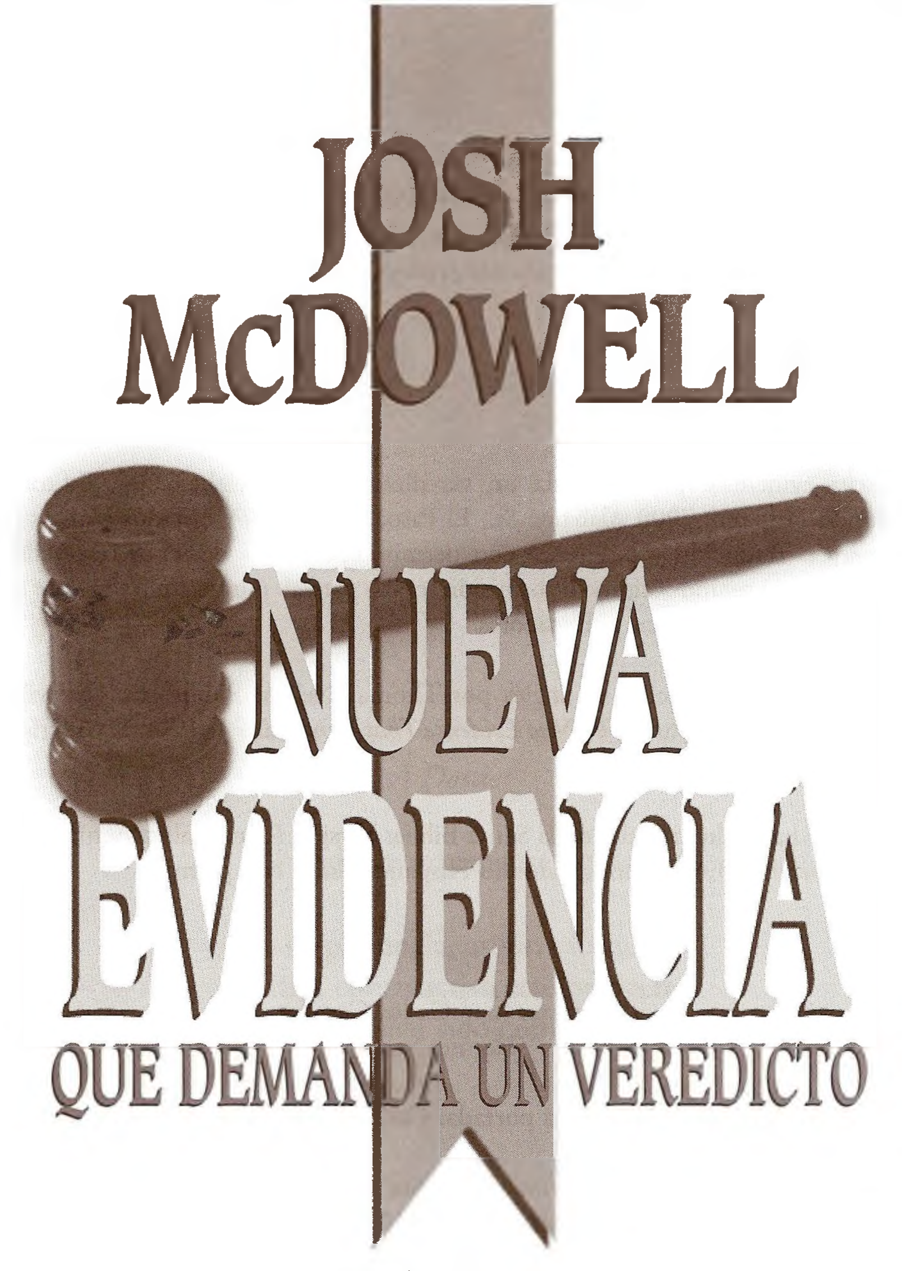


JOSH McDOWELL

NUEVA EVIDENCIA

QUE DEMANDA UN VEREDICTO

En un solo volumen completamente actualizado, respuestas a preguntas desafiantes para los cristianos de hoy



Traducido por
Francisco Almanza
Humberto Casanova R.
Joe T. Poe
Rubén Zorzoli

Editorial Mundo Hispano

Editorial Mundo Hispano
Apartado 4256, El Paso, Texas 79914, EE. UU. de A.
www.editorialmh.org

Editores: Juan Carlos Cevallos
Hermes Soto

Diseño de la portada: Carlos Santiesteban

Primera edición: 2004
Clasificación Decimal Dewey: 239
Tema: Apologética

ISBN: 0-311-05048-4
EMH Núm. 05048

5 M 12 04

Impreso en Colombia
Printed in Colombia

A Dottie:

Mi amiga y mi amante esposa.

Sin su paciencia, amor, estímulo
y crítica constructiva este proyecto
nunca hubiera sido completado.

Contenido

Prólogo

¿Es creíble el cristianismo?

¿Existe una base intelectual para la fe en Jesucristo como el Hijo de Dios?

Tanto eruditos a través de los siglos como millones de estudiantes y adultos responderán a estas preguntas con un "Sí" resonante. Esto es de lo que se trata *Nueva evidencia que demanda un veredicto*, por Josh McDowell.

Desde 1964 Josh ha servido como un representante viajero de Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo (Internacional). Josh ha iluminado, animado, ayudado y desafiado con su enseñanza y testimonio a más de siete millones de estudiantes y profesores, en más de 700 universidades en 84 países. Su experiencia en dirigirse a reuniones estudiantiles —en reuniones grandes y pequeñas, conferencias en el aula y cientos de sesiones de consejería y debates—, además de un título *magna cum laude* del Seminario Teológico Talbot y su investigación amplia de las evidencias históricas de la fe cristiana, califican a Josh para hablar y escribir con autoridad sobre la credibilidad del cristianismo.

Un maestro de la ley preguntó cierto día a Jesús: "Maestro, ¿cuál es el gran mandamiento de la ley?". Jesús le respondió: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el grande y el primer mandamiento" (Mat. 22:36-38). Dios nos creó con la habilidad para pensar, para adquirir conocimiento y para discernir la verdad. *Dios quiere que usemos nuestras mentes.*

El apóstol Pedro indica: "Más bien, santificad en vuestros corazones a Cristo como Señor y estad siempre listos para responder a todo el que os pida razón de la esperanza que hay en vosotros..." (1 Ped. 3:15).

Por esta razón, el ministerio de Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo enfatiza el entrenamiento de cristianos a fin de que experimenten y compartan la vida abundante que está disponible para todos los que depositan su confianza en Jesucristo. Los institutos para entrenamiento de líderes, para la evangelización, de estudios bíblicos y otros programas de capacitación han preparado a cientos de miles para que presenten razones válidas, convincentes, históricas y documentadas para su fe en Jesucristo.

Durante mis 55 años compartiendo las buenas noticias del Salvador con el mundo académico, me he encontrado con muy pocas personas que han considerado la evidencia en forma honesta y que, sin embargo, niegan que Jesucristo es el Hijo de Dios y el Salvador de la humanidad. Para mí, la evidencia que confirma la deidad del Señor Jesucristo es abrumadoramente conclusiva para cualquier buscador honesto de la verdad. Sin embargo, no todos —ni siquiera la mayoría— de aquellos con los que he hablado han aceptado a Jesús como Salvador y Señor. No es porque ellos fueran *incapaces* de creer; simplemente *no estaban dispuestos* a creer.

Por ejemplo, un psiquiatra brillante, pero confundido, llegó a nuestra sede para recibir consejo. Con franqueza me confesó que nunca había estado dispuesto a considerar honestamente las pretensiones de Cristo por temor a ser convencido y, como resultado, tener que cambiar su estilo de vida. Otros ateos profesantes bien conocidos, incluyendo a Aldous Huxley y Ber-

trand Russell, rehusaron afrontar intelectualmente los hechos históricos básicos del nacimiento, la vida, las enseñanzas, los milagros, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret. Aquellos que lo hicieron —como, por ejemplo, C. S. Lewis, C. E. M. Joad y Malcolm Muggeridge— hallaron que la evidencia era tan convincente que llegaron a aceptar el veredicto de que Jesús es ciertamente aquel que afirmaba ser: el Hijo de Dios y el Salvador y Señor de ellos.

Un estudio cuidadoso y en oración del material contenido en este libro preparará al lector para que pueda hacer una presentación inteligente y convincente de las buenas noticias. Sin embargo, vaya una palabra final de precaución y consejo: no asuma que la persona promedio tiene dudas intelectuales acerca de la deidad de Jesucristo. La mayor parte de la gente en la mayoría de las culturas no necesita ser convencida de la deidad de Jesús, ni de su necesidad de Cristo como Salvador. Más bien, ellos necesitan que se les diga cómo recibir a Jesús como Salvador y cómo seguirlo como Señor.

De modo que es el creyente en Cristo el que derivará el mayor beneficio con la lectura de *Nueva evidencia que demanda un veredicto.* Este libro simultáneamente fortalecerá su fe en Cristo y le brindará evidencias que le ayudarán a compartir su fe con otros en una manera más efectiva.

"Luego dijo a Tomás: 'Pon tu dedo aquí y mira mis manos; pon acá tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo sino creyente'. Entonces Tomás respondió y le dijo: '¡Señor mío, y Dios mío!'. Jesús le dijo: '¿Porque me has visto, has creído? ¡Bienaventurados los que no ven y creen!'" (Juan 20:27-29).

William R. Bright
Presidente y fundador
Cruzada Estudiantil y Profesional para Cristo (Internacional)
Arrowhead Springs
San Bernardino, CA 92414

Prefacio

¿QUÉ? ¿OTRO LIBRO?

No, este no es un libro. Es una compilación de notas preparadas para mi serie de conferencias: "El cristianismo: ¿engaño o historia?". Ha existido una definida escasez de documentación de las evidencias históricas para la fe cristiana. Los profesores, los estudiantes y los laicos en la iglesia a veces preguntan: "¿Cómo podemos documentar y usar lo que usted y otros enseñan?".

Después de publicar el tomo I de *Evidencia que exige un veredicto*, recibí muchos pedidos de estudiantes, profesores y pastores en cuanto a materiales que consideraran la hipótesis documentaria y la crítica de las formas. Había estudiantes que tomaban cursos bajo profesores que se adherían a uno de esos enfoques. A los estudiantes, por su falta de fundamento, se les lavaba el cerebro, no se los educaba. Esos estudiantes muchas veces estaban intimidados por no tener bases o fuentes sobre las cuales construir una respuesta contraria a lo que se les estaba enseñando. Existía sin duda la necesidad de contraatacar el absolutismo de muchos libros de texto universitarios sobre estos dos temas. Esa fue la razón para que produjéramos *Evidencia que exige un veredicto* volumen II.

Hoy en día la hipótesis documentaria y la crítica de las formas están obsoletas. Pero muchos de los preceptos aún son repetidos como loros por profesores en las universidades. Además, esos principios erróneos son a menudo el punto de partida para las investigaciones de los críticos de la Biblia, como por ejemplo los del *Jesus Seminar* (Seminario acerca de Jesús), o por profesores que enseñan cursos que tratan con temas bíblicos. Esta nueva edición actualiza el debate.

¿POR QUÉ ESTA EDICIÓN REVISADA?

Desde la publicación de la primera edición de *Evidencia que exige un veredicto* (1972 en inglés; 1982 en español) y de su revisión (en inglés, 1979), han ocurrido nuevos e importantes descubrimientos que confirman aun más la evidencia histórica de la fe cristiana. Por ejemplo, los nuevos descubrimientos arqueológicos han agregado confirmación adicional a la credibilidad del Antiguo Testamento tanto como a la del Nuevo Testamento.

No obstante, en los últimos 20 años nuestra cultura ha recibido mucha influencia del enfoque filosófico llamado posmodernismo. La gente cuestiona hoy por qué la evidencia en favor de la fe cristiana es necesaria o importante. En todo el mundo hay una clase de escepticismo que ha permitido el pensamiento erróneo de proyectos tales como el *Jesus Seminar* (Seminario acerca de Jesús), el cual confunde y desorienta a la gente en cuanto a la verdadera identidad de Jesucristo.

Mi esperanza es que, al brindar la información más actualizada, *Nueva evidencia que demanda un veredicto* equipará a los creyentes en el siglo XXI con confianza, al buscar entender y defender su fe.

¿QUÉ HAGO CON ESTE MATERIAL?

Estas notas tienen la intención de ayudar a mis hermanos y hermanas en Jesucristo en la redacción de monografías y la elaboración de conferencias; también para que en los diálogos en las aulas de clase o en conversaciones personales con compañeros de trabajo o vecinos puedan defender sus convicciones en cuanto a Cristo, las Escrituras y la relevancia del cristianismo para el siglo XXI.

He recibido cartas de estudiantes que me han comentado sobre cómo han utilizado estas notas en sus universidades.

Uno escribió: "En mi clase de retórica usé las notas de sus conferencias para preparar mis tres discursos ante la clase. El primero fue sobre la confiabilidad de las Escrituras, el segundo sobre Jesucristo y el tercero sobre la resurrección".

Otro estudiante dijo: "Su documentación ha animado a muchos de nosotros aquí a hablar en nuestras clases... La audacia de los creyentes está comenzando a mostrarse en todos lados".

Otro más escribió: "Usé las notas al preparar un discurso para un concurso de oratoria. Lo gané, y presentaré el mismo discurso durante la graduación. ¡Muchas gracias, hermano!".

De un profesor: "Su libro me brindó mucho del material que había estado buscando para mi clase. ¡Muchas gracias!".

Un pastor: "El conocimiento que alcancé al leer su libro ha respondido a las dudas que aún mantenía desde que dejé el Seminario".

Un laico: "Su investigación me ha ayudado a evaluar el material de la Escuela Dominical que me pidieron enseñar".

Finalmente, de otro estudiante universitario: "Si hubiera tenido este material el año pasado podría haber respondido en forma inteligente a casi cada aserción negativa presentada por el profesor en la clase de Antiguo Testamento".

¡CUIDADO CON SU ACTITUD!

Nuestra motivación al usar estas notas de conferencia es glorificar y magnificar a Jesucristo, no ganar una discusión. *La evidencia* no es para probar la Palabra de Dios sino más bien para proveer una base para la fe. Cuando se usan apologías o evidencias, hay que tener un espíritu manso y reverente: "Más bien, santificad en vuestros corazones a Cristo como Señor y estad siempre listos para responder a todo el que os pida razón de la esperanza que hay en vosotros, pero hacedlo *con mansedumbre y reverencia*" (1 Ped. 3:15, cursivas agregadas).

Estas notas, si se las usa con una actitud de amor, pueden motivar a una persona a considerar a Jesucristo con honestidad; pueden también guiar a la persona al asunto central o principal: el evangelio (como está contenido en las "Cuatro leyes espirituales" al final de este libro y en 1 Cor. 15:1-4).

Cuando comparto acerca de Cristo con alguien que tiene dudas honestas, siempre le ofrezco información suficiente para responder a sus preguntas; luego llevo la conversación de vuelta a la relación de esa persona con Cristo. La presentación de la evidencia (apologética) nunca debe usarse como un sustituto del compartir de la Palabra de Dios.

¿POR QUÉ REGISTRAR LOS DERECHOS INTELECTUALES?

Se han registrado los derechos intelectuales de estas notas; no es con el propósito de limitar su uso, sino de protegerlas contra un mal uso; a la vez, para salvaguardar los derechos de los autores y publicadores que he citado y documentado.

¿POR QUÉ EN FORMA DE BOSQUEJO?

Puesto que estas notas están en forma de bosquejo, y que las transiciones entre varios conceptos no son demasiado extensas, se puede usar el material en forma más efectiva pensando al leer las diferentes secciones y desarrollando cada uno sus propias convicciones. De ese modo el material se convierte en su propio mensaje y no en la repetición como loro del mensaje de otra persona.

YONOCREOENDIOS

¿Significa "Yo no creo en Dios", o "Yo no, creo en Dios"? La estructura de bosquejo de estas notas puede a veces conducir a una persona a entender mal una ilustración o un concepto. Tenga cuidado cuando extrae conclusiones de una u otra manera cuando usted no entiende algo claramente. Estúdielo más e investigue en otras fuentes.

UNA INVERSIÓN DE TODA LA VIDA

Recomiendo para su biblioteca los siguientes libros que se relacionan con las partes I y II. Estos son también buenos libros para donar a la biblioteca de su universidad. (Hay oportunidades en que las bibliotecas universitarias compran libros si usted lo requiere por escrito).

1. Archer, Gleason. *A Survey of Old Testament Introduction.* Moody Press. (*Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento.* Editorial Portavoz).
2. Bruce, F. F. *The Book and the Parchments.* Fleming Revell.
3. Bruce, F. F. *The New Testament Documents: Are They Reliable?* InterVarsity Press. (*¿Son creíbles los documentos del Nuevo Testamento?* Editorial Caribe).
4. Geisler, Norman L., y William E. Nix. *A General Introduction to the Bible.* Moody Press.
5. Henry, Carl (ed.), *Revelation and the Bible.* Baker Book House.
6. Kitchen, K. A. *Ancient Orient and Old Testament.* InterVarsity Press.
7. Little, Paul. *Know Why You Believe.* InterVarsity Press. (*La razón de nuestra fe.* Ediciones Las Américas).
8. Montgomery, John Warwick. *History and Christianity.* InterVarsity Press.
9. Montgomery, John Warwick. *Shapes of the Past.* Edwards Brothers.
10. Pinnock, Clark. *Set Forth Your Case.* Craig Press.
11. Ramm, Bernard. *Protestant Christian Evidences.* Moody Press.
12. Smith, Wilbur. *Therefore Stand.* Baker Book House.
13. Stoner, Peter. *Science Speaks.* Moody Press.
14. Stott, John R. W. *Basic Christianity.* InterVarsity Press. (*Cristianismo básico.* Ediciones Certeza).
15. Thomas, Griffith. *Christianity Is Christ.* Moody Press.

También recomiendo los siguientes libros que se relacionan con la Parte III:

1. Cassuto, U. *The Documentary Hypothesis.* Magnes Press, The Hebrew University.
2. Free, Joseph P. *Archaeology and Bible History.* Scripture Press.
3. Guthrie, Donald. *New Testament Introduction.* InterVarsity Press.
4. Harrison, R. K. *Introductionto the Old Testament.* Wm. B. Eerdmans Publishing Company. (*Introducción al Antiguo Testamento.* Libros Desafío).
5. Kistemaker, Simon. *The Gospels in Current Study.* Baker Book House.
6. Ladd, G. E. *The New Testament and Criticism.* Wm. B. Eerdmans Publishing Co. (*Crítica del Nuevo Testamento.* Casa Bautista de Publicaciones).

Los siguientes son libros excelentes para entender la crítica del Nuevo Testamento:

1. Marshall, Howard I. *Luke: Historian and Theologian.* Zondervan Publishing House.
2. McNight, Edgar V. *What Is Form Criticism?* Fortress Press (todos en la serie).
3. Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism?* Fortress Press.

El siguiente es un libro de estudio excelente para comprender las "formas" de acuerdo con la crítica de las formas:

1. Montgomery, Robert M. Y Richard W. Stegner, *Auxiliary Studies in the Bible: Forms in the Gospel, 1. The Pronouncement Story.* Abingdon Press.

Explicación del formato general

Notas bibliográficas: Para facilitar la identificación de las fuentes que he usado, el sistema que se sigue es el siguiente. Después de cada cita aparece un número, que corresponde al número de ese libro en la Bibliografía al final del libro. Ese número está seguido por una barra y luego aparece otro número o números, que corresponden a la(s) página(s) de esa nota en particular. Este material aparecerá entre paréntesis. En la Bibliografía se brinda la información acostumbrada para las obras citadas. Por ejemplo: (22/33, 34), quiere decir el libro número 22 en la Bibliografía, las páginas 33 y 34.

En los casos donde una referencia no está entre comillas (ni aparece como una cita en un cuadro), el material presentado es de la obra citada pero no se lo presenta en las palabras del autor. Quiero dar el crédito donde se debe.

Guía para el lector de

Nueva evidencia que demanda un veredicto

por Bill Wilson, editor

¡Cuidado! Este es un libro peligroso. La digestión de su contenido puede alterar seriamente su manera de pensar.

¡Atención! Si usted espera que este libro sea un tipo de libro moderado, para sentarse junto al fuego y tomar una taza de chocolate, mejor reconsidere el leerlo. A medida que las ideas comiencen a fluir, usted seguramente buscará un lápiz y un cuaderno, para escribir ideas para la próxima vez que quiera compartir con un amigo alguna evidencia convincente en cuanto a la verdad de las buenas noticias de Jesucristo.

"Espere un momento", usted dice. "¿Yo? ¿Compartir evidencia convincente? Yo sólo me senté a leer un libro". Bueno, usted debe saber que estas son algunas de las notas personales de conferencias de Josh McDowell; cuando vea la fuerza de los argumentos, seguramente querrá compartirlas por su cuenta. Una de las grandes motivaciones de Josh para compilar los dos tomos de *Evidencia que exige un veredicto* era en primer lugar equipar a otros con información organizada y documentada, a fin de que la pudieran utilizar para compartir a Cristo con otros en una manera creíble. En la presente revisión y actualización de ambos tomos —ahora unidos en un solo volumen— usted encontrará más evidencia actualizada para su fe que nunca antes.

Aquí hay mucho material que puede tomar algún tiempo en ser digerido. Si usted es alguien a quien le gustan los grandes desafíos, y quiere fortificar su fe y testimonio con cada dato que pueda obtener, ¡comience ya a leer y no mire hacia atrás!

Es muy probable, sin embargo, que usted necesite diferente información en diferentes oportunidades y para diferentes propósitos. Siendo un laico, un estudiante de la escuela secundaria, un universitario o un obrero cristiano de tiempo completo, usted puede tener un tiempo limitado. Es posible que usted no haya establecido una relación personal con Dios por medio de la fe en Jesucristo, y está buscando algunas respuestas a sus preguntas. Cualquiera que sea su situación, unas pocas claves de esta Guía para el lector le pueden ahorrar tiempo en ubicar algún material específico que usted necesita.

SI USTED TODAVÍA NO ES CREYENTE

La sección "Él cambió mi vida", antes de la Introducción, le será de mucho interés. Mucha gente hoy se formula la pregunta: "¿Puede Jesucristo hacer una diferencia en mi vida ahora mismo?". En esas páginas iniciales Josh comparte el impacto que Cristo ha hecho en su propia vida. ¡El cristianismo nos entusiasma! Jesús no solamente tuvo un profundo impacto sobre la gente en su propia época, como lo muestra la evidencia histórica, sino que él continúa produciendo un impacto que cambia las vidas de aquellos que confían en él y lo siguen.

PARA TODOS LOS LECTORES

Para poder entender en forma más completa la evidencia que se presenta en este libro, estudie las páginas del Contenido en forma cuidadosa antes de comenzar a leer. La primera parte trata principalmente con la confiabilidad de la Biblia; la segunda parte brinda la evidencia histórica y las declaraciones de apoyo para las afirmaciones de Jesús de ser Dios.

La tercera parte considera principalmente dos desafíos históricos a la fe cristiana presentados por los críticos bíblicos radicales: (1) La hipótesis documentaria (que usaron muchos eruditos en el pasado para negar la certeza de los primeros cinco libros del Antiguo Testamento y que Moisés fuera el autor de los mismos); y (2) la crítica de las formas (que usaron muchos eruditos en el pasado para negar la certeza de los relatos en cuanto a Jesús en los Evangelios, los primeros cuatro libros del Nuevo Testamento).

La cuarta parte es una sección completamente nueva que se dedica a: (1) la evidencia para el conocimiento de la verdad; (2) respuestas a conceptos diferentes acerca del mundo; (3) una defensa de la existencia de los milagros; y (4) evidencia para el conocimiento de la historia.

Finalmente, en el Apéndice se presentan cuatro ensayos poderosos en cuanto a la crítica de la Biblia.

Cualquier creyente que comparte con otros su fe en Cristo pronto se da cuenta de que hay varias preguntas en cuanto al cristianismo que surgen una y otra vez. Con un poco de preparación básica usted puede responder el noventa por ciento de esas preguntas.

La primera y segunda partes responden a algunas preguntas y objeciones que se presentan con frecuencia:

- La Biblia no es diferente de cualquier otro libro (ver los capítulos 1, 3 y 4).
- ¿Cómo puedo confiar en la Biblia cuando no fue aceptada oficialmente por la iglesia hasta 350 años después de la crucifixión de Jesús? (ver los capítulos 2, 3 y 4).
- No tenemos los manuscritos originales de los autores de la Biblia; ¿cómo podemos entonces saber si lo que tenemos hoy es auténtico? (ver los capítulos 3 y 4).
- ¿Cómo puedo creer en Jesús cuando todo lo que sabemos en cuanto a él proviene de escritores cristianos que lo favorecen? (ver el capítulo 5).
- Jesús nunca afirmó que era Dios. ¿Cómo pueden afirmar los cristianos que él es Dios? (ver los capítulos 6 al 10).
- ¿Cómo pueden decir los cristianos que Jesús resucitó de la tumba en forma corporal? Se han sugerido muchas posibles explicaciones para la resurrección (ver el capítulo 9).
- ¿Qué dice la arqueología en cuanto a los eventos registrados en la Biblia? (ver los capítulos 3, 4 y 13).
- Si la Biblia es cierta y si Jesús es Dios, ¿cuál es la diferencia que eso puede hacer en mi vida? (ver el capítulo 11).

La tercera y cuarta partes tratan con los siguientes asuntos:

- Muchos filósofos dicen que los milagros son imposibles. ¿Qué dice usted? (ver los capítulos 12 y 39).
- Muchos eruditos bíblicos afirman que Moisé no escribió los primeros cinco libros de la Biblia. ¿Qué dice usted? (ver la tercera parte, sección III).
- Mi profesor dice que los Evangelios solo nos brindan una imagen distorsionada de los recuerdos imprecisos que los creyentes del primer siglo tenían de Jesús. ¿Qué dice usted? (ver la tercera parte, sección III).
- Continúo escuchando acerca del *Jesus Seminar* (Seminario sobre Jesús), pero ese grupo no parece muy amigable en cuanto a Jesús. ¿Qué es lo que pasa con ese grupo? (ver el capítulo 29).

Reconocimientos

Robert Mounce, decano del departamento Potter de Artes y Humanidades de la Universidad de Kentucky Occidental, dice en cuanto al compromiso y la visión necesarios para un emprendimiento como el de este libro: "La tarea de erudición es un rol humilde que demanda tremenda dedicación. Mi propia convicción personal es que se debe animar a los jóvenes que tienen un don para conceptuar y percibir a que crean realmente que se puede servir a Dios en la soledad de la oficina, rodeados por los frutos de la tarea de erudición".

La publicación de cualquier libro demanda los esfuerzos de muchas personas, muchas de las cuales cumplen un papel importante, pero detrás del escenario. Esto es especialmente cierto en cuanto a esta obra y su revisión. Me gustaría reconocer a las siguientes personas:

El equipo original de investigación para el tomo I estaba formado por once estudiantes de nueve universidades. Sus nombres y universidades: Doug Wilder, de la Universidad del Estado de Michigan; Ron Lutjens, de la Universidad Bowling Green; Wayne Trout, del Instituto Politécnico de Virginia; David Sheldon, de la Universidad Estatal de Ohio; Brent Nelson, de la Universidad de Indiana; David Sheldon, de la Universidad Estatal de Ohio; Frank Dickerson, de la Universidad Estatal de Ohio; Steve Smith, del Instituto Politécnico de Virginia; James Davis, del Instituto Politécnico de Louisiana; Linn Smith, de la Universidad Estatal del Norte de Texas; y Stick Ustick, de la Universidad Estatal de Sacramento.

El equipo original de investigación para el tomo II estaba formado por catorce estudiantes de catorce universidades diferentes. Sus nombres y universidades: Ron Lutjens, de la Universidad Bowling Green; James Davis, del Instituto Politécnico de Louisiana; Frank Dickerson, de la Universidad Estatal de Ohio; Jay Gary, de la Universidad Técnica de Ohio; Ray Moran, de la Universidad Baylor; John Austin, de la Universidad de Virginia; Richard Beckham, de la Universidad Estatal de Louisiana; Dave Wilson, del Seminario Trinity; Terry Shope, de la Universidad de Arkansas; John Sloan, de la Universidad Estatal del Oeste de Texas; Faith Osteen, de la Universidad Estatal de Arizona; Stephanie Ross, de la Universidad Estatal del Norte de Texas; Beth Veazi, de la Universidad de Arizona; y Nancy Thompson, de la Universidad Chaffey.

Bill Watkins brindó ideas, diseño y

ayuda en la escritura para la revisión que presentamos como *Nueva evidencia que demanda un veredicto.*

El doctor James Beverley, del Seminario Teológico Ontario, brindó crítica y consejo sobre el diseño, contenido y revisión de *Nueva evidencia que demanda un veredicto.*

El doctor Norman Geisler, del Seminario Evangélico del Sur en Charlotte, Carolina del Norte, fue el editor principal para *Nueva evidencia,* junto con un equipo de dieciocho seminaristas que proveyeron investigación, escritura y edición para este nuevo libro. Ellos son: Todd B. Vick, Benjamin Hlastan, Steve Bright, Duane Hansen, Sabrina Barnes, D. Scott Henderson, Kenneth Lee Hood, Douglas E. Potter, Scott Matscherz, Gavin T. Head, David L. Johnson, Stephen M. Puryear, Eric F. LaRock, Janis E. Hlastan, Jeff Spencer, Malcolm C. C. Armstrong, Bruce Landon y Frank Turek. La señora Laurel Maugel, secretaria del doctor Geisler, brindó el servicio invalorable de asistencia pasando el manuscrito a la computadora y coordinando el proyecto.

Bill Wilson fue el editor de *Nueva evidencia,* con la ayuda editorial de Marcus Maranto. El equipo de investigación y de redacción que usó Bill es del Seminario Teológico de Dallas. Ellos son: Nicholas Alsop, David Hoehner, Ronny Reddy, Mike Svigel y John Zareva.

Mi hijo, Sean McDowell, brindó una crítica inteligente de todo el manuscrito y reescribió el capítulo sobre el posmodernismo.

Dave Bellis, el Coordinador de Desarrollo de Recursos de mi organización por 22 años, organizó y facilitó este largo proceso de revisión, con sus mil detalles, desde el comienzo hasta el fin.

Mark Roberts, de la casa publicadora Thomas Nelson, brindó una guía, dirección y discernimiento pacientes en el proceso de diseño y contenido de esta revisión.

Lee Hollaway, el editor de libros de referencia de Thomas Nelson, dedicó muchas horas en la edición del manuscrito y el proceso de publicación.

Estoy agradecido con este equipo experto de más de 50 hombres y mujeres dedicados, quienes trabajaron fielmente para brindarnos una defensa inteligente para la esperanza que está en nosotros.

Josh McDowell

Él cambió mi vida

Tomás de Aquino escribió: "Dentro de cada alma hay sed de felicidad y significado". Durante mis años de la adolescencia yo era un ejemplo de esa afirmación; quería ser feliz y encontrar significado para mi vida. Yo quería responder a tres preguntas básicas: ¿Quién soy? ¿Por qué estoy aquí? ¿Dónde voy? Estas son las preguntas difíciles de la vida. Estimo que el 90 % de las personas menores de 40 años no pueden responderlas. Pero yo estaba sediento por saber de qué se trataba la vida. De modo que, siendo un joven estudiante, comencé a buscar respuestas.

Donde crecí, parecía que a todos les daba por la religión. De modo que pensé que encontraría mis respuestas siendo religioso; así es que comencé a asistir a la iglesia. Me metí completamente en la iglesia. Iba a las actividades de la iglesia por la mañana, por la tarde y por la noche. Pero creo que elegí la iglesia equivocada, porque me sentí peor dentro de la iglesia que afuera de ella. Casi la única cosa que saqué de mi experiencia religiosa fueron 75 centavos por semana: yo ponía 25 centavos en el plato de la ofrenda y sacaba un dólar, ¡para comprarme una leche con chocolate!

Crecí en una granja en Michigan; la mayoría de los campesinos son muy prácticos. Mi papá, que era un campesino, me enseñó: "Si algo no sirve, bótalo". De modo que yo boté la religión.

Luego pensé que la educación podía tener la respuesta para mi búsqueda de felicidad y significado para la vida. De modo que me matriculé en la universidad. ¡Qué desilusión! Probablemente yo he estado en más universidades en mi vida que ningún otro en la historia. Usted puede encontrar muchas cosas en la universidad, pero matricularse en ellas para encontrar la verdad y el significado para la vida es virtualmente una causa perdida.

Estoy seguro de que yo era por mucho el estudiante más impopular con los profesores en la primera universidad en la que me matriculé. Acostumbraba importunar a los profesores en sus oficinas buscando las respuestas a mis preguntas. Cuando me veían venir apagaban las luces, corrían las cortinas y cerraban la puerta, de modo que no tuvieran que hablar conmigo. Pronto comprendí que la universidad no tenía las respuestas que yo estaba buscando. Los profesores y mis compañeros estudiantes tenían tantos problemas, frustraciones y preguntas sin responder acerca de la vida como yo tenía. Hace unos pocos años vi a un estudiante caminando por los terrenos de la universidad. En su

espalda llevaba un cartel: "No me siga, estoy perdido". Así es como me parecía a mí que estaban todos en la universidad. ¡La educación no era la respuesta!

Decidí que lo que funcionaría sería el prestigio. Me pareció que lo adecuado era encontrar una causa noble, dedicarme a ella y llegar a ser famoso. Las personas con más prestigio en la universidad, y quienes manejaban el dinero, eran los líderes estudiantiles. De modo que me postulé para diversos puestos estudiantiles, y me eligieron. Era algo grande conocer a todos en la universidad, tomar decisiones importantes y gastar el dinero de la universidad haciendo lo que yo quería. Pero el entusiasmo pronto se desvaneció, así como había ocurrido con cada cosa que yo había intentado.

Cada lunes por la mañana me despertaba con un dolor de cabeza ocasionado por cómo había pasado la noche anterior. Mi actitud era: *Aquí vamos, otros cinco días aburridos.* La felicidad para mí se concentraba en las tres noches de parranda: viernes, sábado y domingo. Luego todo el ciclo comenzaría nuevamente. Me sentía frustrado, aun desesperado. Mi meta era encontrar mi identidad y propósito en la vida. Pero todo lo que probaba me dejaba vacío y sin respuestas.

Fue por esa época que noté a un grupo pequeño de gente en la universidad —ocho estudiantes y dos profesores—, y había algo diferente en ellos. Parecía que sabían a dónde iban en la vida. Ellos tenían una cualidad que yo admiraba profundamente en la gente: convicción. Me gustaba estar en medio de personas con convicción, aun si esas convicciones no coincidían con las mías. Hay cierta dinámica en las vidas de las personas con convicciones profundas, y me gustaba esa dinámica.

Pero había algo más en cuanto a este grupo que me llamaba la atención. Era amor. Estos estudiantes y profesores no sólo se amaban entre ellos; se interesaban por la gente fuera de su grupo. Ellos no solamente hablaban acerca del amor; estaban involucrados en amar a otros. Era algo totalmente extraño para mí, y yo lo quería. De manera que decidí hacerme amigo de este grupo de gente.

Unas dos semanas más tarde, yo estaba sentado a la mesa en el centro de estudiantes hablando con algunos miembros de este grupo. La conversación pronto derivó al tema de Dios. Yo estaba bastante inseguro en cuanto a ese tema, de modo que preparé una buena fachada para cubrirme. Me senté cómodamente en mi silla, actuando como si no pudiera importarme menos. "¡Cristianismo, ja!", me jacté. "Eso es para los debiluchos, no para los intelectuales". Muy en el fondo, yo realmente quería lo que ellos tenían. Pero con mi orgullo y mi posición en la universidad, no quería que *ellos* supieran que yo quería lo que ellos tenían. Luego me dirigí a una de las muchachas en el grupo y le dije: "Dime, ¿qué es lo que les cambió la vida? ¿Por qué son ustedes tan diferentes de los otros estudiantes y profesores?".

Ella me miró directamente a los ojos y dijo una palabra que yo nunca esperaba escuchar en una discusión inteligente en una universidad: "Jesucristo".

"¿Jesucristo?", dije bruscamente. "No me vengas con esa clase de basura. Estoy harto de la religión, la Biblia y la iglesia".

Ella replicó rápidamente: "Señor, yo no dije 'religión'; dije 'Jesucristo'".

Desconcertado por la valentía y la convicción de la muchacha, pedí perdón por mi actitud. "Pero estoy enfermo y cansado de la religión y de los religiosos", agregué. "No quiero saber nada de todo ello".

Luego, mis nuevos amigos me presentaron un desafío que yo no podía creer. Me desafiaron a mí, un estudiante de leyes, a examinar intelectualmente las afirmaciones de que Jesús es el Hijo de Dios. Yo pensé que se trataba de un chiste. Estos creyentes eran tan tontos. ¿Cómo era posible que algo tan

endeble como el cristianismo pudiera aguantar un examen intelectual? Me burlé del desafío de ellos.

Pero ellos no se detuvieron. Continuaron desafiándome día tras día, y finalmente me acorralaron. Yo estaba tan irritado por la insistencia de ellos que finalmente acepté el desafío, no para probar nada sino para refutarlos. Decidí escribir un libro en el cual haría una burla intelectual del cristianismo. Dejé la universidad y viajé por todos los Estados Unidos de América y Europa, a fin de juntar las evidencias para probar que el cristianismo era un engaño.

Cierto día, mientras estaba sentado en una biblioteca en Londres, Inglaterra, escuché una voz dentro de mí que me decía: "Josh, no tienes una buena base donde apoyarte". Inmediatamente suprimí esa voz. Pero cada día después de aquel escuché la misma voz interior. Mientras más investigaba, más escuchaba esa voz. Regresé a los Estados Unidos de América y a la universidad, pero no podía dormir por las noches. Me acostaba a las diez de la noche y permanecía despierto hasta las cuatro de la mañana, tratando de refutar la evidencia abrumadora que estaba acumulando de que Jesús era el Hijo de Dios.

Comencé a advertir que estaba siendo intelectualmente deshonesto. Mi mente me decía que las afirmaciones de Jesús eran indudablemente ciertas, pero mi voluntad estaba siendo empujada en otra dirección. Yo había puesto demasiado énfasis en encontrar la verdad, pero no estaba dispuesto a seguirla una vez que la había encontrado. Comencé a escuchar el desafío personal de Cristo a mi vida en Apocalipsis 3:20: "He aquí, yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él y cenaré con él, y él conmigo". Pero convertirme en un cristiano me parecía la destrucción de mi ego. No podía pensar en una manera más rápida de arruinar toda mi diversión.

Yo sabía que tenía que resolver este conflicto interno porque me estaba volviendo loco. Siempre me había considerado como una persona de mente abierta, de modo que decidí poner las afirmaciones de Cristo bajo la prueba suprema. Cierta noche en mi casa en Union City, Michigan, al final de mi segundo año en la universidad, me convertí en un cristiano. Alguien puede preguntar: "¿Cómo sabes que te convertiste en un cristiano?". ¡Pues yo estaba allí! Estaba a solas con un amigo creyente y oramos por los cuatro asuntos que establecieron mi relación con Dios.

Primero, yo dije: "Señor Jesús, te agradezco por tu muerte en la cruz por mí". Comprendí que si yo hubiera sido la única persona sobre la tierra, Cristo hubiera muerto por mí. Usted puede pensar que lo que me llevó a Cristo fue la evidencia intelectual irrefutable. No, la evidencia fue sólo la manera en que Dios entró a través de la puerta en mi vida. Lo que me llevó a Cristo fue la comprensión de que él me amaba lo suficiente como para morir por mí.

Segundo, yo dije: "Confieso que soy un pecador". Nadie tenía que decirme eso. Yo sabía que había cosas en mi vida que no eran compatibles con un Dios justo y santo. La Biblia dice: "Si confesamos nuestros pecados, él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados y limpiarnos de toda maldad" (1 Jn. 1:9).

Tercero, yo dije: "Ahora, en la mejor manera que conozco, abro la puerta de mi vida y pongo mi confianza en ti como Salvador y Señor. Toma el control de mi vida. Cámbiame desde adentro hacia afuera. Haz de mí la clase de persona que tú querías que fuera cuando me creaste".

La última cosa que oré fue: "Te agradezco por venir a mi vida".

Después de orar, nada pasó. No hubo rayos ni centellas. No me crecieron alas de ángel. Si algo pasó fue que realmente me sentí peor después de orar, casi físicamente enfermo. Yo estaba asustado de haber to-

mado una decisión emocional de la cual más tarde me lamentaría en lo intelectual. Pero por sobre todo temía lo que dirían mis amigos cuando se dieran cuenta de lo que yo había hecho. Sentía que había llegado al extremo.

Pero en los siguientes 18 meses toda mi vida cambió. Uno de los cambios más grandes ocurrió en la manera en que yo veía a las personas. Mientras estudiaba en la universidad, yo había planeado con detalle los próximos 25 años de mi vida. Mi meta final había sido la de convertirme en gobernador de Michigan. Planeaba cumplir mi meta usando a la gente para subir en la escalera del éxito político; yo pensaba que la gente estaba para ser usada. Pero después de que puse mi confianza en Cristo, mi forma de pensar cambió. En lugar de usar a otros para servirme, yo quería ser usado para servir a otros. Un cambio dramático en mi vida fue que me enfoqué en otros en lugar de enfocarme en mí mismo.

Otra área en que comencé a cambiar fue mi mal carácter. Yo acostumbraba a perder el control si alguien simplemente me miraba mal. Todavía tengo las heridas por casi matar a un hombre durante mi primer año en la universidad. Mi mal carácter estaba tan metido en mí que yo no buscaba conscientemente cambiarlo. Pero un día, al enfrentar una crisis que ordinariamente me hubiera descontrolado, descubrí que mi mal carácter se había ido. No soy perfecto en esta área, pero este cambio en mi vida ha sido significativo y dramático.

Quizá el cambio más significativo ha ocurrido en el área del odio y la amargura. Crecí lleno de odio, dirigido principalmente al hombre que yo odiaba más que a ninguna otra persona sobre la faz de la tierra. Yo despreciaba todo aquello que ese hombre representaba. Recuerdo que cuando era un muchachito, mientras estaba acostado en mi cama por la noche, yo planeaba cómo matar a ese hombre sin que me atrapara la policía. Ese hombre era mi padre.

Mientras yo crecía, mi padre era el borracho del pueblo. Raramente lo veía sobrio. Mis amigos en la escuela se burlaban de mi papá tirado en la cuneta del centro del pueblo, poniéndose en ridículo. Las burlas de ellos me herían profundamente, pero nunca dejé que lo supieran. Yo me reía con ellos y guardaba mi dolor en secreto.

A veces encontraba a mi mamá en el granero, tirada en el estiércol detrás de las vacas, en el lugar en que mi papá la había golpeado con una manguera hasta que ella no se pudiera levantar. Yo hervía de odio y me prometía: "Cuando sea lo suficientemente fuerte voy a matarlo". Cuando papá estaba borracho y estaban por llegar visitas, yo lo agarraba por el cuello, lo arrastraba hasta el granero y allí lo ataba. Luego estacionaba la camioneta de él detrás de un silo y les decía a todos que papá había ido a una reunión, de manera que la familia no fuera avergonzada. Cuando ataba las manos y los pies de mi papá, pasaba parte de la soga alrededor de su cuello. Yo esperaba que él simplemente tratara de librarse de las sogas y se ahorcara en el proceso.

Dos meses antes de graduarme de la escuela secundaria, entré a mi casa después de una cita y escuché a mi mamá que estaba sollozando. Corrí hasta su cuarto, y ella se sentó en la cama. Me dijo: "Hijo, tu padre me ha destrozado el corazón". Me rodeó con sus brazos y me acercó hacia ella. "He perdido la voluntad de vivir. Todo lo que quiero es vivir hasta tu graduación, y luego me quiero morir".

Dos meses después me gradué, y al viernes siguiente mi mamá murió. Creo que ella murió de un corazón quebrantado y yo odié a mi papá por aquello. Si no me hubiera ido de casa unos meses después del funeral para comenzar en la universidad, yo podría haberlo matado.

Pero después de que tomé la decisión de poner mi confianza en Jesús como Salvador y

Señor, el amor de Dios inundó mi vida. Él tomó el odio que tenía por mi padre y lo trastornó por completo. Cinco meses después de convertirme en un cristiano, yo estaba mirando fijamente a los ojos a mi papá y le decía: "Papá, te amo". Yo no quería amar a ese hombre, pero lo hice. El amor de Dios había cambiado mi corazón.

Después que me cambié a la Universidad Wheaton, tuve un serio accidente con mi automóvil, siendo víctima de un conductor borracho. Desde el hospital me trasladaron a casa para completar mi recuperación. Mi papá vino a verme. Es de destacar que él estaba sobrio ese día. Parecía intranquilo, caminando de aquí para allá en mi cuarto. Luego dijo abruptamente: "¿Cómo puedes amar a un padre como yo?".

Le dije: "Papá, hace seis meses yo te odiaba, te despreciaba. Pero he puesto mi confianza en Jesucristo, he recibido el perdón de Dios, y él ha cambiado mi vida. Papá, yo no puedo explicarlo todo. Pero Dios ha quitado mi odio por ti y lo ha reemplazado con amor".

Estuvimos hablando como por una hora, y luego él me dijo: "Hijo, si Dios puede hacer en mi vida lo que he visto que ha hecho en la tuya, entonces yo también quiero darle la oportunidad de hacerlo en mí". Luego él oró: "Dios, si tú eres realmente Dios y Jesús murió en la cruz para perdonarme por lo que he hecho a mi familia, yo te necesito. Si Jesús puede hacer en mi vida lo que he visto que hizo en la vida de mi hijo, entonces quiero confiar en él como mi Salvador y Señor". Oír a mi papá pronunciar esta oración de corazón fue una de las alegrías más grandes de mi vida.

Después de que confié en Cristo mi vida fue básicamente cambiada entre los próximos 6 y 18 meses. Pero la vida de mi papá fue cambiada directamente frente a mis ojos. Fue como si alguien estirara el brazo y encendiera una luz dentro de él. Después de su conversión tocó el alcohol una sola vez. Llevó el vaso sólo hasta sus labios y eso fue todo, ¡después de 40 años como bebedor! Él no necesitaba el alcohol nunca más. Murió 14 meses después por las complicaciones del alcoholismo. Pero en ese período de 14 meses más de 100 personas en la zona alrededor del pequeño pueblo donde me crié entregaron sus vidas a Jesucristo debido al cambio que vieron en el borracho del pueblo, mi papá.

Usted puede reírse del cristianismo. Puede burlarse y ridiculizarlo. Pero da resultado. Si usted confía en Cristo, comience a observar sus actitudes y acciones: la tarea de Jesucristo es cambiar vidas.

El cristianismo no es algo para que usted lo trague o sea forzado a aceptarlo. Usted tiene su vida y yo tengo la mía. Todo lo que yo puedo hacer es decirle lo que he aprendido y experimentado. Después de eso, lo que usted haga con respecto a Cristo es su decisión.

Quizá la oración que yo pronuncié le ayudará: "Señor Jesús, te necesito. Gracias por morir en la cruz por mí. Perdóname y límpiame. En este momento confío en ti como mi Salvador y Señor. Haz de mí la clase de persona que tú querías que fuera cuando me creaste. En el nombre de Cristo, amén".

Josh McDowell

Introducción

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

UNA RAZÓN PARA TODOS

"Más bien, santificad en vuestros corazones a Cristo como Señor y estad siempre listos para responder a todo el que os pida razón de la esperanza que hay en vosotros, pero hacedlo con mansedumbre y reverencia" (1 Ped. 3:15).

1. Apología o defensa

Nueva evidencia que demanda un veredicto es un libro que presenta evidencias para validar la fe cristiana. Es un libro de *apologética.* La palabra *apologética* significa dar una defensa de lo que uno cree que es verdad.

La palabra "defensa" (gr. *apologia*) señala "una defensa de conducta y procedimiento". Wilbur Smith lo expresa así: "Una defensa verbal, un discurso en defensa de lo que uno ha hecho o de la verdad que uno cree" (1123/45, 481).

Apologia (defensa o apología en español) se usaba principalmente en la antigüedad "pero no transmitía la idea de excusa, mitigación o de enmendar algún daño" (108/48).

Apología, traducida casi siempre por la palabra española "defensa", se usa ocho veces en el Nuevo Testamento (incluyendo la ya citada en 1 Pedro 3:15).

Hechos 22:1: "Hermanos y padres, oíd ahora mi *defensa* ante vosotros".

Hechos 25:16: "A ellos les respondí que no es costumbre de los romanos entregar a ningún hombre antes que el acusado tenga presentes a sus acusadores y tenga oportunidad de hacer su *defensa* contra la acusación".

1 Corintios 9:3: "Esta es mi *defensa* contra cuantos me cuestionan:...".

2 Corintios 7:11: "Pues he aquí, el mismo hecho de que hayáis sido entristecidos según Dios, ¡cuánta diligencia ha producido en vosotros! ¡Qué disculpas [*apologia*], qué indignación, qué temor, qué ansiedad, qué celo y qué vindicación! En todo os habéis mostrado limpios en el asunto".

Filipenses 1:7: "Tanto en mis prisiones como en la *defensa* y confirmación del evangelio, sois todos vosotros participantes conmigo de la gracia".

Filipenses 1:16: "Estos últimos lo hacen por amor, sabiendo que he sido puesto para la *defensa* del evangelio".

2 Timoteo 4:16: "En mi primera *defensa* nadie estuvo de mi parte. Más bien, todos me desampararon. No se les tome en cuenta".

La manera en que se usa *apologia* en 1 Pedro 3:15 denota la clase de defensa que uno haría en un procedimiento legal ante la pregunta: "¿Por qué eres un cristiano?". El creyente tiene la responsabilidad de dar una respuesta adecuada a esta pregunta.

Paul Little cita a John Stott, quien dijo: "No podemos corromper la arrogancia intelectual de un hombre, pero debemos satisfacer su integridad intelectual" (751/28).

Beattie concluye en que "el cristianismo es para la humanidad TODO o NADA. Es la mayor certeza o el delirio más grande... Pero si el cristianismo es TODO para la humanidad, es importante que cada persona sea capaz de dar una buena razón para la esperanza que está en ella en cuanto a las verdades eternas de la fe cristiana. El aceptar esas verdades sin razonarlas, o recibirlas simplemente con base en a la autoridad, no es suficiente para una fe estable e inteligente" (108/37, 38).

La tesis básica para la "apologética" en estas notas es: "Hay un Dios infinito, lleno de sabiduría, todopoderoso y lleno de amor, el cual se ha revelado por medios naturales y sobrenaturales en la creación, en la naturaleza del ser humano, en la historia de Israel y de la iglesia, en las páginas de las Sagradas Escrituras, en la encarnación de Dios en Cristo, y en el corazón del creyente por medio del evangelio" (1002/33).

2. El cristianismo es una fe que se basa en *hechos*

El cristianismo apela a la historia. Se interesa en los hechos de la historia que son claramente identificables y que están a disposición de todos.

J. N. D. Anderson registra el comentario de D. E. Jenkins: "El cristianismo está basado sobre hechos indisputables" (47/10).

Clark Pinnock define esta clase de hechos:

> "Los hechos que respaldan el reclamo cristiano no son una clase especial de hechos religiosos. Son los hechos cognitivos e informativos sobre los cuales se basan todas las decisiones históricas, legales y ordinarias" (980/6, 7).

Lucas, el historiador cristiano del primer siglo, demuestra esta verdad en su Evangelio y en Los Hechos de los Apóstoles. Lucas dijo que procuraba brindar un relato ordenado y cierto "acerca de las cosas que han sido ciertísimas entre nosotros, así como nos las transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra" (Luc. 1:1, 2). Entre estos eventos históricos y conocibles, estaba la resurrección de Jesucristo; Lucas afirma que ese hecho fue validado por Jesús mismo "con muchas pruebas convincentes" en un período de más de 40

días delante de muchos testigos (Hech. 1:3).

Uno de los propósitos de estas "notas sobre evidencias cristianas" es presentar algunos de esos "hechos indisputables" y determinar si la interpretación cristiana de los mismos es ciertamente la más lógica. El objetivo de la apologética no es convencer inconscientemente a una persona, o contra su voluntad, para que se convierta en cristiana. El objetivo, como lo afirma Clark Pinnock, "es procurar acumular la evidencia en favor del evangelio cristiano delante de las personas en una forma inteligente, de modo que ellos puedan tomar una decisión significativa bajo el poder de convicción del Espíritu Santo. El corazón no puede deleitarse en lo que la mente rechaza como falso" (980/3).

3. La mejor defensa es una buena ofensiva

Escribí una monografía titulada "La mejor defensa del cristianismo" para un curso de apologética filosófica en una escuela de posgrado. Una y otra vez me encontré postergándolo y evitando escribirla; no era porque no tuviera el material sino porque, de acuerdo con mi manera de pensar, creía estar en contra de lo que el profesor esperaba (basado en las páginas de apuntes de su clase).

Finalmente, decidí expresar mis convicciones. Comencé mi monografía con la frase: "Algunos dicen que la mejor ofensiva es una buena defensa, pero yo digo que la mejor defensa es una buena ofensiva". Expliqué luego que yo creía que la mejor defensa del cristianismo es "una presentación clara y simple de las afirmaciones de Cristo y de quién es él, en el poder del Espíritu Santo". Luego escribí las "Cuatro leyes espirituales" y registré mi testimonio de cómo, el 19 de diciembre de 1959, a las ocho y media de la noche, durante mi segundo año en la universidad, yo deposité mi confianza en Cristo como Salvador y Señor. Concluí la monografía con una presentación de la evidencia para la resurrección.

El profesor debe haber examinado la monografía con mucho trabajo. Sin embargo, debe haber estado de acuerdo, porque me dio una nota de 96 (sobre 100 puntos posibles).

William Tyndale estaba en lo cierto al decir que "un muchacho detrás del arado con la Biblia conocería más de Dios que el hombre de iglesia más erudito que la ignorara". En otras palabras, un muchacho campesino de Arkansas que comparta el evangelio puede ser más efectivo a largo alcance que un erudito de Harvard con sus argumentos intelectuales.

Cuando se usa la apologética hay que tener cuidado de una cosa: Dios es el que salva, no la apologética. Por otro lado, Dios frecuentemente usa la apologética, o las evidencias, para ayudar a quitar los obstáculos que levanta mucha gente en cuanto a la fe, y también para mostrar que la fe en Cristo es razonable. Benjamin Warfield, el gran teólogo y apologista de Princeton, afirmó:

> Ciertamente, no está en el poder de todas las demostraciones en el mundo el hacer que una persona sea creyente. Pablo puede plantar y Apolos regar; pero es sólo Dios el que da el crecimiento... De esto no es una consecuencia que la fe que Dios da es irracional, esto es, una fe sin una base en el correcto razonamiento... Creemos en Cristo porque es racional creer en él, no porque sea irracional... No estamos absurdamente argumentando que la apologética tiene en sí misma el poder de convertir a una persona en cristiana, o que conquiste el mundo para Cristo. Sólo el Espíritu de vida puede comunicar vida a un alma muerta, o puede convencer al mundo de pecado, de justicia y de juicio. Pero estamos argumentando que la fe es, así como todas sus manifestaciones, una forma de convicción, y está, por ello, necesariamente enraizada en la evidencia (1267/24, 25).

> No estamos absurdamente argumentando que la apologética tiene en sí misma el poder de convertir a una persona en cristiana, o que conquiste el mundo para Cristo. Sólo el Espíritu de vida puede comunicar vida a un alma muerta, o puede convencer al mundo de pecado, de justicia y de juicio. Pero estamos argumentando que la fe es, así como todas sus manifestaciones, una forma de convicción, y está, por ello, necesariamente enraizada en la evidencia.
>
> —BENJAMIN WARFIELD
> UNIVERSIDAD DE PRINCETON

Hebreos 4:12: "Porque la Palabra de Dios es viva y eficaz, y más penetrante que toda espada de dos filos. Penetra hasta partir el alma y el espíritu, las coyunturas y los tuétanos, y discierne los pensamientos y las intenciones del corazón".

Necesitamos un balance entre las dos ramificaciones mencionadas antes. Debemos predicar el evangelio, pero también debemos estar "siempre listos para responder a todo el que... pida razón de la esperanza que hay en [nosotros]".

El Espíritu Santo convencerá a los hombres y a las mujeres de la verdad; no es necesario que a uno lo golpeen en la cabeza con ella. "Entonces escuchaba cierta mujer llamada Lidia, cuyo corazón abrió el Señor para que estuviese atenta a lo que Pablo decía. Era vendedora de púrpura de la ciudad de Tiatira, y temerosa de Dios" (Hech. 16:14).

Pinnock, un testigo en favor de Cristo y destacado apologista, concluye apropiadamente: "Un creyente inteligente debe poder señalar las fallas en la posición no cristiana, y presentar los hechos y argumentos que hablan en favor del evangelio. Si nuestra apologética nos impide explicar el evangelio a alguna persona, es una apologética inadecuada" (980/7).

ACLARAR LA NIEBLA

Yo viví un tiempo en California. Ciertos días, en algunas ciudades de California la niebla (bueno, la contaminación) era tan densa que uno no podía ver el auto que estaba delante de uno. Era peligroso conducir en esas condiciones.

El punto es que si usted quiere realmente ver lo que está allí debe quitar lo que está oscureciendo su vista. En el caso del cristianismo, mucha gente se acerca al mismo con una manera de pensar tan nublada que no pueden ver lo que realmente es. Antes de que vean las evidencias en favor de la fe cristiana necesitan librarse de algunos malentendidos.

1. Malentendido 1: "La fe ciega"

Una acusación más o menos común, dirigida agudamente contra el creyente, frecuentemente dice algo así: "¡Ustedes los creyentes son dignos de lástima! Todo lo que tienen es una 'fe ciega' ". Esto seguramente indicaría que el acusador parece creer que para convertirse en cristiano uno tiene que cometer "suicidio intelectual".

En lo personal, "mi corazón no se puede gozar en lo que mi mente rechaza". Mi corazón y mi cabeza fueron creados para trabajar y creer juntos en armonía. Cristo nos mandó amar "al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu *mente*" (Mat. 22:37, cursivas agregadas).

Cuando Jesucristo y los apóstoles pidieron a una persona que ejerciera la fe, no era una "fe ciega" sino más bien una "fe inteligente". El apóstol Pablo dijo: "*Yo sé* a quien he creído" (2 Tim. 1:12, cursivas agregadas). Jesús dijo: "Conoceréis [no ignoraréis] la verdad, y la verdad os hará libres" (Juan 8:32).

La creencia de un individuo involucra "la *mente,* las emociones y la voluntad". Me gusta cómo lo dice F. R. Beattie: "El Espíritu Santo no obra una fe ciega y sin fundamento en el corazón" (108/25).

"La fe en el cristianismo", escribe con ra-

zón Paul Little, "está basada en la evidencia. Es una fe razonable. La fe en el sentido cristiano va más allá de la razón, pero no en contra de ella" (751/30). La fe es la seguridad del corazón en cuanto a la suficiencia de la evidencia.

A menudo el creyente es acusado de dar un "salto ciego en la oscuridad". Esta idea frecuentemente se encuentra enraizada en Kierkegaard.

Para mí el cristianismo no fue un "salto ciego a la oscuridad" sino más bien "un paso hacia la luz". Tomé la evidencia que podía reunir y la puse en la balanza. La balanza se inclinó en favor de Cristo como el Hijo de Dios, resucitado de los muertos. La evidencia se inclina hacia Cristo en forma tan abrumadora que cuando me convertí en cristiano estaba "caminando hacia la luz" en lugar de "saltando hacia la oscuridad".

Si yo hubiera ejercido una "fe ciega", habría rechazado a Jesucristo y le hubiera dado la espalda a toda la evidencia.

¡Cuidado! Yo no estoy diciendo que probé más allá de una sombra de dudas que Jesús es el Hijo de Dios. Lo que hice fue investigar la evidencia y poner en la balanza los pro y los contra. Los resultados mostraron que Cristo debe ser quien él afirmaba ser, y que yo debía tomar una decisión, lo cual hice. La reacción inmediata de muchos es: "Encontraste lo que querías encontrar". Ese no es el caso. *Yo confirmé por medio de la investigación lo que quería refutar.* Me preparé para desacreditar al cristianismo. Yo tenía preferencias y prejuicios no en favor de Cristo, sino en contra de él.

Hume diría que la evidencia histórica es inválida porque uno no puede establecer la "verdad absoluta". Yo no estaba buscando la verdad absoluta sino más bien la "probabilidad histórica".

"Sin un criterio objetivo", dice John W. Montgomery, "uno está perdiendo el hacer una elección significativa entre *a prioris.* La resurrección brinda una base en la probabilidad histórica para poner a prueba la fe cristiana. Se concede que la base es sólo una de probabilidad, no de certeza, pero la probabilidad es el único terreno sobre el cual los seres humanos finitos pueden tomar cualquier decisión. Sólo la lógica deductiva y la matemática pura brindan 'certeza apodíctica' y es así porque provienen de los axiomas formales autoevidentes (p. ej., la tautología, si A entonces A), que no incluyen hechos. En el momento en que entramos en el campo de los hechos, debemos depender de la probabilidad; esto puede ser desafortunado, pero es inevitable" (855/141).

> La fe cristiana es fe *en* Cristo. Su valor no radica en el que cree, sino en aquel en el cual se cree; no en aquel que confía, sino en aquel en el cual se confía.

En la conclusión de sus cuatro artículos en la revista *His*, John W. Montgomery escribe, refiriéndose a la historia y al cristianismo, que él ha "tratado de mostrar que el peso de la probabilidad histórica descansa en el lado de la validez del reclamo de Jesús de ser el Dios encarnado, el Salvador del hombre y el Juez venidero del mundo. Si la probabilidad en efecto apoya estos reclamos (¿y realmente podemos negarlo habiendo estudiado la evidencia?), entonces debemos actuar en favor de ellos" (853/19).

2. Malentendido 2: "Simplemente sea sincero"

La fe cristiana es una fe objetiva; por ello, debe tener un objeto. El concepto cristiano de una fe "salvadora" es una fe que establece la relación de alguien con Jesucristo (el objeto), y es diametralmente opuesta al uso "filosófico" promedio del término fe en el aula del día de hoy. No aceptamos el cliché que dice: "No importa lo que tú creas en tanto lo creas lo suficiente".

Permítame ilustrar esto. Mantuve un debate con el director del Departamento de Filosofía de una universidad en el Medio

Oeste de los Estados Unidos de América. Al responder a una pregunta, mencioné la importancia de la resurrección. En ese punto, mi adversario me interrumpió, y en una manera un poco sarcástica me dijo: "Vamos, McDowell, el asunto clave no es si la resurrección ocurrió o no; sino '¿cree usted que ocurrió?' ". Lo que me estaba sugiriendo (en realidad, lo afirmaba audazmente) es que mi *creencia* era lo más importante. En forma inmediata le contesté: "Señor, sí importa lo que yo creo como cristiano, porque el valor de la fe cristiana no está en aquel que cree, sino en aquel en quien uno cree, en su objeto". Continué diciendo que "si alguien puede demostrarme que Cristo no resucitó de entre los muertos, yo no tendría un derecho que justificara mi fe cristiana" (ver 1 Cor. 15:14).

La fe cristiana es fe *en* Cristo. Su valor no radica en el que cree, sino en aquel en el cual se cree; no en aquel que confía, sino en aquel en el cual se confía.

Inmediatamente después de aquel debate, se me acercó un compañero musulmán. Luego de una conversación muy edificante, me dijo con toda sinceridad: "Yo conozco a muchos musulmanes que tienen más fe en Mahoma que la que algunos cristianos tienen en Cristo". Yo le dije: "Eso puede ser cierto, pero el cristiano es 'salvo'. Mira, no importa cuánta fe tú tienes, sino más bien quién es el objeto de tu fe; eso es lo importante desde la perspectiva de la fe cristiana".

Frecuentemente oigo a estudiantes que dicen: "Algunos budistas son más dedicados y tienen más fe en Buda [muestran de esa forma un mal entendimiento del budismo] que la que los cristianos tienen en Cristo". Yo sólo puedo responder: "Puede ser así, pero el cristiano es salvo".

Pablo dijo: "yo sé a *quién* he creído". Esto explica por qué el evangelio cristiano se centra en la persona de Jesucristo.

John Warwick Montgomery escribió lo siguiente: "Si nuestro 'Cristo de la fe' se desvía en lo más mínimo del 'Jesús histórico' de la Biblia, entonces perdemos también el genuino Cristo de la fe hasta la extensión de aquella desviación. Como lo ha dicho Herbert Butterfield, uno de los historiadores cristianos más importantes de nuestro tiempo: 'Sería un error peligroso el imaginar que las características de una religión histórica serían mantenidas si el Cristo de los teólogos estuviera divorciado del Jesús de la historia' " (855/145).

En otras palabras, debemos evitar la actitud que dice: "¡No me confunda con los hechos, mi posición ya está tomada!". Para el creyente, los hechos históricos que se reportan en las Escrituras son esenciales. Esa es la razón por la cual el apóstol Pablo dijo: "Y si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación; vana también es vuestra fe... y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es inútil; todavía estáis en vuestros pecados" (1 Cor. 15:14, 17).

3. Malentendido 3: "La Biblia está llena de mitos"

La acusación de los críticos a veces es: "Hechos tales como el nacimiento virginal, la resurrección y la ascensión, el que Jesús convirtiera el agua en vino o caminara sobre el agua, realmente no sucedieron. Fueron agregados para elevar a Jesús a la posición de una figura divina; si él realmente vivió, no fue más que un mero mortal".

Un profesor de una clase de literatura universal con el cual hablé me hizo la pregunta: "¿Qué es lo que usted piensa de la mitología griega?". Le respondí con otra pregunta: "¿Quiere usted decir: si los hechos de la vida de Jesús, la resurrección, el nacimiento virginal, etc., son simplemente mitos?". Su respuesta fue: "Sí". Le respondí diciendo que hay una diferencia obvia entre los eventos registrados en la Biblia acerca de Cristo y las narraciones transmitidas en la mitología griega que parecen tener una vaga semejanza. Los

relatos similares, tales como resurrecciones, de la mitología griega no se aplicaban a individuos reales de carne y hueso, sino a caracteres no históricos, ficticios, mitológicos. Sin embargo, al llegar al cristianismo, esos eventos estaban unidos al histórico Jesús de Nazaret, a quien los escritores del Nuevo Testamento conocían personalmente. El profesor respondió: "Tiene usted razón. Nunca me había dado cuenta de ello hasta ahora".

3.1. Testigos oculares

Los escritores del Nuevo Testamento escribieron desde una u otra perspectiva: como testigos oculares de los hechos que describían o registraban el testimonio de los primeros testigos de esos eventos. Su cercanía personal a los eventos es clara a la luz de las afirmaciones que hicieron, tales como las siguientes:

- "Porque os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas artificiosas, sino porque fuimos testigos oculares de su majestad" (2 Ped. 1:16).
- "Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida —la vida fue manifestada, y la hemos visto; y os testificamos y anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y nos fue manifestada—, lo que hemos visto y oído lo anunciamos también a vosotros, para que vosotros también tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1 Jn. 1:1-3).
- "Puesto que muchos han intentado poner en orden un relato acerca de las cosas que han sido ciertísimas entre nosotros, así como nos las transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido bien también a mí, después de haberlo investigado todo con diligencia desde el comienzo, escribírtelas en orden, oh excelentísimo Teófilo" (Luc. 1:1-3).
- "En el primer relato escribí, oh Teófilo, acerca de todas las cosas que Jesús comenzó a hacer y a enseñar, hasta el día en que fue recibido arriba, después de haber dado mandamientos por el Espíritu Santo a los apóstoles que había escogido. A éstos también se presentó vivo, después de haber padecido, con muchas pruebas convincentes. Durante cuarenta días se hacía visible a ellos y les hablaba acerca del reino de Dios" (Hech. 1:1-3).
- "Luego apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven todavía; y otros ya duermen. Luego apareció a Jacobo, y después a todos los apóstoles. Y al último de todos, como a uno nacido fuera de tiempo, me apareció a mí también" (1 Cor. 15:6-8).
- "Y nosotros somos testigos de todas las cosas que él hizo, tanto en la región de Judea como en Jerusalén. A él le mataron colgándole sobre un madero, pero Dios le levantó al tercer día e hizo que apareciera, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos. Él nos ha mandado a predicar al pueblo y a testificar que él es el que Dios ha puesto como Juez de los vivos y de los muertos" (Hech. 10:39-42).
- "A los ancianos entre vosotros les exhorto, yo anciano también con ellos, testigo de los sufrimientos de Cristo y también participante de la gloria que ha de ser revelada" (1 Ped. 5:1).
- "Después de decir esto, y mientras ellos le veían, él fue elevado; y una nube le recibió ocultándole de sus ojos" (Hech. 1:9).
- "El apóstol Pedro proclamó: 'Hombres

de Israel, oíd estas palabras: Jesús de Nazaret fue hombre acreditado por Dios ante vosotros con hechos poderosos, maravillas y señales que Dios hizo por medio de él entre vosotros, como vosotros mismos sabéis'" (Hech. 2:22).

- "Mientras él decía estas cosas en su defensa, Festo le dijo a gran voz: '¡Estás loco, Pablo! ¡Las muchas letras te vuelven loco!'. Pero Pablo dijo: 'No estoy loco, oh excelentísimo Festo, sino que hablo palabras de verdad y de cordura. Pues el rey, delante de quien también hablo confiadamente, entiende de estas cosas. Porque estoy convencido de que nada de esto le es oculto, pues esto no ha ocurrido en algún rincón. ¿Crees, oh rey Agripa, a los profetas? ¡Yo sé que crees!'. Entonces Agripa dijo a Pablo: '¡Por poco me persuades a ser cristiano!'" (Hech. 26:24-28).

3.2. Sí lo hiciste: sabías que...

Los escritores del Nuevo Testamento apelaron también al conocimiento de primera mano de sus lectores u oyentes en cuanto a los hechos y la evidencia acerca de la persona de Jesucristo. Los escritores no sólo dijeron: "Nosotros vimos esto" u "Oímos que", sino que volvieron la pelota al campo de sus críticos más adversos y dijeron: "Ustedes también saben de estas cosas; ustedes las vieron y saben en cuanto a ellas". Uno tiene que ser cuidadoso cuando dice al que se le opone: "Usted también *sabe* esto", porque si no está muy seguro en cuanto a los detalles, sus críticos con todo gusto y muy rápidamente expondrán su error. Pero esto es exactamente lo que hicieron los apóstoles, y sus críticos no pudieron refutarlos.

3.3. La diferencia entre mito e historia

Los escritores del Nuevo Testamento conocieron con certeza la diferencia entre mito, leyenda y realidad.

S. Estborn, en *Gripped by Christ* (Asido por Cristo), cuenta acerca de un hombre llamado Anath Nath, quien estaba entregado al hinduismo. Nath "estudiaba tanto la Biblia como las *Shastras.* Había dos temas bíblicos en particular que ocupaban profundamente su mente: primero, la realidad de la encarnación; y segundo, la expiación por el pecado humano. Él buscaba armonizar estas doctrinas con las escrituras del hinduismo. Encontró un paralelo con el sacrificio de Cristo en Prajapati, el dios-creador de las vedas. Él vio, también, una diferencia vital. Mientras el Prajapati de los vedas es un símbolo mitológico, el cual ha sido aplicado a varias figuras, Jesús de Nazaret es una persona histórica. 'Jesús de Nazaret es el verdadero Prajapati', él afirmó, 'el verdadero Salvador del mundo' " (349/43).

J. B. Phillips, citado por E. M. Blaiklock, dice: " 'Yo he leído, en griego y en latín, muchos mitos, pero no encuentro aquí el más

> Si él [el crítico bíblico] me dice que algo en un Evangelio es leyenda o cuento, yo quiero saber cuántas leyendas o cuentos ha leído, cuán bien está entrenado su paladar para detectarlas por su sabor; no cuántos años ha gastado en ese Evangelio... Lea los diálogos [en Juan]: aquel con la mujer samaritana junto al pozo, o aquel que sigue a la curación del hombre que había nacido ciego. Mire sus cuadros: Jesús (si se me permite usar la palabra) garabateando con su dedo en el polvo; el inolvidable *en de nux* ["y ya era de noche"] (13:30)]. Toda mi vida he estado leyendo poemas, cuentos, literatura de ficción, leyendas y mitos. Yo sé cómo son. Sé que ninguno de ellos es como este.
>
> —C. S. Lewis
> PROFESOR DE LITERATURA MEDIEVAL Y DEL RENACIMIENTO, UNIVERSIDAD DE CAMBRIDGE
> AUTOR DE *LAS CRÓNICAS DE NARNIA*

mínimo sabor a mito'. La mayoría de los que conocen griego y latín, cualquiera que sea su actitud hacia las narraciones del Nuevo Testamento, coincidirá con él" (133/47).

C. S. Lewis es ciertamente un erudito de la literatura que estaría de acuerdo en que las narraciones bíblicas no son mitológicas o legendarias. Al hacer un comentario acerca del Evangelio de Juan, Lewis ataca a los críticos que piensan que ese Evangelio no es histórico:

> Si él [el crítico bíblico] me dice que algo en un Evangelio es leyenda o cuento, yo quiero saber cuántas leyendas o cuentos ha leído, cuán bien está entrenado su paladar para detectarlas por su sabor; no cuántos años ha gastado en ese Evangelio... Lea los diálogos [en Juan]: aquel con la mujer samaritana junto al pozo, o aquel que sigue a la curación del hombre que había nacido ciego. Mire sus cuadros: Jesús (si se me permite usar la palabra) garabateando con su dedo en el polvo; el inolvidable *en de nux* ["y ya era de noche"] (13:30)]. Toda mi vida he estado leyendo poemas, cuentos, literatura de ficción, leyendas y mitos. Yo sé cómo son. Sé que ninguno de ellos es como este (738/154, 155).

4. Malentendido 4: "No se puede conocer al Jesús de la historia"

"*Si acaso* uno fuera a estudiar históricamente la vida de Jesús de Nazaret, se encontraría con un hombre muy importante, no con el Hijo de Dios". Algunas veces se lo dice de esta manera: "Siguiendo el enfoque 'histórico moderno' uno nunca descubriría la resurrección".

¿Saben ustedes que eso es cierto? Permítanme explicar, antes de que salten a una conclusión. Para muchos en el día de hoy, el estudio de la historia está unido a las ideas de que Dios no existe, de que los milagros no son posibles, de que vivimos en un sistema cerrado y de que no existe lo sobrenatural. Con estos prejuicios o presuposiciones ellos comienzan su investigación de la historia en forma "crítica, abierta y honesta". Cuando ellos estudian la vida de Cristo y leen acerca de sus milagros o de la resurrección, llegan a la conclusión de que no había milagros o resurrección porque nosotros sabemos (no histórica sino filosóficamente) que Dios no existe, que vivimos en un sistema cerrado, que los milagros no son posibles y que no hay nada sobrenatural. Por lo tanto, esas cosas no pueden suceder. Lo que estas personas han hecho es que han descartado la resurrección de Cristo aun antes de comenzar una investigación histórica de la misma.

Estas presuposiciones no son tanto prejuicios históricos sino, más bien, prejuicios filosóficos. El acercamiento de ellos a la historia se basa en la "presuposición racionalista" que dice que Cristo no podría haber resucitado de entre los muertos. En lugar de comenzar con los datos históricos ellos los excluyen por la "especulación metafísica".

John W. Montgomery dice: "El hecho de la resurrección no puede ser descartado sobre bases filosóficas *a priori.* Los milagros son imposibles sólo si uno los define de esa manera; pero esa definición descarta la investigación histórica adecuada" (855/139-144).

Cito a Montgomery con amplitud sobre este asunto porque él ha estimulado mi pensamiento en cuanto a la historia. Él dice: "Kant mostró en forma concluyente que todos los argumentos y sistemas comienzan con presuposiciones; pero esto no quiere decir que todas las presuposiciones son igualmente deseables. Como lo hemos hecho nosotros, es mejor comenzar con presuposiciones de método (las cuales producirán la verdad) más bien que con presuposiciones de contenido sustantivo (las cuales asumen que ya existe un cuerpo de verdad). En nuestro mundo moderno hemos hallado que las presuposiciones de método empírico son las que cumplen mejor esta condición. Sin embargo, note que estamos operando solamente con las

presuposiciones del método científico, no con las presuposiciones racionalistas del cientificismo ('la religión de la ciencia')" (855/144).

Montgomery cita los comentarios de Huizenga en cuanto al escepticismo histórico ("De Historische Idee", en su *Verzamelde Werken*, VII [Haarlem, 1950], 134 ss.: citado en traducción en Fritz Stern [ed], *The Varieties of History* [New York: Meridian Books, 1956], p. 302). Huizenga dice:

> El argumento más fuerte en contra del escepticismo histórico... es este: la persona que duda acerca de la posibilidad de la correcta evidencia y tradición históricas no puede luego aceptar su propia evidencia, juicio, combinación e interpretación. Él no puede limitar su duda a su crítica histórica, sino que debe dejar que opere en su propia vida. Descubre en seguida que no sólo le falta evidencia conclusiva en todos los aspectos de su propia vida que había dado por sentado, sino también que no hay evidencia de ninguna clase. En pocas palabras, él se encuentra forzado a aceptar un escepticismo filosófico general junto con su escepticismo histórico. El escepticismo filosófico general es un lindo juego intelectual, pero uno no puede vivir por él (855/139, 140).

Millar Burrows, de la Universidad Yale, experto estadounidense en los Rollos del Mar Muerto, citado también por Montgomery, dice:

> Existe una clase de fe cristiana... con una representación fuerte en el día de hoy, que considera las afirmaciones de la fe cristiana como declaraciones confesionales que el individuo acepta como un miembro de la comunidad de creyentes, y que no dependen de la razón o de la evidencia. Los que sostienen esta posición no admitirán que la investigación histórica pueda tener algo que decir en cuanto a la singularidad de Cristo. Ellos muchas veces son escépticos en cuanto a la posibilidad de conocer algo en cuanto al Jesús histórico y parecen contentos con la falta de ese conocimiento. Yo no puedo compartir este punto de vista. Estoy profundamente convencido de que la revelación histórica de Dios en Jesús de Nazaret debe ser la piedra angular de cualquier creencia que es realmente cristiana. Cualquier interrogante histórico acerca del Jesús real que vivió en Palestina hace diecinueve siglos es, por ello, fundamentalmente importante (853/15, 16).

Montgomery agrega que los hechos históricos son "singulares, y la prueba de su carácter auténtico puede ser sólo el acercamiento documentario aceptado que hemos seguido aquí. Ningún historiador tiene el derecho a un sistema cerrado de causalidad porque, como ha demostrado Max Black, profesor de lógica en la Universidad Cornell, en un ensayo ["Models and Metaphors" (Ithaca: Cornell University Press, 1962), p. 16], el mismo concepto de causa es 'una noción peculiar, no sistemática y errática', y por lo tanto 'cualquier intento de afirmar una *ley universal de causalidad* probará ser inútil' " (853/76).

El historiador Ethelbert Stauffer nos brinda algunas sugerencias para nuestro acercamiento a la historia: "¿Qué hacemos [como historiadores] cuando experimentamos sorpresas que van contra todas nuestras expectativas, quizá contra todas nuestras convicciones, y aun en contra de la completa comprensión de la verdad en nuestra época? Decimos como acostumbraba hacerlo un gran historiador en circunstancias semejantes: 'Seguramente es posible'. ¿Por qué no? Para el historiador crítico nada es imposible" (853/76).

El historiador Philip Schaff agrega: "El propósito del historiador no es construir una historia a partir de nociones preconcebidas y ajustarla a su propio gusto, sino reproducirla a partir de la mejor evidencia y permitirle hablar por sí misma" (1071/175).

Robert M. Horn nos ayuda a entender los

prejuicios de la gente al acercarse a la historia:

> Para decirlo de la manera más obvia, una persona que niega la existencia de Dios no aceptará creer en lo que dice la Biblia. Un musulmán que esté convencido de que Dios no puede engendrar, no aceptará como la Palabra de Dios un libro que enseña que Cristo es el Hijo unigénito de Dios.
>
> Algunos creen que Dios no es personal, sino más bien la causa Última, el Fundamento del Ser. Ellos estarán predispuestos a rechazar la Biblia como la autorrevelación personal de Dios. La premisa de ellos es que la Biblia no puede ser la palabra personal de "YO SOY EL QUE SOY" (Éxo. 3:14). Hay otros que descartan lo sobrenatural. Ellos probablemente no creerán en un libro que enseña que Cristo resucitó de entre los muertos. Hay todavía otros que afirman que Dios no puede comunicar su verdad sin que sea distorsionada a través de seres humanos que son pecadores; por lo tanto ellos consideran que la Biblia es, por lo menos en parte, nada más que un producto humano (483/10).

Para mí, una definición básica de la historia es "un conocimiento del pasado basado en el testimonio". Alguno de inmediato dirá: "No estoy de acuerdo". Entonces yo les pregunto: "¿Usted cree que Lincoln vivió y que fue presidente de los Estados Unidos de América?". "Sí", es la respuesta acostumbrada. Sin embargo, nadie con quien he hablado ha visto u observado personalmente a Lincoln. La única manera en que alguien lo conoce es por testimonio: físico, verbal y escrito.

Cuidado: cuando usted brinda esta definición de la historia, tiene que determinar la confiabilidad de sus testigos, un tema que trataremos más adelante en este libro.

5. Malentendido 5: "Los creyentes comprensivos deben aceptar otros enfoques religiosos"

"Parece que ustedes los cristianos creen que su manera es la única manera y que todos los otros enfoques están equivocados. ¿Cuán intolerantes pueden ser ustedes? ¿Por qué no pueden aceptar a otras personas y lo que ellas creen como también verdadero?".

Estas críticas reflejan los enfoques de una nueva definición de la palabra "tolerancia". El *Diccionario de la Lengua Española* define "tolerancia" como "respeto o consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque sean diferentes a las nuestras". El apóstol Pablo expresó este concepto cuando dijo: "[el amor] todo lo soporta" (1 Cor. 13:7).

Pero en el día de hoy existe una nueva definición de tolerancia que sistemáticamente se ha introducido clandestinamente en la mente de todos. Como un ejemplo, Thomas A. Helmbock, vicepresidente ejecutivo de la fraternidad universitaria Lambda Chi Alpha, afirma: "La definición de la nueva... tolerancia es que las creencias individuales de cada persona, su estilo de vida y la percepción de las diferentes verdades son iguales... Sus creencias y las mías son iguales, y toda verdad es relativa".

Este malentendido asume que la verdad es inclusiva, que junta bajo sus alas afirmaciones que se oponen la una a la otra. Sin embargo, el hecho es que toda verdad es exclusiva —por lo menos hasta cierto punto—, porque debe excluir como falso aquello que no es cierto.

Por ejemplo, es cierto que Washington D.C. es la capital de los Estados Unidos de América. Esto quiere decir que ninguna otra ciudad en los Estados Unidos es la capital de ese país. De hecho, no hay ninguna otra ciudad en el planeta Tierra o en ningún otro lugar en el universo que pueda reclamar legítimamente que es la capital de los Estados Unidos. Una ciudad y sólo una llena las condiciones, y esa es Washington.

El hecho simple de que sólo una ciudad es la capital de los Estados Unidos no significa que las personas que afirman esa verdad

sean intolerantes. A ellas les pueden gustar muchas otras ciudades y aun pueden vivir en diferentes ciudades. Esas personas pueden vivir en países diferentes y preferir su país a los Estados Unidos de América. El aceptar la verdad exclusiva acerca de Washington D.C. no convierte a una persona en tolerante o intolerante; sólo hace que él o ella esté en lo correcto acerca de cuál es la capital de los Estados Unidos de América.

Lo mismo es cierto en cuanto al cristianismo. Si las afirmaciones de la fe cristiana son verdaderas —y mucha gente las acepta como verdaderas— esas personas no son más intolerantes por su creencia que aquellos que aceptan que Washington es la capital de los Estados Unidos de América. Ellos están en lo cierto o están equivocados en cuanto a cómo Dios se ha revelado en el mundo. Si están en lo cierto, entonces no hay realmente otro camino hacia Dios sino por medio de Cristo. Si están equivocados, entonces el cristianismo es falso. La cuestión en cuanto a la tolerancia no es el tema; la cuestión de la *verdad* sí lo es.

El concepto errado en cuanto a la intolerancia asume que una persona debe siempre mantener abiertas sus opciones, aun cuando la evidencia reduce las opciones a una sola. ¿Por qué debemos hacer esto? Claramente parece algo irrazonable, como lo afirman los apologistas Norman Geisler y Ron Brooks:

> Ciertamente, es bueno admitir la posibilidad de que uno pueda estar equivocado; nunca es bueno mantener una posición sin que importe lo que la evidencia señale en contra. También, uno nunca debe tomar una decisión firme sin examinar toda la evidencia sin prejuicios... ¿Pero hemos de permanecer aún con la mente abierta cuando toda la razón dice que sólo puede haber una conclusión? Ese es el mismo error que tener la mente cerrada... ¿Qué pasa si el criterio absoluto es verdadero? ¿No es la apertura tomada como absoluta? A largo alcance, la apertura no puede realmente ser verdadera a menos que esté abierta a algunos absolutos reales que no pueden ser negados. La mente abierta no debe confundirse con la mente vacía. Uno no debería permanecer abierto a una segunda alternativa cuando sólo una puede ser verdadera (441/259).

La realmente intolerante y de mente cerrada es la persona que se niega a creer al enfrentar la evidencia fuerte que apoya al cristianismo.

6. Malentendido 6: "Yo tengo un problema intelectual"

El rechazo de Cristo a menudo no es tanto de la "mente" sino de la "voluntad"; no es tanto "yo no puedo" sino "yo no quiero".

Me he encontrado con muchas personas con excusas intelectuales, pero pocas (si bien algunas) con problemas intelectuales. Las excusas pueden cubrir una multitud de razones. Yo respeto mucho a aquel que se ha tomado el tiempo para investigar las afirmaciones de Cristo y llega a la conclusión de que simplemente no puede creer. Tengo simpatía hacia la persona que sabe por qué no cree (por los hechos y la historia), porque yo sé por qué creo (por los hechos y la historia). Esto me brinda un terreno común (aunque las conclusiones son diferentes).

He hallado que la mayoría de la gente rechaza a Cristo por una o más de las siguientes razones:

1. Ignorancia: Romanos 1:18-23 (a menudo autoimpuesta); Mateo 22:29.
2. Orgullo: Juan 5:40-44.
3. Asuntos morales: Juan 3:19, 20.

Cierta vez aconsejé a una persona que estaba hastiada con el cristianismo porque ella creía que no era histórico y no tenía un fundamento en los hechos. Esta mujer había convencido a todos de que había investigado, y como resultado de sus estudios universita-

rios había encontrado profundos problemas intelectuales. Uno tras otro habían fracasado en persuadirla acerca de la verdad en cuanto a Cristo porque se acercaban a ella intelectualmente para responder a sus muchas acusaciones.

Yo la escuché y luego le formulé varias preguntas. Después de una media hora, ella admitió que había engañado a todos, y que había desarrollado aquellas dudas intelectuales como una manera de excusar su vida moral.

Es necesario responder al problema básico o la verdadera pregunta, no el desvío superficial que a menudo se muestra por sí solo.

Un estudiante en una universidad de Nueva Inglaterra dijo que él tenía un problema intelectual con el cristianismo; debido a ello simplemente no podía aceptar a Cristo como Salvador. ¿Por qué no puedes creer?", le pregunté. Él respondió: "El Nuevo Testamento no es confiable". Entonces le dije: "Si yo te demostrara que el Nuevo Testamento es una de las piezas de literatura de la antigüedad más confiables, ¿entonces creerías?". Él replicó: "¡No!". "Tú no tienes un problema con tu mente, sino con tu voluntad", le contesté.

Un estudiante de nivel superior en la misma universidad, después de una conferencia sobre: "La resurrección: ¿fraude o historia?", me bombardeó con preguntas entremezcladas con acusaciones (posteriormente supe que él había hecho esto con la mayoría de los oradores cristianos). Finalmente, después de 45 minutos de diálogo, le dije: "Si te probara más allá de una sombra de duda que Cristo fue resucitado de entre los muertos y que es el Hijo de Dios, ¿considerarías el creer en él?". La respuesta inmediata y enfática fue "¡No!".

Michael Green cita a Aldoux Huxley, el ateo, quien ha destruido la creencia de muchos y ha sido alabado como alguien con un gran intelecto. Huxley admite sus propios prejuicios (*Ends and Means*, pp. 270 ss.) cuando dice:

> Yo tenía motivos para no querer que el mundo tuviera algún significado; en consecuencia, asumía que no tenía ninguno, y podía sin dificultad encontrar razones satisfactorias para esta presuposición. El filósofo que no encuentra significado en el mundo no está preocupado exclusivamente con un problema en la metafísica pura; está preocupado también en probar que no hay una razón válida por la cual él no pueda personalmente hacer lo que quiera, o por la cual sus amigos no deban tomar el poder político y gobernar en la manera que encuentren más ventajosa para ellos mismos... Para mí mismo, la filosofía de la falta de significado fue esencialmente un instrumento de liberación, sexual y política (483/36).

Bertrand Russell es un ejemplo de un ateo inteligente que no hizo un examen cuidadoso de la evidencia en favor del cristianismo. En su ensayo *Why I Am Not a Christian* (Por qué no soy cristiano), es obvio que él no ha considerado aún la evidencia de y en favor de la resurrección de Jesús; sus comentarios arrojan dudas en cuanto a si alguna vez ha siquiera dado un vistazo al Nuevo Testamento. Parece incongruente que una persona no considere la resurrección en

Yo tenía motivos para no querer que el mundo tuviera algún significado; en consecuencia, asumía que no tenía ninguno, y podía sin dificultad encontrar razones satisfactorias para esta presuposición. El filósofo que no encuentra significado en el mundo no está preocupado exclusivamente con un problema en la metafísica pura; está preocupado también en probar que no hay una razón válida por la cual él no pueda personalmente hacer lo que quiera, o por la cual sus amigos no deban tomar el poder político y gobernar en la manera que encuentren más ventajosa para ellos mismos... Para mí mismo, la filosofía de la falta de significado fue esencialmente un instrumento de liberación, sexual y política.

ALDOUS HUXLEY, UN ATEO

gran detalle dado que es el fundamento del cristianismo (483/36).

Jesús dijo: "Si alguien quiere hacer su voluntad, conocerá si mi doctrina proviene de Dios o si yo hablo por mi propia cuenta" (Juan 7:17).

Si cualquier persona se acerca a las afirmaciones de Jesucristo queriendo saber si son ciertas, dispuesto a seguir sus enseñanzas si estas son verdaderas, él o ella lo sabrá. Pero no es posible acercarse a Jesús sin la disposición de aceptar y esperar descubrirlo.

Pascal, el filósofo francés, escribe: "La evidencia en favor de la existencia de Dios y su don es más que convincente, pero aquellos que insisten en que no lo necesitan siempre encontrarán maneras de desestimar la oferta" (950).

MUNDOS EN CONFLICTO

Como se ha ilustrado ampliamente en el punto anterior, será necesario que honestamente consideremos las excusas que uno puede tener, a fin de afirmar con más seguridad la evidencia en favor de la fe cristiana. Dado que muchas personas hoy en día provienen de una escuela de pensamiento muy cambiada de aquella de hace 20 años cuando este libro fue revisado por última vez, he incluido una nueva sección de material que examina varios enfoques en cuanto al mundo. Estudie estos enfoques en forma muy cuidadosa. Le ayudarán a entender la dificultad que tiene la gente que está atrapada en esos enfoques para entender lo que parece, por un razonamiento objetivo, ser evidencia irrefutable. Para una consideración con más detalle de estos temas, vea la sección agregada a este libro, *Cuarta parte: La verdad o las consecuencias.*

1. El mundo posmoderno

Hay una tendencia actual en la filosofía, que sigue al filósofo francés Jacques Derrida, y que se llama deconstruccionismo o posmodernismo. Este enfoque enfatiza la relatividad de todo significado y verdad, y niega los primeros principios —es decir, las verdades aceptadas comúnmente (p. ej., "yo existo")— que constituyen el punto de partida para toda investigación filosófica. Aunque sus afirmaciones pueden sonar confusas para aquellos que no tienen entrenamiento filosófico, su resultado práctico literalmente ha dominado el pensamiento de la mayoría de la gente de la actualidad. El resultado es una manera completamente relativista de pensar en cuanto a la verdad: no hay verdades absolutas, sólo verdades que son relevantes para cada individuo.

"El cristianismo puede ser verdad para usted pero no es verdad para mí". Este es el malentendido del relativismo, un componente central del posmodernismo. Presupone que el cristianismo puede ser verdad para algunas personas, en algunos lugares y en algunos tiempos; pero no es verdad para todas las personas, en todos los lugares y en todos los tiempos. Es relativamente verdadero, pero no absoluta o universalmente verdadero.

Carl Henry muestra que las semillas para el posmodernismo fueron sembradas en la modernidad: "La Era moderna buscó librar a la humanidad del... destino o existencia en un universo ordenado por Dios. La ciencia secular prometía una nueva libertad para la humanidad y el progreso para el planeta. El orden intelectual del mundo fue reubicado en el razonamiento humano" (557 citado en 299/36).

El razonamiento humano de esa forma reemplazó a la confianza en Dios en la Era Moderna. En la Era Posmoderna hay un rechazo de la necesidad de estar encadenado aun a la razón y las responsabilidades que resultan de ella.

El posmodernismo rechaza la idea de que las creencias pueden reflejar adecuadamente la realidad. Henry observa: "La premisa epistemológica compartida por todos los pos-

modernistas es su rechazo del fundamentalismo, la creencia de que el conocimiento consiste de conjuntos de creencias que descansan en forma segura sobre aun otro conjunto de creencias, y que el todo está sostenido por creencias fundacionales irreversibles" (557 citado en 299/42).

Grenz resume: "Los posmodernistas concluyen en que todos los intentos por describir un centro objetivo y unificador —un único mundo real— detrás del flujo de la experiencia está destinado a la ruina. Al final ellos producen sólo creaciones ficticias de la mente humana. Al separar la explicación humana de la noción de un mundo objetivo que lo sustenta, la crítica posmoderna del modernismo nos separa de las cosas y nos deja sólo con palabras" (489/83, 84).

McCallum resume la posición posmoderna:

> ¿Pero cómo podemos saber si las imágenes que nuestros sentidos traen a nuestra mente coinciden genuinamente con la realidad fuera de nuestra mente? En última instancia, la única manera de estar seguro sería estar fuera de uno mismo para poder comparar nuestra imagen mental con el mundo real. Pero dado que eso no es posible, no tenemos manera de saber si la correspondencia es cierta. Somos dejados con el escepticismo.
>
> Esta es una razón por la cual los posmodernistas afirman que no existe la "objetividad" empírica. Ellos levantan el problema de la representación, cómo percibimos la realidad, y si nuestras percepciones reflejan con certeza el mundo externo. Los posmodernistas dicen que no. Ellos indican que personas diferentes ven la misma cosa en maneras diferentes (802/36).

Por ejemplo, ellos dirían que no podemos saber cómo era realmente Jesús, que sólo podemos construirlo a partir de nuestro propio lenguaje. Grenz agrega: "Los pensadores posmodernistas... afirman que nosotros no encontramos un mundo que 'está allí' sino más bien que construimos el mundo usando conceptos que traemos a él. Dicen que nosotros no tenemos un punto fijo de ventaja más allá de nuestra propia estructuración del mundo, desde la cual podamos obtener un enfoque del mundo puramente objetivo de cualquier realidad que pudiera estar allí" (489/41).

Rorty afirma: "Para el posmodernista, las declaraciones verdaderas no son verdaderas porque se correspondan con la realidad; por eso no es necesario preocuparse en cuanto a en qué clase de realidad, si es que existe una, se corresponde una declaración dada. No hay necesidad de preocuparse acerca de qué es lo que la 'hace' verdadera" (1042/xvi).

Peter Kreeft y Ronald K. Tacelli, del "Boston College", responden: "La verdad significa que hay correspondencia entre lo que usted sabe o dice y lo que realmente es. Verdad significa 'decirlo como es' ". Luego continúan: "Todas las teorías en cuanto a la verdad, una vez que se las expresa en forma clara y simple, presuponen la noción de la verdad de sentido común, la cual está entronizada en la sabiduría del lenguaje y en la tradición del uso, es decir la correspondencia (o identidad). Porque cada teoría afirma que es realmente cierta, es decir, que corresponde con la realidad, y que las otras teorías son realmente falsas, es decir, que no se corresponden con la realidad" (688/365, 366).

McCallum concluye: "De esta manera, afirman los posmodernistas, no hay manera de saber si las leyes del lenguaje y las leyes que gobiernan la realidad son las mismas. El posmodernismo nos deja con un escepticismo que lo impregna todo, encerrado en lo que ellos llaman la prisión del lenguaje. La realidad se define o construye por medio de la cultura y el lenguaje, no se descubre por medio de la razón o la observación" (802/40, 41).

Henry dice en resumen: "Se afirma que los textos son intrínsecamente incapaces de transmitir la verdad acerca de alguna realidad objetiva. El significado que brinda un intér-

prete es tan válido como el de otro, a pesar de lo incompatibles que puedan ser. No hay un significado original o final del texto, no hay una manera única de interpretar la Biblia o cualquier otro texto" (citado en 299/36).

Rorty llega a esta conclusión: "Los pragmatistas nos dicen que, al final, lo que importa es nuestra lealtad a otros seres humanos que están unidos en contra de la oscuridad, no nuestra esperanza de alcanzar la verdad" (1042/166).

Grenz resume: "El enfoque del mundo del posmodernismo opera con una comprensión de la verdad basada en la comunidad. Afirma que cualquier cosa que aceptamos como verdad y aun la manera en que entendemos la verdad dependen de la comunidad en la cual participamos. Además, y en forma más radical, el enfoque posmoderno afirma que esta relatividad se extiende más allá de nuestras percepciones de la verdad a su esencia: no hay verdad absoluta. Más bien, la verdad es relativa a la comunidad en la cual participamos" (489/8).

¡Nos asusta este punto de vista, especialmente si usted piensa en lo que la comunidad de la Alemania nazi definía como verdadero!

Norman Geisler muestra la implicación práctica de la lógica posmodernista: "Significaría que Billy Graham está diciendo la verdad cuando afirma que Dios existe, y que Madalyn Murray O'Hare estaría también en lo cierto cuando dice que Dios no existe. Pero esas dos afirmaciones no pueden ser las dos verdaderas. Si una es verdadera la otra es falsa. Puesto que agotan las únicas posibilidades, una de ellas debe ser cierta" (423/745).

Geisler continúa con su argumento: "Si la verdad es relativa, entonces nadie está nunca equivocado, aun cuando lo esté. En tanto como algo es cierto para mí, entonces estoy en lo correcto aun cuando estoy equivocado. El inconveniente es que tampoco puedo aprender nada, porque el aprendizaje se mueve desde una creencia falsa a una verdadera; es decir, desde una creencia absolutamente falsa a una absolutamente verdadera" (423/745).

Ellos son profundamente hostiles al pensamiento de cualquier cosa que en cualquier sentido establezca juicio sobre ellos. La idea hacia la cual ellos son más hostiles es, por supuesto, la idea de que haya un Dios. Pero ellos son casi tan hostiles como la idea de que haya un universo objetivo al que no le importa lo que ellos piensen y podría hacer falsas sus ideas más apreciadas sin ni siquiera consultarles.

PETER VAN INWAGEN
AUTOR DE *METAPHYSICS* (METAFÍSICA)

Kreeft y Tacelli comentan sobre la popularidad de esta clase de pensamiento: "Quizá el origen principal del subjetivismo en el día de hoy, por lo menos en los Estados Unidos de América, es el deseo de ser aceptado, de estar 'en la onda', de ir de acuerdo con la moda, de ser de avanzada, de estar entre 'los que saben', en lugar de ser 'retrógrado', 'anticuado' o 'fuera de onda'. Todos aprendemos esto cuando somos niños —ser avergonzado es el principal temor de un adolescente—, pero cuando llegamos a adultos lo disfrazamos en maneras más sofisticadas o eruditas" (688/381).

De acuerdo con Kreeft y Tacelli, otra fuente del subjetivismo "es el temor al cambio radical; es decir, el temor a la conversión, al 'nacer de nuevo', a consagrar la vida y la voluntad de uno a la voluntad de Dios. El subjetivismo es mucho más confortable, como una matriz o un sueño, o una fantasía narcisista" (688/381).

Van Inwagen reflexiona sobre el hecho confuso de que algunas personas niegan la objetividad de la verdad:

> Lo más interesante acerca de la verdad objetiva es que hay gente que niega que esto exista. Uno se puede preguntar cómo es que alguien pueda negar que existe algo como la verdad objetiva. Para ciertas personas, estoy casi se-

> guro, la explicación es algo como lo siguiente. Ellos son profundamente hostiles al pensamiento de cualquier cosa que en cualquier sentido establezca juicio sobre ellos. La idea hacia la cual ellos son más hostiles es, por supuesto, la idea de que haya un Dios. Pero ellos son casi tan hostiles como la idea de que haya un universo objetivo al que no le importa lo que ellos piensen y podría hacer falsas sus ideas más apreciadas sin ni siquiera consultarles (1237/59).

Las afirmaciones del cristianismo se levantan en una notable claridad y contraste con el confuso mundo del lenguaje posmoderno. Jesús no dejó ninguna duda de que él es la única solución para el ser humano, su única esperanza de reconciliación con Dios. Jesús dijo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí" (Juan 14:6). Y la iglesia no pasó por alto las implicaciones de las palabras de Jesús. Cuando los líderes religiosos del judaísmo presionaron al apóstol Pedro para que explicara sus acciones, él les dijo sin dudar: "Sea conocido a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel, que ha sido en el nombre de Jesucristo de Nazaret, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos. Por Jesús este hombre está de pie sano en vuestra presencia. Él es la piedra rechazada por vosotros los edificadores, la cual ha llegado a ser cabeza del ángulo. Y en ningún otro hay salvación, porque no hay otro nombre debajo del cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos" (Hech. 4:10-12).

Cuando evaluamos las afirmaciones del cristianismo emerge una elección clara. Jesucristo es la respuesta para todos los pueblos, en todas las épocas y en todos los lugares, o él no es la respuesta para nadie, en ninguna época y en ningún lugar. Si Jesucristo es sólo una muleta psicológica para algunos, esto no lo convierte en el objeto necesario de la fe de todo el mundo. A la inversa, si Jesús es Señor y Dios, entonces este hecho no cesa de ser cierto simplemente porque alguien decide no creerlo.

Peter van Inwagen explica que "las creencias y las afirmaciones están relacionadas con el mundo en la misma forma que un mapa está relacionado con el territorio: depende del mapa que el territorio aparezca en forma correcta; si el mapa no presenta el territorio correctamente, es la falta del mapa y no del territorio" (1237/56).

En una aplicación de la vida real, van Inwagen agrega: "Si tu amigo Alfredo responde a algo que has dicho con las palabras: 'Eso puede ser cierto para ti pero no lo es para mí', sus palabras pueden sólo ser consideradas como una manera engañosa de decir: 'Eso puede que sea lo que tú piensas, pero no es lo que yo pienso' " (1237/56, 57).

Además, según Mortimer J. Adler, declaraciones como "Eso puede haber sido cierto en la Edad Media, pero ya no lo es" o "Eso pudo haber sido cierto para los pueblos primitivos, pero no lo es para nosotros", están basadas en dos tipos de confusiones. Algunas veces se confunde a la verdad con lo que una mayoría de la gente, en un tiempo o lugar en particular, piensa que es verdadero, como en el siguiente ejemplo: "Una porción de la raza humana hace algunos siglos sostenía como cierto que la tierra era plana. Esa falsa opinión ahora ha sido generalmente repudiada. Esto no debe interpretarse como queriendo decir que la verdad objetiva ha cambiado, que aquello que era verdadero ahora no lo es más. Lo que ha cambiado no es la verdad del asunto sino la prevalencia de

> Nosotros no convertimos a las declaraciones en verdaderas o falsas por afirmarlas o negarlas. Ellas tienen verdad o falsedad sin considerar lo que nosotros pensamos, cuáles opiniones sostengamos o cuáles juicios hagamos
>
> —MORTIMER J. ADLER

una opinión que ha dejado de ser popular". Una segunda clase de confusión resulta de cuando se ignora el contexto espacial o temporal de una declaración: "La población de un país cambia con el paso del tiempo, pero una declaración en cuanto a la cantidad de población en un momento dado sigue siendo cierta cuando, en una época posterior, esta ha aumentado. La presencia de la fecha en una declaración acerca de la población de los Estados Unidos de América en determinado año hace que la declaración permanezca como verdadera para siempre, si es que era cierta en el primer momento" (5/43).

Aun el agnóstico Bertrand Russell dice que la verdad no es algo relativo a nuestras mentes: "Se verá que las mentes no crean la verdad o la falsedad. Lo que ellas crean es creencias, pero una vez que las creencias han sido creadas, la mente no puede convertirlas en verdaderas o falsas, salvo en el caso especial en que tengan que ver con el futuro que está dentro del poder de la persona que cree, como por ejemplo subir a un tren. Lo que convierte a una creencia en verdadera es un hecho, y ese hecho (salvo en casos excepcionales) en ningún caso involucra la mente de la persona que tiene la creencia" (1055/129, 130).

"La verdad o falsedad en una declaración", continúa Adler, "se deriva de su relación con los hechos que se pueden descubrir, no de su relación con los juicios que emiten los seres humanos. Yo puedo afirmar como cierta una declaración que de hecho es falsa. Usted puede negar como falsa una declaración que de hecho es verdadera. Mi afirmación y su negación no alteran ni afectan en ninguna manera la verdad o la falsedad de la declaración que usted y yo hemos juzgado erróneamente. Nosotros no convertimos a las declaraciones en verdaderas o falsas por afirmarlas o negarlas. Ellas tienen verdad o falsedad sin considerar lo que nosotros pensamos, cuáles opiniones sostengamos o cuáles juicios hagamos" (5/41).

El doctor William Lane Craig dice en cuanto al posmodernismo: "Afirmar que 'la verdad es que no existe verdad' es tanto una autocontradicción como algo arbitrario. Porque si esta declaración es verdadera, no es verdadera, porque no hay verdad. El así llamado deconstruccionismo de esa forma no puede ser detenido de destruirse a sí mismo. Además, no hay razón tampoco para adoptar la postura posmoderna más bien que, digamos, la posición del capitalismo occidental, el chauvinismo masculino, el racismo de los blancos, y así podríamos seguir. El posmodernismo no tiene más verdad en sí mismo que esas otras perspectivas" (257 citado en 975/82).

El aspecto que destaca Craig muestra el peligro del pensamiento posmoderno. Cuando no existe la verdad objetiva, entonces no hay nada que sea malo. Aquello que la mayoría de la gente considera como aborrecible (p. ej., el asesinato, el robo y, en el pasado, la mentira) ahora debe ser aceptado porque es aceptable para algunos.

James Sire descubre otra inconsistencia del posmodernismo: "Aunque los ultramodernistas (posmodernistas) deben decir que ellos nunca encontraron una narración que no les gustara, es claro que ellos la han encontrado. Los fundamentalistas cristianos y las narraciones evangélicas son frecuentemente rechazados por su exclusividad" (1106 citado en 975/120).

McCallum dice:

> Los posmodernistas han dicho que puesto que no podemos estar fuera de nosotros mismos para comparar las imágenes mentales con la realidad, estamos forzados a rechazar la idea de que podemos conocer la realidad en una manera objetiva. Responderíamos, por el contrario, que nuestros juicios acerca del mundo, aunque no infaliblemente ciertos, están abiertos a revisión por la investigación posterior. Simplemente el hecho de que nos falte certeza absoluta en cuanto al mundo externo no significa necesariamente que no

> podamos conocer algo acerca de lo que existe aparte de nosotros. Nosotros no tenemos que revolcarnos en el escepticismo posmoderno.
>
> El éxito de la tecnología científica es un argumento fuerte de que nuestras percepciones del mundo son relativamente ciertas. Logros incontables prueban la confiabilidad del conocimiento humano (802/52).

Por ejemplo, los cálculos de los matemáticos para determinar cuáles eran las órbitas, las trayectorias y las aceleraciones que se necesitarían para hacer alunizar a un hombre probaron ser ciertas. ¡Ciertamente Neil Armstrong puso sus pies en la luna!

Una persona no podría funcionar ni vivir mucho tiempo si actuara consistentemente como si la verdad fuera un asunto de perspectiva más bien que de realidad objetiva. A él rebotarían los cheques si su cuenta bancaria sólo "para él" tuviera dinero, bebería veneno si "para él" fuera limonada, caería en el hielo delgado si "para él fuera grueso", o sería atropellado por el autobús si "para él" no se estuviera moviendo. Para una persona que quiere funcionar efectivamente en el mundo, la correspondencia objetiva de la verdad con la realidad *debe importar* en algún sentido.

Aun más peligrosos para la humanidad son aquellos que viven por un criterio perceptivo de la verdad que sólo se interesa en sus actividades morales.

Finalmente, si el posmodernismo es verdadero, entonces el matrimonio es imposible. Significa que un hombre no tiene que realmente escuchar y entender lo que su esposa le está diciendo. Él puede poner su propio significado a las palabras de ella. Y eso, como la mayoría de los hombres han descubierto a lo largo de los años, los mete en muchas dificultades.

2. El mundo místico oriental

Puesto que la mayoría de los místicos niegan un enfoque dualista del mundo, tal como lo bueno contra lo malo o la verdad contra el error, la evidencia en favor de la fe de uno no es importante para el místico. El peligro de un enfoque místico oriental, entonces, es que se evita la información que conduce a una persona a un conocimiento verdadero de Dios.

El budismo zen es una de las formas más populares del misticismo oriental en los Estados Unidos de América y también en otros países del mundo.

Norm Anderson define así el misticismo: "En términos generales [el misticismo] representa la creencia de que el conocimiento directo de Dios, la verdad espiritual o la realidad última, se alcanza por medio de la intuición o el discernimiento inmediatos, y en una manera diferente de la percepción sensorial ordinaria o por el uso del razonamiento lógico" (46/37).

Anderson nos relata cómo el budista zen alcanza el conocimiento de la realidad última: "Los budistas zen creen que por medio de una autodisciplina rigurosa y de un método de meditación seguido estrictamente ellos pueden alcanzar *satori*, palabra japonesa para 'iluminación' —sea esta repentina, como enseñan algunos, o gradual, como enseñan otros—, por medio de una percepción que es empírica más bien que intelectual" (46/88).

D. T. Suzuki declara llanamente: "El zen no sigue la rutina del razonamiento, y no le preocupa contradecirse a sí mismo o ser inconsistente" (1176/94). Él también afirma: "El zen decididamente no es un sistema fundado sobre la lógica y el análisis. Es la antípoda de la lógica, por la cual yo quiero decir el modo dualístico de pensamiento" (1175/38).

Suzuki define *satori* como algo completamente diferente del conocimiento racional: "*Satori* se puede definir como una mirada intuitiva a la naturaleza de las cosas en contraposición con la comprensión analítica o lógica de las mismas" (1172/230).

Como resultado, los budistas zen y otros místicos en general evitan el uso de la lógica.

El filósofo William Lane Craig examina varios problemas lógicos con las afirmaciones del misticismo:

> Bajo la influencia del misticismo oriental hay mucha gente hoy en día que niega que la consistencia sistemática sea una prueba para la verdad. Ellos afirman que la realidad es últimamente ilógica o que las contradicciones lógicas se correspondan con la realidad. Ellos afirman, en pensamiento oriental, que el Absoluto o Dios o lo Real trasciende las categorías lógicas del pensamiento humano. Ellos pueden interpretar la demanda por consistencia lógica como una pieza del imperialismo occidental que debe ser rechazada, junto con otros vestigios del colonialismo... Yo estoy inclinado a decir francamente que esas posturas son locas y no inteligentes. Decir que Dios es bueno y no bueno en el mismo sentido o que Dios ni existe ni no existe es simplemente incomprensible para mí. En nuestra era políticamente correcta, hay una tendencia a difamar todo lo que es occidental y exaltar las formas del pensamiento oriental, como por lo menos igualmente válidas si no superiores a las maneras occidentales de pensar. Afirmar que el pensamiento oriental es seriamente deficiente en hacer esas afirmaciones es ser una especie de intolerante epistemológico, limitado por la estrechez de la mente occidental cortada por la lógica (257 citado en 975/78-81).

Si alguien tiene dificultades en aceptar las leyes de la lógica esa persona tendrá problemas con la evidencia presentada en este libro. Esa evidencia lleva a la conclusión, por ejemplo, de que Jesús fue resucitado en forma corporal de la tumba o que no lo fue. Hay una elección. No es posible tener el razonamiento de *ambos/y* sobre la pregunta de si Jesús fue resucitado de entre los muertos o no.

Ravi Zacharias cuenta un relato que ilumina la inutilidad de la línea de argumento *ambos/y* de los místicos orientales:

> Mientras el profesor se ponía elocuente y exponía sobre la ley de la no contradicción, él llegó finalmente a su conclusión: "Esta lógica [*uno/otro*] es una manera occidental de considerar la realidad. El verdadero problema es que ustedes están buscando... contradicción como un occidental, cuando deberían acercarse al tema como un oriental. La manera oriental de considerar la realidad es *ambos/y*".
>
> Después de trabajar en estas dos ideas de *uno/otro* y de *ambos/y* por cierto tiempo... yo finalmente pregunté si podía interrumpir su proceso de pensamiento sin puntos para destacar y formular una pregunta... Le dije: "Señor, ¿me está usted diciendo que cuando estoy estudiando el hinduísmo yo *debo usar* el sistema de lógica *ambos/y* o nada más?".
>
> Se produjo un silencio absoluto por un tiempo que parecía una eternidad. Yo repetí mi pregunta: "¿Me está usted diciendo que cuando estoy estudiando el hinduísmo yo *debo usar* la lógica de *ambos/y* o nada más? ¿Lo he entendido bien?".
>
> Él echó su cabeza hacia atrás y dijo: "El *ambos/y* parece emerger, ¿no es así?".
>
> "Así es, emerge", le dije. "Y en realidad, aun en la India, miramos hacia ambos lados antes de cruzar la calle: es el autobús o yo, no ambos".
>
> ¿Puede ver el error que él estaba cometiendo? Él estaba usando la lógica *uno/otro* a fin de probar la de *ambos/y*. Cuanto más usted trata de martillar la ley de la no contradicción, más lo martillará a usted (1347/129).

Zacharias señala también algo que muchos no reconocen en cuanto a la filosofía oriental: "El método de enseñanza completo de Shankara, el más grande de los filósofos hindúes, era bastante socrático. Él debatía las ideas no en el modo dialéctico *ambos/y,* sino en el modo no contradictorio *uno/otro.* Él desafiaría a sus adversarios a probar que estaba equivocado; y si no, que ellos se rindieran a su enfoque. El punto, entonces, no es si usamos una lógica oriental u occidental. Usamos la lógica que mejor refleje la realidad; y la ley de la no contradicción está implicada implícita o explícitamente tanto por el Oriente como por el Occidente" (1347/130).

Ronald Nash agrega: "La ley de la no contradicción no es simplemente una ley del pensamiento. Es una ley del pensamiento porque es primeramente una ley del ser. Ni es la ley algo que se pueda tomar o dejar. La negación de la ley de la no contradicción conduce al absurdo. Es imposible negar las leyes de la lógica en una manera significativa. Si se niega la ley de la no contradicción, entonces nada tiene significado. Si las leyes de la lógica no significan primero lo que ellas dicen, nada más puede tener significado, incluyendo la negación de las leyes" (890/84).

El testimonio del ex hindú Rabindranath Maharaj ilustra el dilema que enfrenta cualquiera que adopta el misticismo panteísta del Oriente:

> Mi religión tenía una teoría hermosa, pero yo estaba teniendo serias dificultades en aplicarla en la vida de todos los días. No era sólo un asunto de mis cinco sentidos contra mis visiones internas; era un asunto también de la razón... Si había sólo una Realidad, entonces Brahman era malo tanto como bueno, muerte como vida, odio como amor. Eso hacía que nada tuviera significado, que la vida fuera un absurdo... Parecía irrazonable; pero se me recordó que no podía confiar en la razón, que era parte de una ilusión. Si la razón era también *maya* —como enseñaban las vedas—, ¿cómo entonces podía yo confiar en cualquier concepto, incluyendo la idea de que todo era *maya* y que sólo Brahman era real? ¿Cómo podía estar seguro de que la bendición que yo buscaba no era también una ilusión, si no podía confiar en ninguna de mis percepciones o razonamientos? (768/104).

Norman Geisler formula esta pregunta punzante: "Cuando cruzamos una calle muy transitada y vemos tres líneas de tránsito que vienen hacia nosotros, ¿deberíamos siquiera preocuparnos si simplemente son una ilusión? Efectivamente, ¿deberíamos siquiera preocuparnos de mirar por si vienen autos cuando cruzamos la calle si es que nosotros, el tránsito y la calle realmente no existen? Si los panteístas vivieran realmente su panteísmo en forma consistente, ¿quedaría algún panteísta en el mundo?" (448/102).

Francis Schaeffer cuenta un relato que ilustra la imposibilidad de la negación del dualismo lógico:

> Cierto día yo estaba conversando con un grupo de gente en el cuarto de un joven sudafricano en la Universidad de Cambridge. Entre otros estaba allí un joven de la India que era de trasfondo *sikh* pero de religión hindú. Él comenzó a hablar muy fuerte en contra del cristianismo pero no comprendía ciertamente los problemas con sus propias creencias. De modo que le dije: "¿Estoy en lo cierto si digo que basados en su sistema, la crueldad y la no crueldad son últimamente iguales, que no hay diferencia intrínseca entre ellas?". Él estuvo de acuerdo. El estudiante en cuyo cuarto estábamos reunidos, quien había entendido claramente las implicaciones de lo que el *sikh* había admitido, tomó un recipiente con el agua hirviendo con la cual estaba a punto de preparar el té, y permaneció con ella humeando sobre la cabeza del hindú. El hombre miró hacia arriba y le preguntó al estudiante qué estaba haciendo. Aquel le respondió, con una determinación fría pero amable: "No hay diferencia entre crueldad y no crueldad". En seguida el hindú salió de allí hacia la noche (1069/1:110).

3. El mundo ateo

La palabra "ateísmo" proviene de dos términos griegos: *a* quiere decir "no" y *theos* quiere decir "Dios". Un ateo, entonces, es uno que afirma que no hay Dios, la cual es una proposición muy difícil de defender. Un ateo, para estar consecuentemente seguro de que su creencia es cierta, debe también reclamar ser omnisciente, porque siempre existe la posibilidad de la existencia de Dios fuera de su conocimiento. Considerando el hecho de que la mayoría de la gente afirmará que sólo posee una fracción infinitamente pequeña

de todo el conocimiento del universo, las posibilidades para la existencia de Dios fuera del conocimiento que uno tiene son sumamente altas.

Muchas de las personas con las que me reúno nunca habían oído, y mucho menos considerado, la mayoría de la evidencia que se presenta en estas notas. Yo tampoco la conocía hasta que me preparé para refutar el cristianismo. Esta es la razón por la cual he juntado esta evidencia: para brindar a todos, especialmente a los ateos, la oportunidad para una nueva vida basada en la verdad de las afirmaciones de Jesús. Porque si realmente Dios no existe, el futuro es oscuro tanto para la sociedad como para el individuo. Considere el brillante retrato que presenta Dostoievsky de la cultura sin Dios en *Los hermanos Karamazov:* "¿Pero qué será de los hombres entonces? ¿... sin Dios y la vida inmortal? ¿Todo es lícito, entonces ellos pueden hacer lo que quieran? ¿No lo sabías?" (308/312).

Dostoievsky continúa:

> Es Dios el que me está preocupando. Eso es lo único que me preocupa. ¿Qué pasa si él realmente no existe? ¿Qué pasa si Rakitin está en lo cierto, que Dios es una idea construida por los hombres? Luego, si él no existe, el hombre es el jefe de la tierra y del universo. ¡Magnífico! Pero, ¿cómo el hombre va a ser bueno sin Dios? Ese es el asunto. Siempre he regresado a ese punto. ¿Para quién va el hombre a amar? ¿A quién va a estar agradecido? ¿A quién le cantará el himno? Rakitin se ríe. Rakitin dice que uno puede amar a la humanidad sin tener a Dios. Bueno, sólo un llorón idiota puede afirmar eso. La vida es fácil para Rakitin. "Mejor piensa acerca de la extensión de los derechos civiles, o aun de mantener bajo el precio de la carne. Tú mostrarás tu amor por la humanidad más simple y directamente por eso, que por medio de la filosofía". Yo le dije: "Bueno, pero tú, sin Dios, es más probable que levantes el precio de la carne, si eso te conviene, y hagas un peso (rublo) por cada centavo (copeca)" (308/314). *(Nota del traductor: copeca es un centavo de rublo).*

Pero lo que es más importante es más que simplemente la idea de Dios. Debe existir una realidad de Dios y de su capacidad para real y sustancialmente cambiar a una persona desde adentro hacia afuera.

Si usted considera cómo se sienten los ateos al final de su vida, encontrará la motivación para investigar la posibilidad de que Dios se nos haya revelado en Cristo.

"Sartre halló que el ateísmo es 'cruel'. Camus lo encontró 'terrible' y Nietzsche 'enloquecedor'. Los ateos que en forma consecuente tratan de vivir sin Dios tienden a cometer suicidio o volverse locos. Los que no son consecuentes viven en la sombra ética o estética de la verdad cristiana aunque niegan la realidad que hizo la sombra" (423/282).

Sartre dijo no mucho antes de morir: "Yo no creo que soy el producto de la casualidad, un puntito de polvo en el universo, sino alguien que fue esperado, preparado y prefigurado. En pocas palabras, un ser a quien sólo un Creador pudo haber puesto aquí; y esta idea de una mano creadora se refiere a Dios" (1082 citado en 1242/128).

Mi oración es que todos los que lean estas notas lleguen a conocer a Aquel que literalmente nos ha "esperado, preparado y prefigurado" para una vida con significado y propósito por medio de Jesucristo.

4. El mundo agnóstico

Debido a la dificultad en defender una posición atea, la mayoría de las personas no religiosas adoptan la posición del agnosticismo.

Esta palabra también proviene de dos términos griegos: *a* quiere decir "no" y *gnosis* quiere decir "conocimiento". De modo que la palabra significa "no conocimiento". Una persona agnóstica no está segura de que Dios existe.

La falla fundamental en la dura posición agnóstica de Kant es su afirmación de tener conocimiento de lo que él declara como no conocible. En otras palabras, si fuera cierto que la realidad es incognoscible, nadie, incluyendo a Kant, lo conocería. El duro agnosticismo de Kant se reduce a su más simple expresión en la afirmación: "Yo sé que la realidad es incognoscible".

—NORMAN L. GEISLER
PETER BOCCHINO

El concepto de agnosticismo del filósofo a menudo es diferente del concepto popular. Kant y otros sostuvieron que nosotros *no podemos* saber si Dios existe. La mayoría de los agnósticos dirían que lo son porque ellos *no saben* de la existencia de Dios. El primer grupo ha descartado la posibilidad de conocer a Dios. El segundo grupo está aún esperando, sabiendo solo que ellos no tienen ahora un conocimiento de Dios. De modo que hay dos maneras diferentes de definir el "no conocimiento". La primera es que no hay conocimiento posible. La segunda es que no hay conocimiento obtenido.

La epistemología de Kant resulta en el agnosticismo, la afirmación de que no se puede conocer nada en cuanto a la realidad. Norman Geisler comenta: "En su forma ilimitada [el agnosticismo] afirma que todo conocimiento acerca de la realidad (es decir, la verdad) es imposible. Pero esto en sí mismo es ofrecido como verdad acerca de la realidad" (426/135). Geisler y Peter Bocchino resumen la naturaleza autodestructiva de esta afirmación: "La falla fundamental en la dura posición agnóstica de Kant es su afirmación de tener conocimiento de lo que él declara como no conocible. En otras palabras, si fuera cierto que la realidad es incognoscible, nadie, incluyendo a Kant, lo conocería. El duro agnosticismo de Kant se reduce a su más simple expresión en la afirmación: 'Yo sé que la realidad es incognoscible'" (440/n.p.).

La mayoría de la gente, sin embargo, limita el agnosticismo a la creencia de que no se puede saber si Dios existe, no a otras formas de la realidad.

5. El mundo científico

Aunque parezca raro, de todos los mundos en colisión en la actualidad, es el mundo científico el que está dando muchas de las más grandes y más asombrosas evidencias en favor de la existencia de Dios.

La pelea entre la ciencia y la religión ha sido bien conocida con el paso de los años. Pero en años recientes, los "hechos" que la ciencia ha promovido en cuanto a los orígenes del universo tanto como de los seres humanos han llegado a estar más bajo ataque, especialmente desde dentro. Con el paso del tiempo, científicos como Michael Behe han desafiado los "hechos" de la ciencia a partir de una metodología científica. Obras como el libro de Behe, *Darwin Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (La caja negra de Darwin: El desafío bioquímico a la evolución), en el cual él afirma que la evidencia de la bioquímica refuta la evolución de Darwin, han introducido una nueva etapa de crítica a la teoría de Darwin.

Es interesante que cuanto más se descubre a través de la ciencia más se abren los ojos al concepto de una Creador. Charles Thaxton afirma en cuanto al ADN: "Se ha descubierto una identidad estructural entre el mensaje genético del ADN y los mensajes escritos de un lenguaje humano" (1207/18).

Hupert Yockey explica:

> Hay una identidad de estructura entre el ADN (y la proteína) y los mensajes lingüísticos escritos. Dado que sabemos por la experiencia que la inteligencia produce mensajes escritos, y ninguna otra causa es conocida, la implicación, de acuerdo al método abductivo, es que la causa inteligente produjo el ADN y

la proteína. La importancia de este resultado descansa en la seguridad del mismo, porque es mucho más fuerte que si las estructuras fueran meramente similares. No estamos tratando con algo así como un parecido superficial entre el ADN y un texto escrito. No estamos diciendo que el ADN es como un mensaje. Más bien, el ADN es un mensaje. Así, el verdadero diseño regresa a la biología (1338 citado en 1207/19).

William Dembski también afirma: "Dentro de la biología, el diseño inteligente es una teoría de los orígenes y el desarrollo biológico. Su afirmación fundamental es que se necesitan causas inteligentes para explicar las estructuras complejas y ricas en información de la biología, y que estas causas son empíricamente detectables" (286/24).

Dembski continúa: "El mundo contiene eventos, objetos y estructuras que agotan los recursos explicativos de las causas naturales indirectas, los cuales sólo pueden ser explicados en forma adecuada apelando a causas inteligentes. Los científicos están ahora en posición de demostrar esto en forma rigurosa. De modo que lo que ha sido por mucho tiempo una intuición filosófica se está haciendo efectivo ahora como un programa de investigación científica" (286/25).

Chandra Wickramasinghe continúa:

Creo que si usted mira la estructura de nuestro sistema viviente, los microorganismos (o nosotros mismos) bajo el microscopio, cómo fueran (no literalmente); si usted investiga un sistema viviente que está delante nuestro, al que podemos acceder, uno es llevado a la conclusión, en forma inescapable, de que los sistemas vivientes no pueden haber sido generados por un proceso de casualidad, dentro de una escala finita de tiempo, en un universo finito. Creo que la evidencia de la vida es muy difícil, un factor difícil, de la naturaleza de un sistema viviente como usted lo estudia en el laboratorio. El contenido de información en el sistema viviente que tenemos sobre la tierra es quizá el hecho cosmológico más difícil. Usted no puede escapar de aquello, en el sentido de que el Universo tiene en alguna forma que descubrir este arreglo. Yo pondría ese dato por sobre los datos cosmológicos en cuanto a calidad de información (1290 citado en 1242/33).

> No estamos tratando con algo así como un parecido superficial entre el ADN y un texto escrito. No estamos diciendo que el ADN es como un mensaje. Más bien, el ADN es un mensaje. Así, el verdadero diseño regresa a la biología.
>
> —HUPERT YOCKEY

Stanley Jaki declara:

Desde Darwin, hablar de propósito puede parecer el procedimiento más reprensible delante del tribunal de la ciencia. Es suficientemente desconcertante que es la ciencia, en su forma más avanzada y comprensiva, la cosmología científica, la que reinstala hoy las referencias al propósito en el discurso científico. Poco después del descubrimiento de la radiación 2,7 o K, los cosmólogos comenzaron a preguntarse en cuanto al margen estrecho que se dejaba para la evolución cósmica. El universo les comenzó a aparecer a ellos más y más como si estuviera colocado en una pista estrecha, una pista ubicada de forma tal que finalmente el hombre pudiera aparecer en la escena. Si esa sopa cósmica hubiera sido levemente diferente, no sólo los elementos químicos, de los cuales están hechos todos los cuerpos orgánicos, no hubiera podido formarse. La materia inerte hubiera estado también sujeta a una interacción diferente de aquella requerida para la coagulación de grandes masas de materia, tales como los sistemas protoestrellas y protosolar... De cualquier manera, la emergencia de vida sobre la Tierra es, desde el punto de vista puramente científico, un resultado de inmensa improbabilidad. No es de extrañarse de que en vista de esto bastantes cosmólogos, quienes no están dispuestos a sacrificarse para siempre en el cambio de la probabilidad ciega, comenzaron a hablar del

> Principio Antrópico. El reconocimiento de este principio fue impulsado por la sospecha de que, después de todo, el universo pueda haber sido específicamente diseñado para el beneficio del hombre (613 citado en 1242/71, 72).

Hugh Ross agrega: "Los astrónomos han descubierto que las características del universo, de nuestra galaxia y nuestro sistema solar están tan bien preparadas para sostener la vida que la única explicación razonable para esto es el pensamiento anticipado de un Creador personal e inteligente, cuya involucración explica el grado de preparación al detalle. Esto requiere poder y propósito" (1046 citado en 859/160).

Ross registra el comentario por Paul Davies de que "hay para mí una evidencia poderosa de que hay algo en desarrollo detrás de ello. La impresión del diseño es abrumadora" (271 citado en 859/164).

El argumento continúa: "Las leyes de la ciencia, como la conocemos en la actualidad, contienen muchos números fundamentales, como el tamaño de la carga eléctrica del electrón y el promedio de las masas del protón y del electrón. El hecho destacable es que los valores de estos números parecen haber sido ajustados muy específicamente para hacer posible el desarrollo de la vida... parece claro que hay relativamente pocos límites de valores para los números que permitirían el desarrollo de cualquier forma inteligente de vida" (544/125).

Hawking agrega: "Esto significa que el estado inicial del universo debe por cierto haber sido elegido muy cuidadosamente, si es que el modelo de explosión (*big bang*) caliente era correcto allá en el comienzo del tiempo. Sería muy difícil explicar por qué el universo debería haber comenzado en exactamente esta manera, salvo como el acto de un Dios que intentaba crear a seres como nosotros" (544/127).

"Es este asombro creciente el que ha llevado a muchos astrónomos y físicos a cambiar el Principio Antrópico de alguna manera y anunciar con Sir Fred Hoyle que 'debe existir un Dios' " (1242, vii, 23-27; 837/165).

Ross continúa: "No es sólo el universo el que tiene evidencias para un diseño. El Sol y la Tierra revelan también esa evidencia. Frank Dake, Carl Sagan y Josef Shklovskii estaban entre los primeros astrónomos en señalar esto. Ellos intentaron estimar la cantidad de planetas (en el universo) con ambientes favorables al apoyo de la vida. A comienzos de la década de 1960 ellos reconocieron que sólo una cierta clase de estrella con un planeta a la distancia justa de la estrella podía brindar las condiciones necesarias para la vida" (1046 citado en 859/164).

Ross agrega: "Considerando que el universo observable contiene menos de un billón de galaxias, cada una con un promedio de cien mil millones de estrellas, podemos ver que ni siquiera se esperaría que, por procesos naturales solamente, un planeta tuviera las condiciones necesarias para el sostenimiento de la vida. No es de extrañarse que Robert Rood y James Trefil, entre otros, hayan conjeturado que la vida física inteligente existe sólo en la Tierra" (1046 citado en 859/169, 170).

Ross llega a esta conclusión: "Otra vez vemos que un Creador personal y trascendente debe haber diseñado el universo. Un Creador personal y trascendente debe haber diseñado el planeta Tierra. Un Creador personal y trascendente debe haber diseñado la vida" (1047/138).

¿Es posible que la simple casualidad pueda ser responsable de todo este diseño? "Es difícil creer que la vastedad y la grandeza de la naturaleza sea todo un asunto de casualidad" (237/154).

Clark continúa: "¿Son también las propiedades de los elementos químicos simplemente un asunto de casualidad: el carbón, el nitrógeno, el oxígeno y el resto? ¿Son las propiedades remarcables del agua y del dióxido

de carbono también debido a la casualidad?" (237/154).

> El hecho de que estas relaciones [un universo preparado al detalle] son necesarias para nuestra existencia es uno de los descubrimientos más fascinantes de la ciencia moderna... Todo esto provoca la pregunta de por qué, del infinito campo de posibles valores que la naturaleza podía haber seleccionado para las constantes fundamentales, y de la variedad muy infinita de condiciones iniciales que podrían haber caracterizado el universo primitivo, los valores y condiciones reales conspiran para producir el campo particular de características muy especiales que observamos. Porque es claro que el universo es un lugar muy especial: extremadamente uniforme en una escala muy grande, pero no tan precisamente uniforme como para que las galaxias no se pudieran formar; ...un promedio de expansión adecuado a la cantidad de energía con una seguridad increíble; valores para las fortalezas de sus fuerzas que permiten que el núcleo exista, pero que no queme todo el hidrógeno cósmico, y muchos más aparentes accidentes de la fortuna (270 citado en 985/111).

¿Hay un propósito en el universo, y si es así, ¿cuál es su relación con el Creador? Henry Margenau responde en forma muy definida: "En esto mi argumento es sumamente simple. ¿Cuál es la diferencia entre causa y propósito? Causa es la determinación de los eventos futuros a partir del pasado. Propósito es la determinación de los eventos futuros a partir de una visión del futuro. Usted no puede tener un propósito a menos que visualice lo que quiere hacer. Por lo tanto, el propósito requiere de una mente" (782 citado en 1242/42).

CONCLUSIÓN

El escéptico David Hume concluyó su libro famoso, *Enquiry Concerning Human Understanding* (Investigación acerca del entendimiento humano), con este desafío: "Si tomamos cualquier libro, por ejemplo de divinidades o de metafísica, preguntémonos: '¿Contiene algún razonamiento abstracto en cuanto a cualidad y número?'. No. '¿Contiene algún razonamiento experimental en cuanto a hechos o existencia?'. No. Échelo al fuego: no contiene nada, salvo sofisticación e ilusión" (594/12.2).

¿Hay alguna evidencia de naturaleza urgente que podamos dar a una persona en cuanto a la futilidad del escepticismo, el agnosticismo y el ateísmo? ¿Y en cuanto a las contradicciones del posmodernismo? ¿O para las emociones engañosas del misticismo? Creo que ciertamente las hay.

B. C. Johnson, en *The Atheist Debater's Handbook* (Manual para el polemista ateo), presenta este desafío: "Si Dios existe, habrá evidencia de ello; surgirán las señales que indican tal conclusión" (624/15).

Estas notas de conferencia enfrentan directamente los desafíos de Hume y Johnson. Presentan la evidencia, aun como la demandaba Hume, en términos de cantidad y número, y mucho más, para ayudar a una persona razonable a descubrir que Dios nos ha alcanzado en la persona de Jesucristo.

Estoy de acuerdo con Johnson en que la evidencia existe —de hecho ya ha aparecido— que señala a la existencia de Dios. De echo, la evidencia ha aparecido en una manera tan específica que es claro que Dios quiere que nosotros sepamos más que el mero hecho de que simplemente existe. Él quiere que sepamos que podemos conocerlo. ¡Continúe leyendo para descubrir la EVIDENCIA QUE DEMANDA UN VEREDICTO!

PRIMERA PARTE

Los argumentos en favor de la Biblia

1 ➢

La singularidad de la Biblia

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

Vez tras vez, como un disco rayado, la gente me pregunta: "Tú no lees la Biblia, ¿verdad?". O dirán: "La Biblia es nada más que 'otro libro'; debes leer...". Luego mencionarán algunos de sus libros predilectos.

Hay quienes tienen la Biblia en su biblioteca, y con orgullo me dirán que está en su estante, al lado de otros "grandes" como *La odisea*, por Homero o *Romeo y Julieta* por Shakespeare u *Orgullo y prejuicio* por Austen. Sus Biblias pueden estar empolvadas, y no mostrar muchas señales de uso; pero ellos todavía la catalogan como una de las obras literarias clásicas.

Hay quienes hacen comentarios degradantes acerca de la Biblia, hasta casi riéndose de la idea de que alguien pueda tomarla tan seriamente como para gastar tiempo leyéndola. Para esta gente, el mero hecho de tener la Biblia en su biblioteca se considera como señal de ignorancia.

Estas preguntas y observaciones me molestaron cuando, como un no creyente, procuraba refutar la Biblia como Palabra de Dios a la humanidad. Por fin, llegué a la conclusión de que simplemente eran frases trilladas que generalmente provenían de personas que así mostraban su predisposición, sus prejuicios o su ignorancia.

La Biblia, en realidad, debe estar "sola" en un estante prioritario. La Biblia es "singular". ¡Así es! Las ideas con las

cuales yo luchaba para describir adecuadamente la Biblia encuentran su resumen en la palabra "singularidad".

El Diccionario de la Real Academia Española bien podría haber pensado en "el Libro de los libros" cuando se redactaron las definiciones de "singular" y "singularidad". Para "singularidad" dice: "calidad de singular". Y para "singular" dice: "Solo, sin otro de su especie". También, en sentido figurado, dice: "Extraordinario... o excelente". La Biblia es diferente que otros libros; no tiene igual.

El profesor M. Montiero-Williams, antiguo catedrático Boden del idioma sánscrito, mantuvo esta perspectiva. Después de estudiar los grandes libros orientales por 42 años, los comparó con la Biblia y dijo: "Júntalos en un montón al lado izquierdo de tu mesa de estudio; luego pon tu copia de la Santa Biblia al lado derecho; deje que la Biblia esté sola, completamente sola, con una buena brecha entre ésta y aquéllos. Porque... hay un golfo entre la Biblia y los llamados 'libros sagrados' del Oriente. Este golfo separa la Biblia de aquellos libros completamente y para siempre, sin esperanza de unificación... es un golfo sobre el cual no puede haber puente construido por la ciencia del pensamiento religioso" (241/314, 315).

La Biblia permanece sola, entre todos los demás libros. Es singular, diferente que los demás, en las siguientes maneras (aparte de otras muchas):

SINGULAR EN SU CONTINUIDAD

La Biblia es el único libro que

1. Fue escrito durante un período de aproximadamente 1.500 años.

2. Tiene más de 40 autores, representando gente de toda condición: reyes, militares, líderes, campesinos, filósofos, pescadores, cobradores de impuestos, poetas, músicos, diplomáticos, eruditos y pastores de ovejas. Ejemplos:
   - Moisés, un líder político y juez, educado en las universidades de Egipto;
   - David, un rey, poeta, músico, pastor de ovejas y guerrero;
   - Amós, un pastor de animales;
   - Josué, un general militar;
   - Nehemías, un copero para un rey pagano;
   - Daniel, un primer ministro;
   - Salomón, un rey y filósofo;
   - Lucas, médico e historiador;
   - Pedro, un pescador;
   - Pablo, un rabino;
   - Marcos, secretario de Pedro.

3. Redactado en diferentes lugares por:
   - Moisés, en el desierto;
   - Jeremías, en un calabozo;
   - Daniel, en la falda de una montaña y en un palacio;
   - Pablo, dentro de las paredes de una cárcel;
   - Lucas, mientras viajaba;
   - Juan, mientras estaba desterrado en la isla de Patmos.

4. Escrito en diferentes tiempos por:
   - David, en tiempos de guerra y sacrificio;
   - Salomón, en tiempos de paz y prosperidad.

5. Redactado durante diferentes estados de ánimo:
   - algunos redactores reflejan cumbres de gozo;

- otros escriben desde las profundidades del dolor y la desesperación;
- algunos escriben durante momentos de certeza y convicción;
- otros escriben durante días de confusión y duda.

6. Redactado en tres continentes:

- Asia,
- África,
- Europa.

7. Escrito en tres idiomas:

Hebreo, el idioma de los israelitas y de prácticamente todo el Antiguo Testamento. En 2 Reyes 18:26-28 y en Nehemías 13:24, el hebreo se menciona como "lengua de Judá" (RVR-1960) o "la lengua judía" (RVA). En Isaías 19:18, es llamado "la lengua de Canaán".

El hebreo es un idioma pintoresco en el cual el pasado no es meramente descrito sino pintado verbalmente. No se presenta sólo un paisaje sino un panorama en acción. El curso de eventos es representado de nuevo en la vista mental. (Nótese el uso frecuente de "¡He aquí!", un hebraismo que es llevado del Antiguo al Nuevo Testamento). Algunas expresiones hebraicas comunes que ilustran la fuerza pintoresca del idioma son estas: "...se levantó y fue..."; "...abriré mis labios y responderé..."; "...alzó los ojos y vio..."; "...alzó su voz y lloró..." (300/214).

Arameo, el "idioma común" del Medio Oriente hasta el tiempo de Alejandro Magno (siglos VI, V y IV a. de J.C). (14/218). Los capítulos 2 al 7 del libro de Daniel y buena parte de los capítulos 4 al 7 del libro de Esdras están en arameo, como también algunas declaraciones en el Nuevo Testamento. La más notable es cuando, desde la cruz, Jesús exclamó a gran voz: "¡Elí, Elí! ¿Lama sabactani?". Quiere decir: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?" (Mat. 27:46).

Yo he encontrado en la Biblia palabras aptas para mis pensamientos más íntimos, canciones para mi gozo, aserciones para mis dolores escondidos y súplicas para mi vergüenza y debilidad.

—SAMUEL TAYLOR COLERIDGE, POETA Y CRÍTICO LITERARIO BRITÁNICO

El arameo es, lingüísticamente hablando, muy parecido al hebreo y similar en estructura. Los pasajes en la Biblia que fueron escritos en arameo usaron la misma escritura que el hebreo. En contraste con el hebreo, el arameo usa un vocabulario más extenso, incluyendo muchas palabras de otros idiomas. También tiene una más amplia variedad de conjunciones. Contiene un sistema complejo de tiempos, desarrollado a través del uso de participios con pronombres o con varias formas del verbo "ser". Aunque el arameo es menos eufónico y menos poético que el hebreo, probablemente es superior como vehículo de expresiones exactas.

El arameo probablemente tiene la historia de más largo uso como idioma vivo que ningún otro idioma conocido. Se usaba durante el período patriarcal en la Biblia y es hablado por unos pocos todavía hoy. El arameo y su cognado el siriaco evolucionaron con muchos dialectos en diferentes lugares y períodos. Se caracteriza por su simplicidad, su claridad y su precisión, adaptándose así con mucha facilidad a las varias necesidades de la vida cotidiana. Servía igualmente bien como idioma de los eruditos, de los estudiantes, de los abogados y de los comerciantes. Algunos lo califican como el equivalente semítico del inglés (300/221).

Griego, el idioma que se usa a través de casi todo el Nuevo Testamento. Era el idioma internacional en uso durante el tiempo de Cristo, como el inglés está llegando a ser en el mundo moderno.

La escritura griega se basaba en un alfabeto evidentemente tomado de los fenicios y luego adaptado al sistema de sonidos usados en Grecia como también a la dirección de las líneas escritas. Al principio el griego se escribía de derecha a izquierda, como otros idiomas semíticos (en la zona occidental); luego en un estilo que seguía de una línea a otra en ambas direcciones; y finalmente de izquierda a derecha.

Las conquistas de Alejandro Magno facilitaron la diseminación del idioma y de la cultura griegos. Los dialectos regionales generalmente cedieron lugar a un griego "helénico" o "koiné", que quiere decir "común"... El dialecto koiné asimiló muchas expresiones vernáculas del griego ático, haciéndolo así más cosmopolita. Una gramática simplificada también lo hizo más apto para ser el idioma de una cultura mundial. El nuevo idioma, reflejando el habla simple y popular, llegó a ser el idioma común del comercio y de la diplomacia. El idioma griego perdió mucho de su elegancia y matices finos, como resultado de esta evolución de "clásico" a "koiné". Sin embargo, retuvo sus características distintivas de fuerza, belleza, claridad y poder para la retórica lógica.

Es interesante que el apóstol Pablo escribió su carta a los cristianos en Roma usando el idioma griego en vez del latín. El Imperio romano de ese tiempo era culturalmente un mundo griego, con la excepción de transacciones de gobierno.

El vocabulario griego del Nuevo Testamento es abundante y suficiente para transmitir el matiz que el autor deseaba comunicar. Por ejemplo, el Nuevo Testamento usaba dos diferentes palabras para "amor" (para representar dos clases de amor), dos diferentes palabras para "otro" (otro de la misma clase; otro de diferente género), y varias palabras para diferentes clases de conocimiento. Es interesante también que algunas palabras se encuentran omitidas, tal como "eros" (una tercera clase de amor) y otras palabras que eran comúnmente usadas en la cultura helenística de aquel tiempo (300/224, 225, 227).

8. Redactada en una gran variedad de estilos literarios, que incluyen:

- la poesía,
- narración histórica,
- canción,
- expresión romántica,
- tratado didáctico,
- correspondencia personal,
- memorias,
- sátira,
- biografía,
- autobiografía,
- ley,
- profecía,
- parábola,
- alegoría.

9. La Biblia aborda cientos de temas controversiales, temas que generan opiniones opuestas cuando son mencionados y discutidos. Los escritores bíblicos trataron cientos de asuntos "calientes" (ejemplos: el matrimonio, el divorcio y segundas nupcias, la homosexualidad, el adulterio, la obediencia a las autoridades, la verdad y la mentira, el desarrollo del carácter, cómo ser buenos padres, la naturaleza y la revelación de Dios). Sin embargo, desde Génesis hasta Apocalipsis, estos autores trataron los temas con un alto grado de armonía.

10. A pesar de su diversidad, la Biblia presenta una singular historia que se va revelando: la redención que Dios provee para los seres humanos. Norman Geisler

y William Nix lo expresan de esta manera: "El 'Paraíso perdido' del Génesis llega a ser el 'Paraíso recuperado' del Apocalipsis. Mientras el portón al camino al árbol de la vida es cerrado en Génesis, es abierto para siempre en Apocalipsis" (450/28). El hilo que unifica todo es el plan divino para nuestra salvación del pecado y de la condenación para vivir una vida completamente transformada y de gloria eterna en la presencia del único, misericordioso y santo Dios.

11. Finalmente, y de más importancia aún, el protagonista principal, entre todas las personas descritas en la Biblia, es el mismo Dios viviente, único y verdadero, quien es revelado por medio de Jesucristo.

Considere, primero, el Antiguo Testamento: La Ley provee el "fundamento para Cristo", los libros históricos muestran "los preparativos" para Cristo, las obras poéticas aspiran a Cristo, las profecías pintan las "expectaciones" de Cristo. En el Nuevo Testamento, los "Evangelios... registran la manifestación de Cristo, los Hechos relatan la propagación de Cristo, las Epístolas dan la interpretación de Cristo, y en el Apocalipsis se encuentra la consumación de todas las cosas en Cristo" (450/29). De principio a fin, la Biblia es cristocéntrica.

Por lo tanto, aunque la Biblia contiene muchos libros por muchos autores, muestra en su continuidad que es un solo libro. Como comenta F. F. Bruce: "Cualquier parte del cuerpo humano puede ser bien entendida o explicada solamente en relación con el cuerpo entero. También cualquier parte de la Biblia puede ser bien entendida y explicada en relación con la Biblia completa" (170/89). Cada libro es como un capítulo en un libro que llamamos la Biblia. Bruce concluye:

> A primera vista, la Biblia parece ser una colección de literatura, principalmente judía. Si indagamos sobre las circunstancias bajo las cuales los varios documentos bíblicos fueron redactados, encontramos que fueron escritos aquí y allá durante un período de casi 1.400 años. Los escritores escribieron estando en varias tierras, desde Italia en el Occidente hasta Mesopotamia y posiblemente Persia en el Oriente. Los escritores pueden ser caracterizados como un grupo heterogéneo, separados los unos de los otros a veces por cientos de años y cientos de kilómetros y también representando gente de diversas condiciones. Entre sus escritores tenemos reyes, pastores, soldados, legisladores, pescadores, estadistas, cortesanos, sacerdotes y profetas, un rabino fabricante de tiendas y un médico gentil, para no mencionar otros de los cuales no sabemos nada, aparte de los escritos que nos dejaron. Y los escritos mismos pertenecen a un gran variedad de géneros literarios. Incluyen historia, ley (leyes civiles, criminales, éticas, rituales y sobre la sanidad), poesía religiosa, tratado didáctico, poesía lírica, parábola y alegoría, biografía, correspondencia particular, memorias personales y diarios, aparte de los géneros distintivamente bíblicos como la profecía y la literatura apocalíptica.
>
> Por todo eso, la Biblia no es una simple antología; hay cierta unidad que une el todo. Una antología es compilada por un "antologista"; pero ningún "antologista" compiló la Biblia (170/88).

Contrástense los libros de la Biblia con la compilación de obras clásicas de la civilización occidental conocida como *Great Books of the Western World* (Grandes libros del mundo occidental). Esta serie contiene selecciones tomadas de más de 450 obras escritas por cerca de

100 autores abarcando aproximadamente 25 siglos: Homero, Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Tomás de Aquino, Dante, Hobbes, Spinoza, Calvino, Rousseau, Shakespeare, Hume, Kant, Darwin, Tolstoi, Whitehead y Joyce, para nombrar sólo unos pocos. Aunque todos estos individuos son parte de la tradición occidental de ideas, frecuentemente muestran una diversidad increíble de puntos de vista sobre casi cualquier tema. Y mientras sus puntos de vista tienen algunos elementos comunes, también muestran numerosas posiciones y perspectivas que son o contradictorias o que están en conflicto.

Un representante vendedor de estos "grandes libros" vino a mi casa un día, buscando reclutar nuevos vendedores para la serie. Desplegó su afiche que describía la serie, y usó unos cinco minutos hablando conmigo y con mi esposa acerca de este proyecto. Entonces nosotros usamos una hora y media hablándole a él acerca de la Biblia, la cual presentamos como el libro más grande de todos los tiempos.

Hice el desafío a este representante de que tomara tan sólo 10 de los autores de la serie, todos de una condición semejante, una generación, un lugar, un período, un estilo, un continente, un idioma, pero que todos tuvieran pasajes sobre algún tema controversial. Luego le pregunté al representante: "¿Estarían de acuerdo todos los autores, los unos con los otros?".

Después de una pausa, me contestó: "No".

"Entonces, ¿qué tendría?", le repliqué.

"Una conglomeración", me respondió inmediatamente.

Dos días después entregó su vida a Cristo.

La singularidad de la Biblia, como la venimos mostrando, no comprueba que es inspirada por Dios. Pero sí sirve como para desafiar a cualquier persona que sinceramente está buscando la verdad al considerar seriamente la calidad singular de la Biblia en cuanto a su continuidad. Ese representante de los "grandes libros" dio este paso, y en el proceso descubrió al Salvador que la Biblia proclama.

SINGULAR EN SU CIRCULACIÓN

No es demasiado inusitado oír de libros que han logrado colocarse en la lista de *best sellers* (libros de mayor venta y mucho éxito), tal vez alcanzando la venta de algunos cientos de miles de ejemplares. Es más excepcional encontrarnos con libros que han vendido un millón de ejemplares, y todavía extraordinario tropezar con libros que han pasado el nivel de 10 millones. Se tambalea la mente, entonces, al descubrir que el número total de Biblias que se han vendido llega a los miles de millones. ¡Sí, miles de millones! Más ejemplares se han producido de este libro completo, como también de porciones selectas, que de ningún otro libro en la historia de la humanidad. Algunos pueden argumentar que en un mes dado o en un cierto año más ejemplares de cierto libro se vendieron que los de la Biblia. Sin embargo, ningún otro libro comienza a compararse con las Escrituras en cuanto a circulación total se refiere.

Según el informe de las Sociedades

Bíblicas Unidas para 1998, durante ese solo año sus organizaciones nacionales alcanzaron a distribuir más de 20,8 millones de Biblias completas más 20,1 ejemplares del Nuevo Testamento. Cuando "porciones" de Escrituras (quiere decir, libros completos de la Biblia) y "selecciones" (quiere decir, extractos cortos sobre temas particulares) se incluyen, la distribución total de la Biblia o de porciones de ella llega a la impresionante cifra de 585 millones. ¡Y estos números sólo corresponden a las Biblias distribuidas por las Sociedades Bíblicas Unidas!

Para mirarlo desde otro ángulo: Si uno pusiera en fila a todas las personas que recibieron Biblias o selecciones de Escrituras el año pasado, y si se les entregara una Biblia al ritmo de una cada cinco segundos, llevaría más de 92 años lograr lo que las Sociedades Bíblicas hicieron solamente en ese año.

Como dice *The Cambridge History of the Bible* (Historia "Cambridge" de la Biblia): "No hay ningún otro libro que haya logrado nada semejante a esta circulación constante" (488/479).

El crítico tenía razón cuando dijo: "Esto no comprueba que la Biblia sea la Palabra de Dios". Pero sí demuestra la singularidad de la Biblia.

SINGULAR EN SU TRADUCCIÓN

Los números referentes a las traducciones de la Biblia son tan impresionantes como lo son los totales de ejemplares vendidos. La mayoría de los libros nunca son traducidos a otro idioma. Entre los libros que sí son traducidos, muchos sólo se traducirán a dos o tres lenguas diferentes. Algunos pocos alcanzan a ser traducidos a 15 ó 20 idiomas. Según las Sociedades Bíblicas Unidas, ¡la Biblia (o porciones de ella) ha sido traducida a más de 2.200 idiomas! Aunque este total es sólo un tercio de los 6.500 idiomas conocidos en el mundo, estos 2.200 idiomas representan el vehículo de comunicación primario para más del 90% de la población mundial (www.biblesociety.org). En el mundo entero, no ha habido libro en toda la historia que haya sido traducido tantas veces, con múltiples traducciones, con traducciones revisadas e inclusive con paráfrasis, que la Biblia.

La Biblia fue uno de los primeros libros importantes traducidos a otro idioma. Cerca del 250 a. de J.C., el Antiguo Testamento fue traducido del hebreo al griego. A la traducción le dieron el nombre "la versión de los Setenta" o "la Septuaginta" (1233/1147). Se produjo esta traducción especialmente para los judíos que vivían en Alejandría, quienes hablaban griego y que realmente ya no usaban el hebreo.

Desde entonces, los traductores han estado activamente involucrados en la traducción de las Escrituras, tanto las del Antiguo como las del Nuevo Testamento, a idiomas que pueden tener o no un alfabeto escrito. Los Traductores Bíblicos Wycliff tienen más de 6.000 personas trabajando en más de 850 idiomas en unos 50 países, laborando para producir nuevas traducciones de la Biblia o revisiones de versiones que ya existen (95/823). De estos proyectos, 468 representan idiomas que reciben la Biblia por primera vez. Según Ted Bergman, del

Instituto Lingüístico de Verano, la Biblia estará disponible, si se siguen agregando nuevos idiomas al mismo ritmo, en casi todas las lenguas entre los años 2007 y 2022. Quiere decir que estamos a menos de una generación para llegar a tener ¡el primer texto universalmente traducido!

Ningún otro libro en la historia se compara con la Biblia en el alcance de sus traducciones.

SINGULAR EN SU SUPERVIVENCIA

1. A través del tiempo

Aunque fueron escritas sobre materiales perecederos y que era necesario copiarlas a mano por cientos de años, antes de la invención de la prensa de tipos movibles, las Escrituras nunca han perdido ni su estilo ni su exactitud, ni nunca han llegado a ser casi aniquiladas. Comparada con otras obras literarias antiguas, la Biblia tiene más evidencia textual en su apoyo que la evidencia combinada de diez piezas de literatura clásica (ver capítulo 3).

John Warwick Montgomery comenta que "ser escéptico acerca del texto resultante del Nuevo Testamento implica dejar que todas las obras clásicas del mundo antiguo se nos desaparezcan en la oscuridad, porque ningún documento del período antiguo está tan bien atestiguado, como los del Nuevo Testamento" (853/29). De manera semejante, Bruce Metzger, un profesor en Princeton y una de las autoridades mundialmente reconocidas en el área de la crítica textual, declara que en contraste con la situación con otros textos antiguos, "el crítico textual del Nuevo Testamento está abrumando por la abundancia de su material" (832/34).

Bernard Ramm habla de la precisión y de la abundancia de los manuscritos bíblicos: "Los judíos preservaron estos manuscritos como ningunos otros. Con sus *massora* (*parva*, *magna* y *finalis*), vigilaron todo detalle: letras, sílabas, palabras, párrafos. Mantenían a cierta clase de hombres dentro de su cultura cuya sola responsabilidad era la de preservar y transmitir estos documentos con una fidelidad que prácticamente era perfecta;

	Biblias	Testamentos	Porciones	Porciones para nuevos lectores	Selecciones	Selecciones para nuevos lectores
África	2.436.187	541.915	1.325.206	1.494.911	4.024.764	350.092
Las Américas	9.869.916	12.743.263	7.074.311	6.277.936	315.468.625	25.120.757
Asia y la zona del Pacífico	6.213.113	5.368.429	9.007.281	8.262.462	151.042.342	9.765.191
Europa y Medio Oriente	2.232.299	1.463.020	1.973.054	495.301	2.197.975	275.358
Totales para 1998	20.751.515	20.116.627	19.379.852	16.530.610	472.733.706	35.511.398

estos eran los escribas, los doctores de la ley, los masoretas. ¿Quién ha contado las letras, las sílabas o las palabras de Platón o de Aristóteles? ¿O las de Cicerón o Séneca? (1002/230, 231).

John Lea, en *The Greatest Book in the World* (El libro más espléndido en el mundo), compara la Biblia con Shakespeare y sus escritos:

> En un artículo en the *North American Review* (La revista norteamericana), un escritor hizo unas comparaciones interesantes entre los escritos de Shakespeare y las Escrituras, que muestran que un cuidado mayor evidentemente se dio a los manuscritos bíblicos que a otros escritos, aun cuando había ya la oportunidad de preservar el texto correcto por medio de ejemplares impresos en contraste con los tiempos cuando todas las copias tenían que ser hechas a mano. Dijo: "Parece extraño que el texto de las obras de Shakespeare, las cuales han existido menos que 208 años, estuviera más incierto y tuviera más puntos corruptos que los del Nuevo Testamento, que ahora tiene más de 18 siglos, incluyendo casi 15 cuando sólo existía en manuscritos... Con tal vez entre una docena y una veintena de excepciones, el texto de cada versículo en el Nuevo Testamento está tan definitivamente fijado, por el consenso general de los eruditos, de tal manera que cualquier debate sobre su significado tiene que derivar de la interpretación de las palabras y no de dudas en cuanto a las palabras mismas. Pero en cada uno de los 37 dramas de Shakespeare hay probablemente 100 lugares donde la redacción misma todavía está siendo debatida. Y en una gran proporción de estos lugares, el correcto significado del pasaje donde ocurren estos problemas está todavía en duda" (720/15).

2. A través de persecuciones

La Biblia ha soportado ataques malévolos hechos por sus enemigos. Muchos han intentado incendiarla, anatematizarla y "proscribirla desde los días de los emperadores romanos hasta en los países dominados por el comunismo en la actualidad" (1002/232).

En el año 303 d. de J.C., el emperador Diocleciano proclamó un edicto con el propósito de detener a los cristianos en su adoración y de destruir sus Escrituras. "Una carta imperial fue promulgada en todas partes mandando que todos los templos fueran destruidos y las Escrituras quemadas; declaraba que todos los líderes cristianos perderían sus derechos civiles y que los de familias que persistían en su profesión cristiana perderían sus libertades" (488/476).

El historiador eclesiástico Eusebio, del mismo siglo IV, irónicamente narra que 25 años después del edicto de Diocleciano, el emperador Constantino promulgó otro edicto mandando que 50 copias de las Escrituras fueran elaboradas a expensas del gobierno (352/259).

> Muchos siglos después, Voltaire, el famoso incrédulo francés, que murió en 1778, declaró que dentro de 100 años el cristianismo sería arrasado y pasaría a ser pura historia. ¿Qué ha pasado? Voltaire ha pasado a ser historia, mientras la circulación de la Biblia sigue aumentando en casi todas partes del mundo, llevando bendición dondequiera que vaya. Un ejemplo: la catedral británica de Zanzíbar está construida en el sitio del antiguo Mercado de Esclavos; la mesa de la comunión ¡está en el mismísimo lugar donde antes estuvo el poste de flagelación! De tales casos ¡hay abundancia!... Como alguien ha dicho con verdad: "Intentar detener la circulación de la Biblia, sería lo mismo que ponerle el hombro a la rueda flamante del Sol y procurar detener su curso" (241/63).

En relación con la predicción de Voltaire de que el cristianismo y su Biblia desaparecerían dentro de cien años, Geisler y Nix señalan que "solamente 50 años después de la muerte de Voltaire, la Sociedad Bíblica de Ginebra utilizó la prensa de Voltaire y su casa para producir montones de Biblias" (449/123, 124).

Los enemigos de la Biblia van y vienen, pero la Biblia permanece. Jesús tenía razón cuando dijo: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán" (Mar. 13:31).

3. A través de la crítica

H. L. Hastings ha ilustrado convincentemente la manera particular en que la Biblia ha resistido los ataques tanto de los incrédulos como de los escépticos:

> Los incrédulos han estado refutando y atacando este libro por más de 1.800 años, pero permanece hoy tan sólido como una roca. Su circulación aumenta; la gente lo ama más, lo estima más y lo lee más ahora que nunca. Los incrédulos, con todos sus asaltos, hacen semejantes daños a este libro como lo haría un hombre con un martillo de tapicero sobre las pirámides de Egipto. Cuando un monarca francés propuso la persecución de los cristianos en su dominio, un viejo estadista y guerrero le dijo: "Señor rey, la Iglesia de Dios es un yunque que ha gastado muchos martillos". De esta manera los martillos de los incrédulos siguen picoteando contra el libro de los siglos; los martillos se desgastan pero el yunque perdura. Si este libro no hubiera sido el Libro de Dios, los hombres lo habrían destruido ya hace tiempo. Los emperadores y los papas, los reyes y los sacerdotes, los príncipes y los gobernantes han hecho sus intentos contra este libro; ellos mueren y el libro vive aún (720/17, 18).

Agrega Bernard Ramm:

> Más de mil veces, el toque de difunto ha sonado para la Biblia, el cortejo fúnebre se ha formado, la inscripción grabada para la lápida, el servicio de entierro redactado. Pero ¡el cadáver no se queda en su ataúd!
>
> Ningún otro libro ha sido tan picado, tan acuchillado, tan zarandeado, tan escudriñado, tan difamado. ¿Cuál libro de filosofía o de religión o de psicología o cuál obra de las bellas artes, sea de las clásicas o de las modernas, ha sido objeto de tantos ataques como la Biblia? Y con tanto veneno y escepticismo. Y con tanta minuciosidad y erudición. Y sobre cada capítulo, cada línea, cada precepto.
>
> Pero millones de personas todavía aman la Biblia, la leen y la estudian (1002/232, 233).

Los eruditos bíblicos antes consentían a "los resultados asegurados de la alta crítica". Pero los resultados de los críticos ahora no se consideran tan seguros como antes se creía. Tomemos, por ejemplo, "la hipótesis documentaria". Una de las razones que provocó su desarrollo (aparte de los diferentes nombres usados para Dios en el libro de Génesis) era que, según "los resultados asegurados de la alta crítica", Moisés no podría haber escrito el Pentateuco, porque "la crítica" había comprobado que el arte de escribir todavía no existía en el tiempo de Moisés, o si existía se usaba muy escasamente. Por lo tanto, se concluyó que estos libros provinieron de autores posteriores a Moisés. Y las mentes de los críticos se pusieron a trabajar; y el resultado fue la teoría de que cuatro autores (designados como J, E, P y D)

> El famoso incrédulo francés, que murió en 1778, declaró que dentro de 100 años el cristianismo sería arrastrado y pasaría a ser pura historia.
>
> Solamente 50 años después de la muerte de Voltaire, la Sociedad Bíblica de Ginebra utilizó la prensa de Voltaire y su casa para producir montones de Biblias.
>
> —GEISLER Y NIX

habían ensamblado el Pentateuco. Estos críticos formularon grandes estructuras, llegando, en un caso, ¡a atribuir los elementos de un versículo a tres diferentes autores! (Ver la Parte 2 de este libro para un análisis pormenorizado sobre la hipótesis documentaria).

Luego algunos descubrieron "la estela negra" (1232/444). Tenía caracteres cuneiformes y contenía en forma detallada las leyes de Hamurabi. ¿Vendría de tiempos después de Moisés? ¡No! Venía de tiempos antes de Moisés. Y no por poco precedía las escrituras de Moisés, sino por lo menos por tres siglos (1232/444). Maravillosamente tenía fecha anterior a Moisés, quien supuestamente era un hombre primitivo que carecía de un alfabeto.

¡Qué ironía! La hipótesis documentaria todavía se enseña, pero mucho de su base original ("los resultados asegurados de la alta crítica") ha resultado ser falso.

Nuevamente, los "resultados asegurados de la alta crítica" concluyeron que no había heteos (también llamados hititas) en el tiempo de Abraham, ya que no existían registros de su existencia aparte del Antiguo Testamento. ¡Deben ser parte de un mito! ¡Equivocado otra vez! Ahora la investigación arqueológica ha descubierto evidencia que revela una civilización hetea de más de 1.200 años.

Earl Radmacher, rector jubilado del "Seminario Bautista Conservador del Oeste" cita a Nelson Glueck (la pronunciación es "glec"), antes rector del Seminario Teológico Judío, que funciona como parte de la "Universidad Hebrea Union", ubicada en la ciudad de Cincinnati, siendo Glueck uno de los tres arqueólogos bíblicos más reconocidos. Dice Radmacher: "Escuché a Glueck cuando estaba visitando el Templo Emanuel en Dallas. En un momento, enrojeció su cara y él declaró: 'Me han acusado de enseñar inspiración verbal y plenaria de las Escrituras. Quiero que se entienda bien que nunca he enseñado esto. Todo lo que he dicho es que en todas mis investigaciones arqueológicas no he encontrado ningún artefacto de la antigüedad que contradiga ninguna afirmación de la Palabra de Dios' " (998, 50).

Robert Dick Wilson, un hombre que domina más de 45 idiomas y dialectos, concluyó, después de toda una carrera de estudio en el Antiguo Testamento: "Puedo agregar que el resultado de mis 45 años de estudio de la Biblia me ha llevado a una fe cada vez más firme de que en el Antiguo Testamento tenemos un registro verídico de la historia del pueblo israelita" (1302/42).

La Biblia es singular en su habilidad de aguantar la crítica. No hay otro libro como ella en toda la literatura. Una persona que busca la verdad querrá de veras considerar un libro que ofrece estas cualidades.

SINGULAR EN SUS ENSEÑANZAS

1. Profecía

Wilbur Smith, quien compiló una biblioteca personal de 25.000 volúmenes, concluye que:

> ...piense lo que uno piense de la autoridad y del mensaje presentado en el libro que llamamos la Biblia, hay un consenso mundial que en muchas maneras es uno de los libros más notables que se ha producido durante estos aproximadamente 5.000 años que el arte de la redacción es practicado por la raza humana.

Es el único libro producido por un hombre, o un grupo de personas, en el cual se halla una colección de profecías acerca de naciones particulares, de Israel, de todos los pueblos de la tierra, de ciertas ciudades, y de Uno que venía para ser el Mesías. El mundo antiguo tenía muchos diferentes recursos para saber del futuro, todo bajo el término de adivinación. Pero no en toda la gama de literatura griega y latina, aunque usaron las palabras "profeta" y "profecía", no hallamos ninguna profecía real y específica acerca de un gran evento histórico que había de venir en el futuro distante, ni tampoco ninguna profecía de un Salvador que había de surgir entre la raza humana...

El islamismo no puede señalar ninguna profecía de la venida de Mahoma, profecías que eran pronunciadas cientos de años antes de su nacimiento. Tampoco pueden los fundadores de ninguna de las sectas modernas identificar correctamente ningún texto antiguo pronosticando su aparición (1120/9, 10).

Geisler y Nix están de acuerdo. En su libro *A General Introduction to the Bible* (Una introducción general a la Biblia), escriben:

Según Deuteronomio 18, un profeta era uno falso si hacía predicciones que nunca se cumplían. No hay profecías incondicionales en la Biblia acerca de eventos que habían de suceder hasta ahora que no se hayan cumplido. Cientos de predicciones, algunas de ellas pronunciadas cientos de años antes, se han verificado, y en forma literal. El tiempo (Dan. 9), la ciudad (Miq. 5:2), y la naturaleza del nacimiento de Cristo fueron profetizados en el Antiguo Testamento, como también docenas de otras cosas acerca de su vida, su muerte y su resurrección (ver Isa. 53). Numerosas otras profecías también se han cumplido, como la destrucción de Edom (Abd. 1), la condenación de Babilonia (Isa. 13), la destrucción de Tiro (Eze. 26) y de Nínive (Nah. 1–3), y el regreso de Israel a su tierra (Isa. 11:11). Otros libros alegan tener inspiración divina, tales como el Corán, el Libro de Mormón y partes de la Veda [hindú]. Pero ninguno de estos libros tiene profecía que predice. Como resultado las profecías cumplidas constituyen una fuerte indicación de la autoridad singular y divina de la Biblia (450/196).

Otros libros alegan tener inspiración divina, tales como el Corán, el Libro de Mormón y partes de la Veda [hindú]. Pero ninguno de estos libros tiene profecía que predice.

—NORMAN GEISLER Y WILLIAM NIX

2. Historia

La historia de Israel durante unos cinco siglos se encuentra en los libros bíblicos de 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes y 1 y 2 Crónicas. *The Cambridge Ancient History* (Historia antigua "Cambridge"; tomo 1, p. 222) dice: "Los israelitas definitivamente muestran una fuerza intelectual extraordinaria para obras históricas, y el Antiguo Testamento incluye la redacción de historia más antigua que existe".

El profesor Albright, distinguido arqueólogo, comienza su ensayo clásico titulado "El período bíblico" con estas observaciones:

La tradición nacional de los hebreos es superior a todas las demás en su visualización clara de orígenes tribales y familiares. Buscamos en vano para encontrar algo comparable en Egipto, Babilonia, Asiria, Fenicia, Grecia o Roma. No hay nada comparable en las tradiciones de los pueblos nórdicos. Tampoco ofrecen algo similar en la India o la China, ya que sus memorias históricas más tempranas son depósitos literarios de tradiciones dinásticas, algo distorsionadas, sin ningún vestigio del pastor o del campesino que estaba antes que el semidiós o rey con quien los registros comienzan. Tampoco en las más antiguas obras de

> historia índicas (las Puranas) ni en los escritos históricos de los historiadores griegos más antiguos encontramos insinuación de que los pueblos indoarios y helénicos habían sido nómadas que inmigraron a sus tierras actuales del norte. Los asirios, es cierto, recordaron muy vagamente que sus gobernantes más antiguos (cuyos nombres ellos preservaron pero sin detalles sobre sus hechos) habían sido moradores de tiendas. Pero de dónde procedieron quedaba completamente en el olvido (379/3).

Sobre la veracidad de la "Tabla de las naciones", de Génesis, capítulo 10, el profesor Albright concluye: "Queda como única en la literatura antigua, sin siquiera un paralelo remoto entre los griegos... 'La tabla de las naciones' permanece como un documento asombrosamente preciso" (30/70-72).

3. Carácter

Lewis S. Chafer, fundador y antes rector del Seminario Teológico de Dallas, ha dicho: "La Biblia no es un libro que algún hombre escribiría, si pudiera; ni es un libro que el hombre podría escribir, si quisiera".

La Biblia trata con franqueza los pecados de sus protagonistas, aun cuando esos pecados son un mal reflejo del pueblo de Dios, sus líderes o aun los escritores bíblicos mismos. Ejemplos:

- Los pecados de los patriarcas son mencionados (Gén. 12:11-13; 49:5-7).
- Se denuncian los pecados del pueblo (Deut. 9:24).
- Se revelan el adulterio del rey David con Betsabé y sus intentos posteriores de ocultarlo (2 Sam. 11–12).
- Los evangelistas que redactaron los Evangelios pintan sus propios errores y culpas como también los de los apóstoles (Mat. 8:10-26; 26:31-56; Mar. 6:52; 8:18; Luc. 8:24, 25; 9:40-45; Juan 10:6; 16:32).
- Se expone el desorden dentro de la iglesia (1 Cor.1:11; 15:12; 2 Cor. 2:4).

La Biblia es un libro que se concentra en la realidad, no en la fantasía. Presenta lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo mejor y lo peor, la esperanza y la desesperación, el gozo y el dolor de la vida. Y debe ser así, porque en última instancia su autor es Dios, y "no existe cosa creada que no sea manifiesta en su presencia. Más bien, todas están desnudas y expuestas ante los ojos de aquel a quien tenemos que dar cuenta" (Heb. 4:13).

SINGULAR EN SU INFLUENCIA SOBRE LA LITERATURA

Cleland B. McAfee escribe en *The Greatest English Classic* (La mayor obra clásica en inglés): "Si todas las Biblias en alguna ciudad principal fueran destruidas, el Libro podría ser reconstruido en todas sus partes esenciales usando las citas que están en libros publicados y que están en los anaqueles de la biblioteca pública de la ciudad. Hay obras que abarcan casi todos los autores principales que se dedican a mostrar cuánta influencia la Biblia ha tenido en ellos" (801/134).

Gabriel Sivan escribe: "No hay otro documento que el hombre posee que ofrece tanto al lector: instrucción ética y religiosa, poesía espléndida, un programa social, un código legal, una interpretación

de la historia, juntamente con todos los gozos, dolores y esperanzas que fluyen en la vida humana y que los profetas y líderes de Israel expresaron con fuerza y pasión inigualadas" (1107/xiii).

Acerca de la Biblia hebrea, agrega:

> Desde el alba de la civilización no ha habido libro que haya inspirado tanto esfuerzo creativo entre autores como el Antiguo Testamento, la Biblia hebrea. En los campos de la poesía, el drama y la novela, su influencia literaria no tiene rival. El poeta alemán Heinrich Heine, escribiendo en el año 1830, describía su influencia en términos líricos. Decía: "El alba, la puesta del sol, la promesa y el cumplimiento, el nacimiento y la muerte, el drama humano entero, todo está en este libro... Es el Libro de los libros, la Biblia". Con discernimiento que varía pero con constancia casi invariable, autores en casi todos los países y culturas han encontrado en la Biblia, por más de un milenio, una casa de tesoros inigualable de temas y caracteres. Estos asuntos los autores los han trabajado y vuelto a interpretar en el desarrollo de temas de perenne interés. Ejemplos: Dios y el hombre, el conflicto del bien y el mal, el amor, el celo, la lucha del hombre por la libertad, la verdad y la justicia (1107/218).

Susan Gallagher y Roger Lundin reconocen que "la Biblia es uno de los documentos más importantes en la historia de la civilización, no sólo porque tiene el rango de Escritura inspirada, sino también porque su influencia en el pensamiento occidental es tan amplia. Como el predominante concepto del mundo durante por lo menos 14 siglos, el cristianismo y su gran texto central han jugado un papel principal en la formación de la cultura occidental. Por consiguiente, muchas obras literarias, aun las de nuestra era poscristiana, sacan cosas de la Biblia y de la tradición cristiana" (415/120).

Elie Wiesel, conocido escritor y ganador del Premio Nobel de la Paz, ha comentado: "La Biblia, una obra inspirada, es también una fuente de inspiración. Su impacto no tiene igual, tanto en el plano social y ético como en el área de la creación literaria. Con demasiada frecuencia olvidamos que la E'blia pertenece también al dominio artístico. Sus personajes son dramáticos, y sus dramas son independientes del tiempo y sus triunfos y derrotas abrumadores. Cada grito nos toca, cada petición penetra el alma. Aunque son textos de otra edad, los poemas de la Biblia son eternos. Nos hablan individual y colectivamente, a través de y más allá de los siglos" (749/293).

Harold Fisch, profesor emérito de la Universidad Bar-Ilan, ha declarado: "La Biblia ha afectado la literatura del mundo occidental a tal grado que no fácilmente lo medimos. Más que ningún otro conjunto de literatura, antiguo o moderno, la Biblia ha proporcionado a los autores desde la Edad Media con una abundancia de símbolos, ideas y maneras de percibir la realidad. Podemos seguir la pista de esta influencia hasta encontrarla en los textos bíblicos que tratan directamente los temas o los personajes. También podemos encontrar su huella en poesías, dramas y otras obras literarias que aunque no directamente bíblicas reflejan una concepción bíblica de la humanidad y del mundo" (380/136).

En lo que ahora es considerada una obra clásica, el reconocido literato Northrop Frye escribió en *Anatomy of Criticism* (Anatomía de la crítica): "La literatura occidental ha recibido más influencia de la

Biblia que de ningún otro libro" (406/14).

Veinticinco años más tarde, Frye observó: "Pronto me di cuenta de que un estudiante de la literatura en inglés que no conoce la Biblia realmente no comprende mucho de lo que lee; aun el estudiante más concienzudo estará despistado en cuanto a las implicaciones, hasta puede equivocarse en cuanto al significado" (407/xii).

> La Biblia, una obra inspirada, es también una fuente de inspiración. Su impacto no tiene igual, tanto en el plano social y ético como en el área de la creación literaria... Sus personajes son dramáticos, y sus dramas son independientes del tiempo y sus triunfos y derrotas abrumadores. Cada grito nos toca, cada petición penetra el alma. Aunque son textos de otra edad, los poemas de la Biblia son eternos. Nos hablan individual y colectivamente, a través de y más allá de los siglos.
>
> —ELIE WIESEL, ESCRITOR Y GANADOR DEL PREMIO NOBEL DE LA PAZ

El historiador Philip Schaff (en *The Person of Christ* [La persona de Cristo], American Tract Society, 1913) describe en una forma elocuente la singularidad de la Biblia y del Salvador:

> Este Jesús de Nazaret, sin dinero y sin armas, conquistó millones más que Alejandro, César, Mahoma y Napoleón; sin ciencia y sin erudición, ha arrojado más luz sobre cosas humanas y divinas que todos los filósofos y hombres de letras; sin la elocuencia de escuelas, habló palabras de vida inigualadas antes o después, y produjo efectos que sobrepasan los disponibles o al orador o al poeta; sin escribir siquiera una sola línea, motivó más plumas y surtió temas para más sermones, discursos, volúmenes eruditos, obras de arte e himnos de alabanza que el ejército completo de grandes hombres de los tiempos antiguos y modernos.

Bernard Ramm agrega:

> Hay complejidades bibliográficas sin paralelo en cualquier otra ciencia o departamento del conocimiento humano. Desde el tiempo de los Padres apostólicos, que comenzó allí por el año 95 d. de J.C., hasta los tiempos modernos, hay un gran río literario de obras todas inspiradas por la Biblia: diccionarios bíblicos, enciclopedias bíblicas, léxicos bíblicos, atlas bíblicos, geografías bíblicas. Estas sólo comienzan la lista. Luego, casi por azar, podemos mencionar las bibliografías enormes acerca de la teología, la educación religiosa, la himnología, las misiones, los idiomas bíblicos, la historia eclesiástica, biografías cristianas, obras devocionales, comentarios, filosofía de la religión, evidencias, apologética, etcétera, etcétera. Parece que no hay fin...
>
> Ningún otro libro de toda la historia humana ha servido para inspirar la redacción de tantos otros libros como la Biblia (1002/239).

SINGULAR EN SU INFLUENCIA SOBRE LA CIVILIZACIÓN

La Biblia es también singular en su impacto sobre la civilización. Geisler y Nix sucintamente declaran:

> La influencia de la Biblia y de su enseñanza en el mundo occidental está con toda claridad para todos los que estudian la historia. Y la influencia del Occidente en el curso de los eventos mundiales es igualmente clara. La civilización ha recibido más influencia de las Escrituras judeo-cristianas que de ningún otro libro o serie de libros en todo el mundo. Efectivamente, ninguna gran obra moral o religiosa, en todo el mundo, excede la profundidad de moral en el principio del amor cristiano, y ningún otro tiene un concepto de Dios más alto o más espiritual que la Biblia. La Biblia presenta los ideales más altos conocidos entre los hombres, ideales que realmente han moldeado la civilización (450/196, 197).

Grady Davis, en *The New Encyclopedia Britannica* (La nueva enciclopedia británica), escribe:

"La Biblia trajo sus conceptos de Dios, del universo y de la humanidad a todos los idiomas principales del Occidente y por lo tanto los introdujo en los procesos intelectuales del hombre occidental" (276/904). También declara: "Desde la invención de la prensa (a mediados del siglo XV), la Biblia ha llegado a ser más que la traducción de una literatura antigua oriental. No ha llevado el aspecto de 'un libro extranjero', más bien ha llegado a ser el libro más disponible y más conocido, y ha servido como la fuente más segura y el árbitro más confiable en todo el Occidente de ideales intelectuales, morales y espirituales" (276/905).

Gabriel Sivan comenta: "La Biblia le ha dado fuerza a quienes luchaban por la libertad y nuevo ánimo a los perseguidos; un programa al reformador social e inspiración a los autores y artistas" (1107/491).

El filósofo francés Jacques Rousseau exclamó: "¡He aquí las obras de nuestros filósofos! Con todo su estilo pomposo, ¡cuán pobres y despreciables son en comparación con las Escrituras! ¿Será posible que un libro a la vez tan sencillo y tan sublime fuera sólo la obra del hombre?".

Kenneth L. Woodward señala en la revista *Newsweek* que "después de 2.000 años... los siglos mismos son medidos desde el nacimiento de Jesús de Nazaret. Al final de este año, los calendarios en la India y la China, como los de Europa, América y el Medio Oriente, registrarán el amanecer del tercer milenio" (Woodward, "2000 Years of Jesus", *Newsweek*, 29 de marzo, 1999, p. 52).

UNA CONCLUSIÓN RAZONABLE

La evidencia aquí presentada no comprueba que la Biblia es la Palabra de Dios. Pero para mí señala con toda claridad que la Biblia es singularmente superior a todos los demás libros.

Un profesor me comentó alguna vez: "Si usted es una persona inteligente y si está buscando la verdad, entonces leerá el libro que ha ganado más atención que cualquier otro". La Biblia es ese libro.

Theodore Roosevelt comentó: "Un conocimiento profundo de la Biblia vale más que una educación universitaria".

2

¿Cómo fue preparada la Biblia?

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

¿CÓMO FUE ESCRITA LA BIBLIA?

Muchas personas tienen preguntas acerca de la Biblia, su trasfondo, sus divisiones y los materiales utilizados para su producción. Esta sección le presentará la estructura de la Biblia y lo conducirá a apreciar mejor cómo fue compilada.

1. Los materiales que se utilizaron

1.1. Materiales en qué escribir

1.1.1. Papiro

La razón por la que muchos manuscritos antiguos (un manuscrito es una copia de las Escrituras hecha a mano) no se han recuperado se debe principalmente a los materiales perecederos en que fueron escritos. "Todos... los autógrafos," escribe F. F. Bruce, "se perdieron ya hace mucho. No podría ser de otra manera, si fueron escritos en papiro, ya que... solamente bajo condiciones muy excepcionales puede el papiro durar por mucho tiempo" (170/176).

Entre los materiales disponibles durante los tiempos bíblicos, el más común fue el papiro, fabricado de la planta con el mismo nombre. Esta caña crecía en los lagos poco profundos y junto a los ríos de Egipto y Siria. Grandes cargamentos de papiro fueron embarcados en el puerto de Biblos. Se supone que la palabra griega para libro (*biblos*) proviene del nombre de este puerto. Nuestra palabra papel proviene del vocablo griego para papiro (*papyros*) (358/19, 20).

The Cambridge History of the Bible (La historia Cambridge de la Biblia) explica cómo el papiro fue preparado: "Se desgarraba la caña y se la cortaba en

tiras largas antes de ser golpeada y prensada en dos capas colocadas en ángulo recto. Después de secarse, la superficie blanquecina era pulida con una piedra u otro instrumento. Plinio hace referencia a varias calidades del papiro, y se sabe que existía en diferentes grosores y acabados, antes del período conocido como el Nuevo Reino, durante el cual las hojas podían ser muy finas y traslucientes" (488/30).

El fragmento de papiro más viejo conocido data del 2400 a. de J.C. (487/19). Los manuscritos más antiguos fueron escritos en papiro, de modo que era difícil que algunos perduraran, salvo en áreas secas como las arenas de Egipto o en cuevas como las de Qumrán, donde los Rollos del Mar Muerto fueron descubiertos.

El papiro como material tuvo un uso extenso hasta como el siglo III d. de J.C. (487/20).

1.1.2. El pergamino

El pergamino es el nombre que se dio al material preparado de "pieles de ovejas, cabras, gacelas y otros animales". Estas pieles las "rasuraban y raspaban" para producir un material para la escritura más duradero que el papiro. F. F. Bruce añade que "la palabra 'pergamino' deriva del nombre de la ciudad de Pérgamo en Asia Menor, por la producción de este material que durante un tiempo fue asociada especialmente con ese lugar" (170/11).

1.1.3. La vitela

Vitela fue el nombre que se le dio a la piel de becerros. Con frecuencia teñían la vitela color púrpura. Algunos de los manuscritos antiguos que todavía tenemos están escritos en vitela púrpura. Cuando usaban este material, generalmente la escritura se hacía en tinta dorada o plateada.

J. Harold Greenlee señala que los rollos en vitela más antiguos datan de aproximadamente el 1500 a. de J.C. (487/21).

1.1.4. Otros materiales para la escritura

Ostraca: Esta cerámica no esmaltada era un material popular entre la gente común. Su nombre técnico es "tiesto". Ostracas se encuentran en abundancia en Egipto y en Palestina (Job 2:8).

Piedras: Los arqueólogos han encontrado piedras comunes grabadas con una pluma de hierro.

Tabletas de arcilla: Grabadas con un instrumento puntiagudo y luego secadas para crear un registro permanente (Jer. 17:13; Eze. 4:1), estas tabletas proveyeron el más económico y uno de los más durables materiales de escritura.

Tabletas de cera: Se usaba un estilete para escribir en una tableta de madera recubierta de cera.

1.2. Instrumentos de escribir

Cincel: Un instrumento de hierro o acero para grabar en piedra.

Estilete metálico: "Era un instrumento de tres lados con cabeza plana que se usaba para hacer inscripciones en tabletas de arcilla o de cera" (449/228).

Pluma: Una pluma de caña "fabricada de un pedazo de junco (*Juncus mari-*

timis), de unos 15 a 40 cm de largo con una punta corta en forma de cincel para facilitar los trazos anchos o angostos. La pluma de caña se usaba en Mesopotamia desde inicios del primer milenio a. de J.C., y este puede haber sido su lugar de origen desde el cual fue adoptada en otros lugares. La idea de una pluma de ganso aparentemente se originó en Grecia durante el siglo III a. de J.C. Ver Jeremías 8:8 (488/31). La pluma se usaba con la vitela, el pergamino y el papiro.

Trae, cuando vengas,... los rollos, especialmente los pergaminos.

—EL APÓSTOL PABLO, 2 TIMOTEO 4:13

Tinta: La tinta del mundo antiguo era una combinación de "carbón, goma y agua" (170/13).

2. La forma de los libros antiguos

Rollos: Los rollos se hacían juntando y pegando hojas de papiro y luego enrollando las resultantes tiras largas. El tamaño del rollo se limitaba por la dificultad en su uso. La escritura generalmente se limitaba a una cara del rollo. Un rollo escrito a ambos lados se llamaba un "opistógrafo" (Apoc. 5:1). Se han conocido rollos con una longitud de hasta 47 m. El rollo promedio, sin embargo, sólo tenía de 6 a 11 m de largo.

No nos ha de sorprender que Calímaco, encargado de catalogar libros en la biblioteca de la Alejandría antigua, se quejaba diciendo que "un libro grande es una gran molestia" (832/5).

Códice o forma de libro: Para facilitar la lectura y hacer el material menos difícil de manejar, las hojas de papiro fueron ensambladas y escritas por ambas caras. Greenlee declara que la expansión del cristianismo funcionó como motivo principal del desarrollo de la forma del libro en códice.

3. Estilos de escritura

3.1. La escritura uncial

Según Bruce Metzger, erudito en el Nuevo Testamento, "Las obras literarias... fueron escritas en un estilo de escritura más formal que se llama uncial. Esta 'letra para libros' se caracterizaba por su ejecución cuidadosa y deliberada, cada letra separada de las otras, algo como ahora hacemos con las letras mayúsculas" (832/9).

Geisler y Nix dicen que "se considera generalmente que los manuscritos más importantes del Nuevo Testamento son los códices unciales que datan de los siglos IV y subsiguientes. Estos códices aparecieron casi inmediatamente después de la conversión de Constantino y la autorización que dio el Concilio de Nicea (325) para hacer copias múltiples" (449/391).

Probablemente los códices unciales más antiguos y significativos son el Códice Vaticano (de entre los años 325 a 350 d. de J.C.) y el Códice Sinaítico (de aprox. 340 d. de J.C.).

3.2. La escritura en letras minúsculas

La escritura en letras minúsculas, como el nombre sugiere, "era de letras más pequeñas y unidas, inventadas para la producción de libros" cerca del comienzo del siglo IX d. de J.C. (832/9).

3.3. Espacios y vocales

Los manuscritos en griego fueron escritos sin espacios entre las palabras, mientras el texto en el hebreo fue preparado sin vocales, hasta que estas fueron agregadas por los masoretas entre los siglos V al X d. de J.C.

Ambas costumbres parecen ser raras y confusas al lector moderno. Pero para los antiguos, para quienes el griego o el hebreo era su idioma nativo, estas prácticas eran normales y claramente entendidas. Los judíos decían no necesitar las vocales. Al aprender su idioma, se familiarizaron con la manera de pronunciarlo e interpretarlo.

De la misma manera, los pueblos de habla griega no tenían problemas para leer su idioma sin los espacios entre palabras. Como Metzger explica: "En ese idioma, la regla (con muy pocas excepciones) es que palabras legítimamente griegas sólo pueden terminar con una vocal (o diptongo) o con una de tres consonantes (N, P, S). Por lo tanto no debe suponerse que esta clase de escritura (*scriptio continua*) presentara dificultades excepcionales para la lectura. Aparentemente era costumbre en la antigüedad leer en voz alta aun cuando uno estaba solo; de modo que por el hábito de pronunciar lo que se leía, sílaba por sílaba, a pesar de la falta de espacio entre las palabras, uno se acostumbraba pronto a leer *scriptio continua*" (832/9).

4. Las divisiones de la Biblia

4.1. Los libros

Ver el contenido más adelante sobre "El canon".

4.2. Los capítulos

4.2.1. El Antiguo Testamento

Las primeras divisiones se hicieron antes que el destierro en Babilonia, que comenzó por el año 586 a. de J.C. Al Pentateuco lo dividieron en 154 partes, llamadas sedarim, las cuales "fueron diseñadas para cubrir un ciclo de lecturas de tres años" (449/339).

Durante el cautiverio babilónico, pero antes del año 536, "dividieron el Pentateuco en 54 secciones llamadas *parashiyyoth*... Más tarde subdividieron estas en 669 secciones para propósitos de referencia. Estas secciones fueron utilizadas para un ciclo de lecturas de un año" (449/339).

Cerca del año 165 a. de J.C. los libros del Antiguo Testamento llamados los Profetas fueron clasificados.

Finalmente y "después de la Reforma protestante, la Biblia hebrea siguió en general las mismas divisiones de capítulos que el Antiguo Testamento protestante. Estas divisiones habían aparecido primeramente en los márgenes por el año 1330" (449/339).

4.2.2. El Nuevo Testamento

Los griegos fueron los primeros en hacer divisiones por párrafos; lo hicieron antes del Concilio de Nicea (325 d. de J.C.), tal vez tan temprano como el año 250 d. de J.C.

El sistema más antiguo de divisiones por capítulos surgió por el año 350 d. de J.C.; sus anotaciones aparecen en los márgenes del Códice Vaticano. Estas secciones, sin embargo, son mucho más cortas que nuestros capítulos mo-

dernos. Por ejemplo: en nuestra Biblia el Evangelio según Mateo tiene 28 capítulos, pero en el Códice Vaticano está dividido en 170 secciones.

Geisler y Nix escriben: "No fue sino hasta el siglo XIII que estas secciones fueron cambiadas, y luego sólo gradualmente. Esteban Langton, un profesor en la Universidad de París y más tarde el arzobispo de Canterbury, dividió la Biblia en sus modernas divisiones de capítulos (cerca del año 1227). Sucedió, entonces, antes que la invención de tipos movibles para la imprenta. Ya que la Biblia Wycliffe (1382) siguió ese modelo, estas divisiones han formado la base sobre la cual la Biblia se ha impreso hasta el día de hoy" (449/340).

4.3. Los versículos

4.3.1. El Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento, los primeros indicadores de versículos "eran realmente espacios entre las palabras, ya que la práctica había sido juntar todas las palabras seguidamente a través de un libro dado... Después del cautiverio babilónico, comenzaron a emplearse indicadores de pausas, y más tarde se agregaron otras marcas. Estas marcas de 'versículos' no fueron usadas uniformemente, más bien, variaban de lugar en lugar. No fue sino hasta como el año 900 d. de J.C. que todas estas señas fueron estandarizadas" (449/339).

4.3.2. El Nuevo Testamento

Los indicadores de versículos similares a los que ahora tenemos en nuestras Biblias modernas no aparecieron sino hasta mediados del siglo XVI. Surgieron después de la introducción de números para capítulos, "aparentemente en un esfuerzo para facilitar todavía más la ubicación de referencias afines y también para hacer más fácil la lectura pública. Estas marcas aparecen por primera vez en la cuarta edición del Nuevo Testamento en griego publicado por Robert Stephanus, un impresor de París, en el año 1551. Estos versículos fueron introducidos en un Nuevo Testamento en inglés por William Wittingham de la universidad de Oxford en 1557. En 1555, Stephanus usó sus números de versículos en una edición de la Vulgata en latín. El uso de este sistema ha continuado hasta los días actuales" (449/341). Casiodoro de Reina lo introdujo en español cuando lo usó en su "Biblia del Oso" en 1569.

¿QUIÉNES DECIDIERON QUÉ INCLUIR EN LA BIBLIA?

La pregunta acerca de cómo se decidió cuáles libros llegarían a ser parte de la Biblia apunta al proceso de canonización. Una persona que discierne querrá saber por qué algunos libros fueron incluidos en el canon y otros excluidos.

1. El significado del vocablo canon

El vocablo canon proviene de una raíz que significa caña o junquillo (hebreo, *qaneh*; griego, *kanon*). La caña llegó a ser un instrumento de medir y su significado evolucionó a "patrón" o "regla" o "norma".

El padre eclesiástico Orígenes (vivió en el siglo III d. de J.C.) usaba la palabra "canon para denotar lo que llamamos

ahora 'la regla de fe', o sea el patrón por el cual hemos de medir y evaluar". Más tarde, el término llegó a significar una "lista" o "índice" (170/95). En su aplicación a las Escrituras, el canon se refiere "a una lista de libros oficialmente aceptados" (317/31).

Es importante notar que la iglesia no creó el canon; no determinó los libros que se llamarían Escrituras Sagradas, como la inspirada Palabra de Dios. Al contrario, la iglesia reconoció, o descubrió, cuáles libros habían sido inspirados desde su principio. Dicho de otra manera, "un libro no es la Palabra de Dios porque fue aceptado por el pueblo de Dios. Más bien, fue aceptado por el pueblo de Dios porque es la Palabra de Dios. Esto significa que Dios le da al libro su autoridad divina, y no el pueblo de Dios. Ellos sólo reconocen la autoridad divina que Dios le da" (449/210). El cuadro que aparece en esta página ayuda a ilustrar este importante principio (449/221).

2. Criterios para determinar la inclusión en el canon

Podemos detectar de los escritos bíblicos y de los de historia eclesiástica que había unos cinco principios que guiaron el reconocimiento y la colección de los libros verdaderamente inspirados por Dios. Geisler y Nix presentan los principios como sigue (449/223-231):

1. ¿Fue escrito el libro por un profeta de Dios? "Si un libro fue escrito por un portavoz de Dios, entonces resultó ser la Palabra de Dios".
2. ¿Recibió el autor confirmación por algunos actos portentosos de Dios? Con cierta frecuencia había milagros que distinguían a los profetas verdaderos de los falsos. "Moisés recibió poderes milagrosos para confirmar su llamamiento de Dios (Éxo. 4:1-9). Elías triunfó sobre los falsos profetas de Baal por medio de un acto sobrenatural (1 Rey. 18). Jesús 'fue... acreditado por

Punto de vista incorrecto	Punto de vista correcto
La iglesia es quien determina el canon	La iglesia es quien descubre el canon
La iglesia es madre del canon	La iglesia es hija del canon
La iglesia es el magistrado del canon	La iglesia es el ministro del canon
La iglesia es quien administra el canon	La iglesia es quien reconoce el canon
La iglesia es juez del canon	La iglesia es testigo del canon
La iglesia es maestra del canon	La iglesia es sierva del canon

Dios... con hechos poderosos, maravillas y señales que Dios hizo por medio de él' (Hech. 2:22)... Un milagro es un acto de Dios para confirmar la Palabra de Dios dada por medio de un profeta de Dios al pueblo de Dios. Es una señal para comprobar su sermón; el milagro confirma el mensaje".

3. ¿Decía el mensaje la verdad acerca de Dios? "Dios no puede contradecirse (2 Cor. 1:17, 18), ni tampoco puede pronunciar lo que es falso (Heb. 6:18). Por lo tanto, ningún libro con pretensiones falsas puede ser la Palabra de Dios". Por razones tales como estas, los padres eclesiásticos mantenían la norma: "Si hay duda, que se excluya". Esta regla "aumentó la validez de su discernimiento de los libros canónicos".
4. ¿Demuestra el libro el poder de Dios? "Los padres creían que la Palabra de Dios es 'viva y eficaz' (Heb. 4:12), y que por consiguiente debe tener una fuerza transformadora para la edificación (2 Tim. 3:17) y la evangelización (1 Ped. 1:23). Si el mensaje de un libro no lograba su declarada meta, si no demostraba el poder para cambiar una vida, entonces se concluía que Dios no estaba detrás de su mensaje" (449/228). La evidente presencia del poder transformador de Dios se consideraba como una indicación fuerte de que un libro dado tenía el sello de aprobación del mismo Padre celestial.
5. ¿Gozaba de aceptación por el pueblo de Dios? "Pablo dijo de los tesalonicenses: 'Por esta razón, nosotros también damos gracias a Dios sin cesar; porque cuando recibisteis la palabra de Dios que oísteis de parte nuestra, la aceptasteis, no como palabra de hombres, sino como lo que es de veras, la palabra de Dios...' (1 Tes. 2:13). Sea lo que fuera el debate posterior sobre la pertinencia de un libro al canon, los que estaban en mejores condiciones para conocer sus credenciales proféticas eran los que conocían al profeta que lo había escrito. De modo que la evidencia definitiva, a pesar de todo debate posterior acerca de la canonización de algunos de los libros, es la que atestigua su aceptación original por creyentes contemporáneos" (449/229). Cuando el pueblo de Dios recibía, coleccionaba, leía y usaba un libro como la Palabra de Dios, este llegaba a ser considerado como canónico. Esta práctica a veces se refleja dentro de la Biblia misma. Un caso tiene que ver con el reconocimiento del apóstol Pedro que los escritos de Pablo estaban a la par con las Escrituras del Antiguo Testamento (2 Ped. 3:16).

3. El canon cristiano (Nuevo Testamento)

3.1. Criterios para canonización (Nuevo Testamento)

El factor básico para reconocer un libro como canónico entre los escritos del Nuevo Testamento fue el de la inspiración divina, y el criterio principal para determinar esto fue su carácter apostólico. "En la terminología del Nuevo Testamento", escriben Geisler y Nix, "la iglesia había sido edificada 'sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas' (Ef. 2:20), a quienes Cristo prometió guiar 'a toda verdad' (Juan 16:13) por medio del Espíritu Santo. Se dice que la iglesia de Jerusalén perseveraba 'en la doctrina de los apóstoles' (Hech. 2:42). El término apostólico que se usa como criterio para la canonización no significa necesariamente 'autoría apostólica' ni que 'fuera preparada bajo la dirección de los apóstoles' " (449/283).

Siguen declarando: "Parece mucho mejor estar de acuerdo con Louis Gaussen, B. B. Warfield, Charles Hodge, J. N. D. Kelly y con la mayoría de voces protestantes en el sentido de que la autoridad apostólica, o la aprobación apostólica, era realmente el criterio básico para la canonización, no solamente la autoría apostólica (449/283).

N. B. Stonehouse nota que la autoridad apostólica "que se evidencia en el Nuevo Testamento nunca se separa de la autoridad del Señor. En las epístolas hay un reconocimiento constante que en la iglesia hay una sola autoridad absoluta, y es la autoridad del Señor mismo. Cuando los apóstoles hablan con autoridad, lo hacen ejerciendo la autoridad del Señor. Por ejemplo, cuando Pablo defiende su autoridad como apóstol, se basa sola y directamente sobre su comisión del Señor (Gál. 1 y 2); donde pretende el derecho de normar la vida de la iglesia, alega la autoridad del Señor para las palabras que da, aun cuando no ha habido palabras específicamente de la boca de Cristo que han sido transmitidas (1 Cor. 14:37; cf. 1 Cor. 7:10)" (1155/117, 118).

John Murray observa: "El único que habla en el Nuevo Testamento con una autoridad no derivada y que a la vez se autentica a sí misma es el Señor" (883/18).

3.2. Los libros canónicos del Nuevo Testamento

3.2.1. Las razones para su colección

> Y en el día llamado domingo hay una reunión en un lugar de todos los que viven en las ciudades o en el campo, y las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas son leídos, mientras el tiempo lo permite. Luego, cuando el que lee ha terminado, el presidente presenta una admonición y una invitación para que pongamos por obra todas estas buenas cosas.
>
> —JUSTINO MÁRTIR (100-165 d. de J.C.)

Eran proféticos

"La razón inicial para la colección y la preservación de los libros inspirados fue porque eran proféticos. Es decir, porque habían sido escritos por un apóstol o

profeta de Dios, debían ser de valor; y si eran de valor, debían ser preservados. Este razonamiento ya surge durante los tiempos apostólicos, evidenciados por la colección y la circulación de las epístolas de Pablo (cf. 2 Ped. 3:15, 16; Col. 4:16)" (449/277).

Las necesidades de la iglesia primitiva

Las iglesias tenían necesidad de saber cuáles libros debían leer, reconocer y aplicar a sus situaciones variadas y frecuentemente precarias en un ambiente que generalmente era hostil tanto en sentido social como religioso. Tenían que hacer frente a muchos problemas y necesitaban cierta seguridad sobre cuáles libros debían servir como su fuente de autoridad.

Surgen herejes

Ya en el año 140 d. de J.C., el herético Marción desarrolló su propio e incompleto canon y comenzó a propagarlo. La iglesia tenía que combatir su influencia por medio de un esfuerzo de coleccionar todos los libros que debían ser reconocidos como Escrituras del Nuevo Testamento.

La circulación de escrituras espurias

Muchas iglesias del Medio Oriente usaron libros en sus cultos que eran cuestionables. Esta práctica hacía todavía más necesaria una decisión sobre el canon.

Las misiones

"El cristianismo se extendió rápidamente a otros países, y surgió la necesidad de traducir la Biblia en los idiomas de esos lugares... Ya para la primera mitad del siglo II, la Biblia fue traducida al siriaco y al latín antiguo. Pero por cuanto los misioneros no podían traducir una Biblia que todavía no existía, se llamó la atención a la cuestión de cuáles libros pertenecían al canon cristiano autoritativo" (449/278).

La persecución

El edicto de Diocleciano (303 d. de J.C.) pidió la destrucción de los libros sagrados a los cristianos. ¿Quién moriría por un libro que fuera tal vez religioso pero no sagrado? Los cristianos tenían que saber cuáles libros eran verdaderamente sagrados.

3.2.2. El canon es reconocido

Atanasio de Alejandría

Atanasio (367 d. de J.C.) nos dio la lista más antigua de los libros del Nuevo Testamento en exactamente la forma que ahora la tenemos. Incluyó esta lista en una carta festiva a las iglesias.

Se expresó así: "Nuevamente, no es tedioso hablar de los libros del Nuevo Testamento. Son: los cuatro Evangelios (según Mateo, Marcos, Lucas y Juan). Luego, los Hechos de los Apóstoles, las epístolas (llamadas católicas o universales), que son siete; vale decir, la de Santiago, una; las de Pedro, dos; las de Juan, tres; después de estas, la de Judas, una. Además, son catorce las epístolas de Pablo, escritas en este orden: La primera, la dirigida a los romanos; luego dos dirigidas a los corintios; después de estas, la dirigida a los gálatas; luego, la dirigida a los efesios; luego la dirigida a los filipen-

ses; luego, la que fue a los colosenses; después de estas, las dos a los tesalonicenses; luego la dirigida a los hebreos; nuevamente, las dos a Timoteo; una a Tito; y finalmente, la dirigida a Filemón. Además: el Apocalipsis de Juan" (76/ 552).

Jerónimo y Agustín

Poco después de que Atanasio circulara su lista, Jerónimo y Agustín hicieron en forma semejante, definiendo el canon del Nuevo Testamento en veintisiete libros (170/112).

Policarpo y sus contemporáneos

Policarpo (115 d. de J.C.), Clemente de Alejandría (cerca del 200 d. de J.C.) y otros de los primeros Padres de la iglesia hacen referencias a libros del Antiguo y del Nuevo Testamento con la frase "como se dice en estas Escrituras...".

Justino Mártir

Justino Mártir (100-165 d. de J.C.), refiriéndose a la Eucaristía, escribe en su Apología primera (1.67): "Y en el día llamado domingo hay una reunión en un lugar de todos los que viven en las ciudades o en el campo, y las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas son leídos, mientras el tiempo lo permite. Luego, cuando el que lee ha terminado, el presidente presenta una admonición y una invitación para que pongamos por obra todas estas buenas cosas".

Agrega, en su Diálogo con Trifo (pp. 49, 103, 105, 107) la fórmula "Como está escrito" cuando usa citas de los Evangelios. Tanto él como Trifo deben haber sabido que esta "formula" siempre servía como una introducción precisa a Escrituras que eran inspiradas.

Ireneo

Sobre la importancia de Ireneo (180 d. de J.C.), F. F. Bruce escribe:

> La importancia de la evidencia descansa en su relación (la de Ireneo) con la edad apostólica y en sus asociaciones ecuménicas. Criado en Asia Menor, a los pies de Policarpo, quien a su vez fue discípulo de Juan, Ireneo llegó a ser obispo de Lyon en Galia, allí por el año 180 d. de J.C. Sus escritos dan testimonio del reconocimiento canónico de los cuatro Evangelios, los Hechos, las epístolas a los Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, Colosenses, 1 y 2 Tesalonicenses, 1 y 2 Timoteo, Tito, 1 Pedro, 1 Juan y el Apocalipsis. En su tratado Contra las herejías, III, ii, 8, es evidente que para el año 180 d. de J.C. la idea del Evangelio cuádruplo había llegado a ser tan axiomática en toda la cristiandad que era posible referirse a él como un hecho establecido, tan obvio, inevitable y natural como los cuatro puntos cardinales de la brújula o los cuatro vientos (170/109).

Ignacio

Ignacio (50–115 d. de J.C.) escribió esto: "Yo no quiero mandarlos, como Pedro y Pablo; ellos eran apóstoles" (605/3.3)

Concilios de la iglesia

F. F. Bruce declara: "Cuando por fin un Concilio de la iglesia —el Sínodo de Hipona en el año 393 d. de J.C.— hizo una lista de los 27 libros del Nuevo Testamento, no confirió sobre ellos ninguna autoridad que antes no tenían; simplemente reconoció su canonización que ya estaba establecida. (El dictamen del Sínodo de Hipona fue promulgado nuevamente unos cuatro años más tarde por el Tercer sínodo de Cartago)" (170/113).

Desde este tiempo ni los católicos romanos ni los protestantes, ni la Iglesia Ortodoxa Oriental han cuestionado se-

riamente los 27 libros aceptados en el Nuevo Testamento.

3.2.3. El canon clasificado

Los libros canónicos del Nuevo Testamento fueron clasificados como aparecen en el siguiente gráfico:

Evangelios	Historia	Epístolas (de Pablo)	Epístolas (generales)	Profecía
Mateo Marcos Lucas Juan	Hechos	Romanos 1 Corintios 2 Corintios Gálatas Efesios Filipenses Colosenses 1 Tesalonicenses 2 Tesalonicenses 1 Timoteo 2 Timoteo Hebreos Tito Filemón	Santiago 1 Pedro 2 Pedro 1 Juan 2 Juan 3 Juan Judas	Apocalipsis

3.3. Libros apócrifos relacionados con el Nuevo Testamento

3.3.1. Una lista

La epístola del Pseudo-Bernabé (aprox. 70-79 d. de J.C.)
Epístola a los corintios (aprox. 96 d. de J.C.)
Una homilía antigua, o la llamada *Segunda Epístola de Clemente* (aprox. 120-140 d. de J.C.)
Pastor de Hermas (aprox. 115-140 d. de J.C.)
Didache, la enseñanza de los doce (aprox. 100-120 d. de J.C.)
Los Hechos de Pablo y Tecla (aprox. 170 d. de J.C.)
Epístola a los laodicenses (siglo IV?)
El Evangelio según los hebreos (aprox. 65-100 d. de J.C.)
Epístola de Policarpo a los filipenses (aprox. 108 d. de J.C.)
Las siete epístolas de Ignacio (aprox. 100 d. de J.C.)

Esta es una lista parcial de los escritos espurios y rechazados (449/316).

3.3.2. ¿Por qué fueron rechazados?

Geisler y Nix sintetizan los argumentos en contra de que estos libros tuvieran el estado de canónicos: "(1) Ninguno gozó más que de una aceptación temporal o local. (2) Estos libros en su mayoría nunca lograron más que un estado semicanónico, al aparecer como apéndices de ciertos manuscritos o como mención ocasional en ciertas listas. (3) Ningún líder eclesiástico ni ningún Concilio de la iglesia los incluyó entre los libros reconocidos como libros inspirados del Nuevo Testamento. (4) La aceptación parcial que

algunos de estos libros lograron se atribuye a ciertas referencias en los libros canónicos (p. ej., mención de una epístola a los laodicenses en Col. 4:16), y por su pretendida autoría apostólica (ejemplo: Los Hechos de Pablo). Una vez que estos asuntos se clarificaron, quedó poca duda de que estos libros no habían sido considerados canónicos" (449/317).

4. El canon del Antiguo Testamento

4.1. La teoría de Jamnia

Muchos eruditos han sostenido que un concilio de rabinos se reunió en Jamnia, cerca de Jope, en el año 90 d. de J.C. y que se puso de acuerdo sobre cuáles libros se incluirían en el canon hebreo y cuáles no. El problema con esta teoría es que la reunión en Jamnia no llegó a ninguna de estas conclusiones. Los rabinos no fijaron el canon, sino "levantaron ciertas preguntas acerca de la presencia de ciertos libros en el canon. Libros que este concilio excluyó realmente nunca habían estado dentro del canon. La inquietud principal del concilio era sobre el derecho de ciertos libros de quedarse dentro del canon, no la aceptación (o exclusión) de nuevos libros" (358/71). Así los rabinos discutieron cuestiones pertinentes a Ester, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares y Ezequiel. "Debe subrayarse, sin embargo, que aunque se levantaron preguntas acerca de estos libros, no se procuraba quitarlos del canon. Las discusiones de Jamnia no tenían que ver tanto con la aceptación de ciertos escritos para pertenecer al canon, sino con el derecho de algunos para quedar dentro del canon" (358/72).

H. H. Rowley escribe: "En realidad, es cuestionable si hemos de hablar de 'el Concilio de Jamnia'. Sabemos que se realizaron discusiones entre los rabinos, pero no sabemos de decisiones formales u obligatorias que se tomaran. Es más probable que las discusiones fueran informales y que sin embargo ayudaron a cristalizar o fijar más firmemente la tradición judía" (1050/170).

El hecho es que "ninguna autoridad humana y ningún concilio de rabinos hizo que ningún libro [del Antiguo Testamento] fuera autoritativo", como explica el biblista David Ewert. "Estos libros fueron inspirados por Dios y llevaron el sello de autoridad sobre sí desde el principio. A través de largo uso en la comunidad judía, su autoridad fue reconocida y a su debido tiempo fueron añadidos a la colección de libros canónicos" (358/72).

4.2. El canon reconocido

La evidencia da claro apoyo a la teoría de que el canon hebreo fue bien establecido mucho antes que la fecha de Jamnia, al final del primer siglo d. de J.C. Posiblemente desde el siglo IV a. de J.C. y definitivamente no después del 150 a. de J.C. el canon quedó establecido. Una razón principal para esta conclusión proviene de los mismos judíos. Desde el siglo IV (a. de J.C.), ellos estaban convencidos de que "la voz de Dios había dejado de hablar directamente" (358/69). En otras palabras, las voces proféticas habían sido silenciadas. Sin

palabras de Dios no podía haber nueva Palabra de Dios. Sin profetas, no puede haber revelación escritural.

Sobre el Período Intertestamentario (aproximadamente 400 años entre el cierre del Antiguo Testamento y los eventos del Nuevo Testamento) Ewert observa: "En 1 Macabeos 14:41 leemos de Simón quien es hecho jefe y sacerdote 'hasta que apareciera un profeta autorizado'; y antes este libro habla del dolor en Israel tal como no ha habido desde que los profetas dejaron de surgir allí. 'Los profetas se han dormido' según la queja del autor de 2 Baruc (85:3). Libros escritos después del período profético se concebían como escritos fuera del ámbito de Sagradas Escrituras" (358/69, 70).

Los últimos libros escritos y reconocidos como canónicos eran Malaquías, escrito entre el 450 y el 430 a. de J.C., y Crónicas, escrito no más tarde que en el 400 a. de J.C. (1264/589, 1573). Estos libros aparecen con el resto de los libros canónicos en hebreo como partes de la traducción al griego del canon hebreo. Esta traducción se llama la Septuaginta (LXX); fue hecha entre los años 250 a 150 a. de J.C. (449/24; ver también 358/104-108 y 1328/49-53).

F. F. Bruce afirma que "los libros de la Biblia hebrea son tradicionalmente 24 en número, arreglados en tres divisiones" (171/29). Las tres divisiones son la Ley, los Profetas y los Escritos. El cuadro gráfico de esta página presenta un desglose del canon hebreo según se encuentra en muchos libros tales como ediciones modernas del Antiguo Testamento judío (ver *Las Sagradas Escrituras, según el texto masorético*; Londres: Lowe y Brydone, 1951; y *Biblia Hebraica*, Rudolfo Kittel y P. Kahle, eds.; Stuttgart: Sociedad Bíblica Alemana, 1937 y 1966).

Aunque la iglesia cristiana tiene el mismo canon para el Antiguo Testamento, el número de libros difiere porque dividimos Samuel, Reyes, Crónicas y Esdras-Nehemías en dos libros cada uno, y hacemos libros individuales de los Profetas Menores en vez de combinarlos todos en un libro como lo hacen los judíos, llamándolo "Los Doce". La iglesia ha alterado el orden de los libros, adoptando lo que puede llamarse un orden tópico en vez de un orden oficial (449/23).

La Ley (Tora)	Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio
Los Profetas (Nebim)	Josué, Jueces, Samuel, Reyes (Profetas anteriores) Isaías, Jeremías, Ezequiel, Los Doce (Profetas posteriores)
Los Escritos (Ketubim o Hagiógrafa)	Salmos, Proverbios, Job (Libros poéticos) Cantar de los Cantares, Rut, Lamentaciones, Ester, Eclesiastés, (Cinco rollos [Megilot]) Daniel, Esdras-Nehemías, Crónicas (Libros históricos)

4.3. El testimonio de Cristo acerca del canon del Antiguo Testamento

4.3.1. Lucas 24:44

En el aposento alto, Jesús les dijo a los discípulos: "...era necesario que se cumpliesen todas estas cosas que están escritas de mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos". Con estas palabras, "él se refirió a las tres secciones en las cuales se divide la Biblia hebrea: la Ley, los Profetas y los 'Escritos', que aquí se llama 'los Salmos' probablemente porque el libro de los Salmos es el primero y el más largo libro de esta tercera sección" (170/96).

4.3.2. Juan 10:31-36; Lucas 24:44

Jesús no estuvo de acuerdo con los fariseos sobre las tradiciones orales (Mar. 7; Mat. 15), pero no tenía problema sobre su concepto del canon hebreo (170/104). "No hay evidencia alguna de algún desacuerdo entre Jesús y los judíos sobre el estado canónico de algún libro del Antiguo Testamento" (1343/62).

4.3.3. Lucas 11:51 (también Mat. 23:35)

"Desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías". Con estas palabras Jesús confirma su testimonio acerca del alcance del canon del Antiguo Testamento. Abel fue el primer mártir mencionado en las Escrituras (Gén. 4:8), y Zacarías fue el último mártir mencionado en el Antiguo Testamento, según el orden de libros en hebreo. Fue apedreado mientras profetizaba a la gente "en el atrio de la casa de Jehovah" (2 Crón. 24:21). Génesis era el primer libro en el canon hebreo, y Crónicas el último. Sería como decir "de Génesis a Malaquías" según nuestro orden. Así Jesús confirmaba la autoridad y la inspiración divinas de todo el canon hebreo (170/96).

4.4. El testimonio de escritores extrabíblicos

4.4.1. El prólogo al libro de Eclesiástico

Posiblemente la referencia más antigua de la división tripartita se encuentra en el prólogo al libro de Eclesiástico (escrito cerca del 130 a. de J.C.). El prólogo, escrito por el nieto del autor del libro, dice: "La ley, los profetas y los demás libros que fueron escritos después, nos han trasmitido muchas y grandes enseñanzas" (DHH). Uniformemente la referencia se entiende como alusión a las tres divisiones del canon hebreo (1343/71).

4.4.2. Filón

"Poco después del tiempo de Cristo (cerca del año 40 d. de J.C.) Filón dio testimonio de una clasificación tripartita, con referencias a la Ley, los Profetas (o las Profecías), como también a 'himnos y los otros [escritos] que promueven y perfeccionan el conocimiento y la piedad' " (449/246).

4.4.3. Josefo

El historiador judío Josefo (vivió hacia fines del primer siglo d. de J.C.) también habló de la división tripartita. Comentando acerca de todas las Escrituras hebreas, escribió:

> Que hemos acreditado muy firmemente esos libros de nuestra propia nación será evidente por lo que hacemos; porque durante las muchas edades que han pasado nadie se ha atrevido a añadir algo a ellos, quitar algo de ellos o hacer cualquier cambio en ellos. Llega a ser algo muy natural a los judíos, inmediatamente y desde su mero nacimiento, tener en alta estima estos libros porque contienen doctrinas divinas y a persistir en ellos. Además, si la ocasión requiere, estar dispuesto a morir por estos libros. Porque no es cosa nueva que cautivos judíos, a veces muchos en número y frecuentemente en tiempo, sean sometidos a tormentos y hasta muertes de todo tipo, antes que dijeran ni una palabra contra nuestras leyes y los registros que las contienen (629/609).

4.4.4. El Talmud

El Talmud es una colección antigua "de leyes rabínicas, decisiones legales y comentarios sobre las leyes de Moisés"; preserva la tradición oral del pueblo judío (1285/589). Una compilación del Talmud fue hecha en Jerusalén entre los años 350 a 425 d. de J.C. Otra compilación más extensa fue hecha en Babilonia cerca del año 500 d. de J.C. Cada compilación es conocida por el nombre del lugar de su compilación, vale decir, el Talmud de Jerusalén y el Talmud de Babilonia.

Tosefta Yadaim 3:5: Dice: "El Evangelio y los libros de los herejes no hacen impuras las manos; los libros de Ben Sira y cualquier libro escrito desde su tiempo no es canónico" (971/63). La idea de que un libro hiciera impuras las manos significaba que el libro estaba divinamente inspirado y, por lo tanto, era santo. Quienes tocaban las Escrituras tenían que lavarse las manos después de tocar las santas páginas. "Por la declaración de que las Escrituras hacían a las manos impuras, los rabinos así protegían los sagrados escritos de tratos descuidados e irreverentes, ya que obviamente nadie estaría tan apto a tocarlos descuidadamente si cada vez se le obligaba lavarse las manos después" (115/280). Un libro que no tenía este efecto no se consideraba como proveniente de Dios. El citado texto talmúdico alega que sólo los libros compilados en el canon hebreo pueden pretender ser la Palabra de Dios.

Seder Olam Rabba 30: Dice: "Hasta entonces [la venida de Alejandro Magno y el fin del imperio persa] los profetas profetizaban por el Espíritu Santo. Desde entonces, 'inclina tu oído y escucha las palabras de los sabios' " (115/370).

Tos. Sotah 13:2: baraita in Bab. Yoma 9b, Bab. Sotah 48b y Bab. Sanedrín 11a: "Con la muerte de Hageo, Zacarías y Malaquías, los profetas posteriores, el Espíritu Santo dejó de [manifestarse] por Israel" (115/370).

4.4.5. Melitos, obispo de Sardis

Melitos hizo la primera lista que se conoce en círculos cristianos de los libros del Antiguo Testamento (cerca del año 170 d. de J.C.). Eusebio (*Historia Eclesiástica* IV. 26) preserva sus comentarios: "Melitos dijo que él había conseguido la lista fidedigna mientras viajaba en Siria. Los comentarios de Melitos se encuentran en una carta a su amigo Anesimius: 'Sus nombres son estos... cinco libros de

Moisés: Génesis, Éxodo, Números, Levítico, Deuteronomio. Jesús Naue [Josué], Jueces, Rut. Cuatro libros de los reinos, dos de las Crónicas, los Salmos de David, los Proverbios de Salomón (llamado también Sabiduría), Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Job. De los Profetas: Isaías, Jeremías, los Doce en un solo libro, Daniel, Ezequiel, Esdras' ".

F. F. Bruce comenta: "Probablemente Melitos incluía Lamentaciones junto con Jeremías, y Nehemías con Esdras (aunque es curioso encontrar a Esdras mencionado entre los profetas). Si es así, su lista incluye todos los libros del canon hebreo (arreglados según el orden de la Septuaginta), con la excepción de Ester. Ester puede no haber sido incluido en la lista que Melitos recibió de sus informantes en Siria" (170/100).

4.4.6. La Mishna

La división tripartita del presente texto judío (con 11 libros en los Escritos) proviene de la Mishna, específicamente del opúsculo Baba Bathra, el cual data del siglo V d. de J.C. (449/24).

2.4.5. El testimonio del Nuevo Testamento sobre el Antiguo Testamento como Sagrada Escritura

Mateo 21:42; 22:29; 26:54, 56
Lucas 24
Juan 5:39; 10:35
Hechos 17:2, 11; 18:28
Romanos 1:2; 4:3; 9:17; 10:11; 11:2; 15:4; 16:26
1 Corintios 15:3, 4
Gálatas 3:8; 3:22; 4:30
1 Timoteo 5:18
2 Timoteo 3:16
2 Pedro 1:20, 21; 3:16

"Como dice la Escritura" (Juan 7:38) es toda la introducción que se necesitaba para señalar lo que era un entendimiento general en el sentido de que un dicho, una historia o un libro era verdaderamente la Palabra de Dios proveniente de los profetas de Dios.

4.6. La literatura apócrifa hebrea

El término apócrifa proviene del vocablo griego *apókrufos* que quiere decir "escondido u oculto".

En el siglo IV d. de J.C., Jerónimo fue el primero en llamar a este grupo de escritos como literatura apócrifa. Siete de los libros apócrifos más adiciones a dos libros canónicos (Daniel y Ester) son añadidos al Antiguo Testamento por la Iglesia Católica Romana; algunos otros libros son incluidos en el canon de los ortodoxos griegos y rusos y en otros lugares, aunque no por los católicos romanos. Los protestantes rechazan estos libros como canónicos.

4.6.1. ¿Por qué no son canónicos estos libros?

Unger's Bible Dictionary (el Diccionario bíblico Unger) reconoce que los libros apócrifos del Antiguo Testamento tienen algo de valor pero da cuatro razones por las cuales se deben excluir del canon hebreo:

1. Hay deslices históricos y geográficos y también anacronismos que abundan en ellos.
2. Enseñan doctrinas que son falsas y fomentan prácticas que no con-

cuerdan con las Escrituras inspiradas.
3. Recurren a géneros literarios y exhiben cierta superficialidad de estilo y de contenido que no armoniza con las Escrituras inspiradas.
4. Carecen de elementos distintivos que dan a las Escrituras genuinas su carácter divino, tales como poder profético y profundidad poética y religiosa (1231/85).

4.6.2. Un resumen de los libros apócrifos

En su excelente guía de estudio *How We Got Our Bible* (Cómo obtuvimos nuestra Biblia), Ralph Earle da un breve resumen de cada libro apócrifo. Teniendo en cuenta la calidad, precisión y lo sucinto de este contenido, presento aquí su bosquejo para dar al lector una idea del valor pero también la naturaleza no canónica de estos libros:

• *1 Esdras* (aprox. 150 a. de J.C.) narra sobre la restauración de los judíos a Palestina, después del destierro babilónico. Aunque usa en considerable proporción materiales de Crónicas, Esdras (canónico) y Nehemías, el autor ha agregado mucho contenido legendario.

El elemento más interesante es "La historia de los tres jóvenes de guarda". Discutiendo entre sí cuál es la cosa más fuerte del mundo, uno contestó: "El vino". Otro dijo: "El rey". Y el tercero opinó: "Las mujeres y la verdad". Pusieron las tres respuestas debajo de la almohada del rey, quien, cuando despertó, obligó a cada uno a defender su respuesta. La decisión unánime fue: "La verdad es grande, y la más poderosa". Por cuanto Zorobabel era el que había dado esta respuesta, se le permitió, como un premio, reedificar el templo en Jerusalén.

1 Esdras aparece en el canon de la Iglesia Ortodoxa Griega y Rusa, y por lo tanto en sus Biblias; pero no aparece en el canon de la Iglesia Católica Romana, por lo tanto no aparece entre los libros deuterocanónicos de Biblias en español que circulan en nuestro medio. Jerónimo lo colocó en un Apéndice de la Biblia Vulgata en latín y tanto Reina como Valera lo incluyeron en sus primeras traducciones con el título 3 Esdras.

• *2 Esdras* (aprox. 100 d. de J.C.) es una obra apocalíptica que contiene siete visiones. Martín Lutero se encontró tan confundido con estas visiones que dicen que tiró el libro en el río Elba.

2 Esdras aparece (bajo el nombre 3 Esdras) en la Biblia slavónica (que evidentemente es usada por la Iglesia Ortodoxa Rusa) pero no está en el canon de la Iglesia Ortodoxa Griega ni de la Iglesia Católica Romana. Apareció en el Apéndice de la Biblia Vulgata en latín y fue incluido por Reina y por Valera en sus primeras Biblias con el título 4 Esdras.

• *Tobías* (a veces llamado Tobit; proviene del siglo II a. de J.C.) es una breve novela. Lleva un fuerte tono farisaico, y enfatiza la Ley, comidas ceremonialmente puras, y lavamientos, caridades, ayunos y oraciones según costumbres judías estrictas. Claramente está en pugna con las Escrituras inspiradas cuando afirma que "la limosna libra de la muerte

y purifica de todo pecado" (12:9).

• *Judit* (aprox. mediados del siglo II a. de J.C.) también lleva el tono farisaico y es del género literario de ficción. La heroína de esta novela es Judit, una bella viuda judía. Cuando su ciudad fue asediada, llevó a su sierva, juntamente con comida judía ceremonialmente pura, y fue hasta la tienda de campaña del general enemigo. Él se enamoró de la belleza de Judit y le dio un lugar en su tienda. Afortunadamente él había bebido demasiado y cayó en un estupor ebrio. Judit le sacó al general su espada y lo decapitó. Luego ella y la sierva dejaron el campamento enemigo, llevando la cabeza del enemigo en su mochila. La colgaron en la pared de una ciudad cercana, y el ejército asirio, así sin su líder, fue derrotado.

• *Adiciones a Ester* (aprox. 100 a. de J.C.). Únicamente Ester entre los libros del Antiguo Testamento no menciona a Dios. El libro nos dice que Ester y Mardoqueo ayunaron, pero no dice específicamente que oraron. Para compensar esta aparente falta, las adiciones atribuyen largas oraciones a estos dos personajes; también incluyen dos cartas supuestamente escritas por Artajerjes. La numeración de las adiciones es compleja; sólo tienen sentido si se leen como obra completa traducida del griego, o en una Biblia como la de Jerusalén que las inserta donde la versión griega las pone pero las distingue con tipo diferente.

• *Sabiduría de Salomón* (o sencillamente Sabiduría; aprox. 40 d. de J.C.) fue escrito evidentemente con el propósito de evitar que los judíos cayeran en el escepticismo, el materialismo y la idolatría. Como en Proverbios, la Sabiduría se personifica. Hay muchos nobles sentimientos expresados en este libro.

• *Eclesiástico* o *Sabiduría de Sira* (aprox. 180 a. de J.C.) muestra un alto nivel de sabiduría religiosa, algo parecido al libro canónico de Proverbios. Contiene mucho de consejo práctico. Por ejemplo, sobre el tema de pláticas en los banquetes, dice (32:8):

"Resume tus ideas y di mucho en pocas palabras; pórtate como el que sabe pero prefiere callar".

Y también (33:4):

"Ordena tus asuntos antes de realizarlos; arregla la casa antes de habitarla".

En sus sermones, Juan Wesley cita varias veces el libro de Eclesiástico. Todavía se usa extensamente en círculos anglicanos.

• *Baruc* (aprox. 100 d. de J.C.) se presenta como algo redactado por Baruc, el escriba de Jeremías, en el 582 a. de J.C. En realidad, puede ser que el autor estaba intentando interpretar la destrucción de Jerusalén en el 70 d. de J.C. El libro insta a los judíos a no hacer otra sublevación sino a someterse al emperador. A pesar de esto la revuelta contra Roma dirigida por Bar-Kochba ocurrió relativamente pronto, allí por los años 132 a 135 d. de J.C. El capítulo 6 de Baruc contiene la llamada "Carta de Jeremías", que advierte fuertemente contra la idolatría; probablemente fue dirigida a los judíos de Alejandría en Egipto.

Nuestro libro canónico de Daniel tiene doce capítulos, pero hay adiciones (a veces, consideradas como tres, a veces

como cuatro; aquí se presentan como tres) que se consideran partes de los escritos apócrifos y que constan entre los "deuterocanónicos" en Biblias usadas por ortodoxos. Son: Susana, *Bel y el dragón* y *El canto de los tres jóvenes*. Algunas Biblias para estas comunidades (como *Dios Habla Hoy*, con deuterocanónicos) los pone en una sección al final de todo el Antiguo Testamento con el título *Daniel: adiciones deuterocanónicas*; otras Biblias (como la de Jerusalén) las inserta donde la versión griega las pone pero las distingue con otro tipo de letra. *La historia de Susana* probablemente fue escrita en el primer siglo antes de Cristo y generalmente aparece en versiones griegas de Daniel como el capítulo 13. Susana era la bella esposa de un líder judío en Babilonia, en cuya casa se juntaban con frecuencia los ancianos y jueces de la comunidad judía. Dos de estos se enamoraron de ella y procuraron seducirla. Cuando ella gritó, los dos ancianos dijeron que la habían encontrado en los brazos de un joven. La llevaron a juicio. Ya que dos "testigos" concordaron en su testimonio, fue hallada culpable y sentenciada a muerte. Pero un joven de nombre Daniel intercedió y comenzó a interrogar a los testigos. Preguntó a cada uno separadamente bajo cual árbol en el patio habían encontrado a Susana con su amante. Cuando dieron respuestas que discrepaban, ellos recibieron la pena de muerte y Susana se salvó.

Bel y el dragón es un escrito que se agregó al libro canónico más o menos en el mismo tiempo que Susana y generalmente aparece como el capítulo 14. Su propósito es mostrar la tontería que es la idolatría. Realmente contiene dos historias. En la primera, el rey Ciro le preguntó a Daniel por qué él no adoraba al dios Bel, ya que esa deidad mostraba su grandeza consumiendo cada día muchas ovejas, aparte de mucha harina y aceite. De modo que Daniel esparció cenizas en el piso por la tarde en el lugar donde se iba colocando la comida. A la mañana siguiente el rey llevó a Daniel para que viera que toda la comida había sido consumida durante la noche. Pero Daniel le mostró al rey las huellas de los sacerdotes y sus familiares quienes habían entrado secretamente por un pasaje debajo de la mesa. Destruyeron a los sacerdotes y el templo también. La segunda historia, la del dragón (o serpiente), es igualmente legendaria. Juntamente con Tobías, Judit y Susana, estas historias deben ser clasificadas como ficción judía. De valor religioso, tienen poco o nada. El canto de los tres jóvenes sigue a Daniel 3:23 en la Septuaginta y en la Vulgata. Su contenido toma prestado notablemente del Salmo 148. Es antifonal, como el Salmo 136, repitiendo 32 veces el refrán: "Cantadle, exaltadle eternamente".

• *La oración de Manasés* probablemente fue compuesta durante el tiempo de los macabeos (siglo II a. de J.C.) como la supuesta oración de Manasés, el malvado rey de Judá. Se deriva de la declaración en 2 Crónicas 33:19, donde dice: "Asimismo, su oración y cómo fue escuchado, todo su pecado e infidelidad, los sitios donde edificó lugares altos y puso árboles rituales de Asera e imágenes, antes de que se humillase, he aquí que están escritos en las crónicas de los videntes". Ya

que esta oración no se encuentra en la Biblia, parece que ¡algún escriba quiso suplir esta deficiencia! *La oración de Manasés* es un escrito reconocido como "deuterocanónico" por los ortodoxos griegos y rusos (y aparece en sus Biblias), pero no está reconocido por la Iglesia Católica Romana, por lo tanto no aparece en las Biblias en español usadas por esa comunidad, aunque estaba en el Apéndice de la Vulgata. En la Biblia del Oso (Reina, 1569) aparece en seguida de 2 Crónicas; y en la Biblia del Cántaro (Valera, 1602) aparece entre los "Libros apócrifos" al final del Antiguo Testamento.

• *1 Macabeos* (siglo I a. de J.C.) es tal vez el libro más valioso de los escritos apócrifos. Describe las hazañas de los tres hermanos macabeos: Judas, Jonatán y Simón. Juntamente con los escritos de Josefo, es nuestra más importante fuente de información sobre este período crucial y emocionante de la historia de los judíos.

• *2 Macabeos* (también del siglo I a. de J.C.) no es una continuación del libro de 1 Macabeos; más bien es una narración paralela, que enfoca solamente las victorias de Judas Macabeo. Generalmente se le considera más legendario que 1 Macabeos (317/37-41).

4.6.3. Testimonio histórico acerca de la exclusión de estos libros

Geisler y Nix dan diez testimonios de la antigüedad que argumentan en contra de la canonización de los libros apócrifos:

1. Filón, filósofo judío de Alejandría (20 a. de J.C.–40 d. de J.C.), citaba prolijamente pasajes del Antiguo Testamento, aun reconociendo su clasificación tripartita, pero nunca citó los libros apócrifos como Escrituras inspiradas.

2. Josefo (30–100 d. de J.C.), historiador judío, explícitamente excluye los libros apócrifos, enumerando los libros del Antiguo Testamento como 22. Tampoco cita libros apócrifos como Escrituras Sagradas.

3. Ni Jesús ni los escritores del Nuevo Testamento citan estos libros apócrifos como Escrituras, aunque hay cientos de citas del Antiguo Testamento y alusiones a casi todos los libros canónicos del AT.

4. Los eruditos rabínicos de Jamnia (90 d. de J.C.) no reconocieron los libros apócrifos.

5. Ningún canónigo ni concilio eclesial cristiano reconoció los libros apócrifos como canónicos durante los primeros cuatro siglos d. de J.C.

6. Varios de los importantes Padres eclesiásticos de la iglesia primitiva hablaron fuertemente en contra de los libros apócrifos; ejemplos: Orígenes, Cirilo de Jerusalén y Atanasio.

7. Jerónimo (340–420 d. de J.C.), gran erudito y traductor de la Vulgata en latín, rechazó los libros apócrifos como parte del canon. Jerónimo dijo que la iglesia los lee "como ejemplos de vida y como instrucción en modales" pero no los usa "para establecer doctrina". A través del mar Mediterráneo, él discutía con Agustín sobre este punto. Al principio, Jerónimo rehusó siquiera traducir los libros apócrifos al latín; más tarde hizo una rápida traducción de algunos de ellos. Después de su muerte y casi "sobre su cuerpo muerto" los libros apócrifos fueron añadidos a su traducción al latín que se llamaba la Vulgata, tomándose directamente de la versión la Antigua Versión Latina.

8. Muchos eruditos católicos romanos durante el período de la Reforma rechazaban los libros apócrifos.

9. Lutero y otros reformadores rechazaron un reconocimiento canónico para los libros apócrifos.

10. No fue hasta 1546 d. de J.C., en una acción polémica del Concilio de Trento (1545–1563), con su fuerte énfasis en contra

de la Reforma, que libros apócrifos recibieron estado canónico en pleno por la Iglesia Católica Romana (449/272, 273).

Conclusión

David Dockery, Kenneth Matthews y Robert Sloan, después de repasar la evidencia en su libro reciente *Foundations for Biblical Interpretation* (Base para la interpretación bíblica), concluyen con esto en relación con el canon de la Biblia: "Ningún cristiano, con su confianza en la obra providencial de Dios y siendo bien informado sobre la naturaleza de la canonización de la Palabra de Dios, debe tener dudas ni sentir inquietudes sobre la confiabilidad de la Biblia que ahora tenemos" (300/77, 78).

3

¿Se puede confiar en la historicidad del Nuevo Testamento?

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN: PRUEBAS PARA LA CONFIABILIDAD DE LA LITERATURA ANTIGUA

Lo que estamos estableciendo aquí es la confiabilidad histórica de las Escrituras, no su inspiración. La confiabilidad histórica de las Escrituras debe probarse por los mismos criterios con los cuales se prueban todos los documentos históricos.

C. Sanders, en *Introduction to Research in English Literary History* (Introducción a la investigación en la historia de la literatura inglesa) menciona y explica los tres principios básicos de la historiografía. Ellos son la prueba bibliográfica, la prueba de la evidencia interna y la prueba de la evidencia externa (1062/143 ss.). En este capítulo se examinará la porción del Nuevo Testa-

mento de la Biblia para ver cómo funciona frente a cada prueba; así se determinará su confiabilidad como una fuente segura para los eventos históricos que reporta.

PRUEBA BIBLIOGRÁFICA PARA LA CONFIABILIDAD DEL NUEVO TESTAMENTO

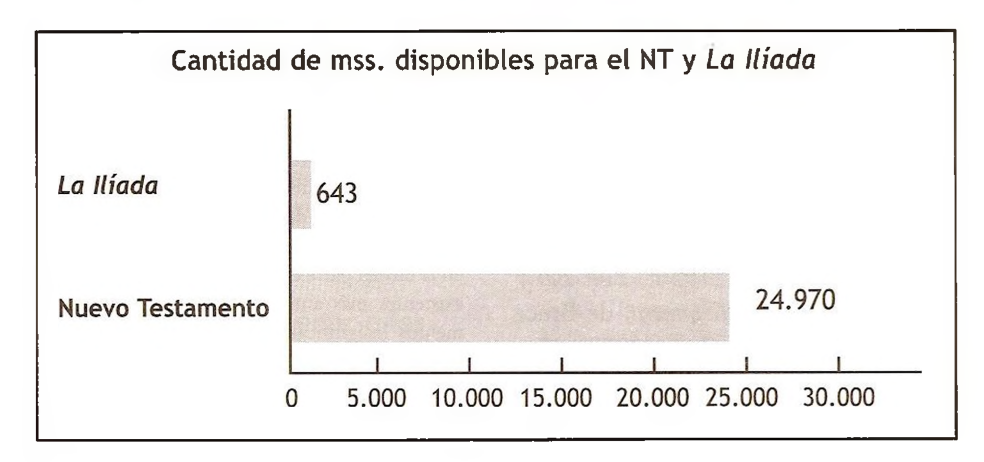
La prueba bibliográfica es un examen de la transmisión textual por medio de la cual los documentos llegan hasta nosotros. En otras palabras, puesto que no tenemos los documentos originales, ¿cuán confiables son las copias que tenemos en relación a la cantidad de manuscritos (mss.) y el lapso de tiempo entre la copia original y las copias existentes (actualmente)? (853/26).

1. La cantidad de manuscritos y su cercanía al original

F. E. Peters afirma que "sólo sobre la base de la tradición de manuscritos, las obras que forman el Nuevo Testamento cristiano fueron los libros de la antigüedad más frecuentemente copiados y con circulación más amplia" (969/50). Como resultado, la fidelidad del texto del Nuevo Testamento descansa sobre una multitud de evidencia de manuscritos. Sólo contando las copias en griego, el Nuevo Testamento está preservado en unos 5.686 manuscritos parciales o completos, los cuales fueron copiados a mano desde el siglo II hasta el siglo XV (449/385).

Hay ahora más de 5.686 manuscritos griegos conocidos del Nuevo Testamento. Agregue más de 10.000 copias de la Vulgata latina y por lo menos 9.300 de otras versiones antiguas (mss.); de ese modo estamos cerca, si no por encima, de 25.000 copias manuscritas de porciones del Nuevo Testamento que existen en el día de hoy. No hay ningún otro documento de la antigüedad que siquiera se acerque a esas cantidades y ese testimonio. En comparación, *La Ilíada* de Homero es segunda, con solo 643 manuscritos en existencia. El primer texto completo que se conserva de Homero data del siglo XIII (721/145).

El siguiente es un cuadro detallado de la cantidad de manuscritos existentes para el Nuevo Testamento:



Manuscritos griegos existentes

Unciales	307
Minúsculos	2.680
Leccionarios	2.410
Papiros	109
Subtotal	5.686

Manuscritos en otros idiomas

Vulgata latina	10.000
Etíope	+2.000
Eslavo	4.101
Armenio	2.587
Peshita [siriaco]	+350
Bohaírico	100
Árabe	75
Latín antiguo	50
Anglosajón	7
Gótico	6
Sogdiano	3
Siríaco antiguo	2
Persa	2
Franco	1
Subtotal	+19.284
Total de todos los mss.	+24.970

La información para este cuadro se reunió de las siguientes fuentes: Michael Welter, del Instituto para Estudios en el Nuevo Testamento, en Munster, Alemania; *Journal of Biblical Literature*, de Kurt Aland, vol. 87, 1968; *Kurzgefasste Liste der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, de Kurt Aland; W. De Gruyter, 1963; "Neve Nevtestamentliche Papyri III", de Kurt Aland, *New Testament Studies*, julio, 1976; *The Early Versions of the New Testament*, de Bruce Metzger, Clarendon Press, 1977; *New Testament Manuscript Studies*, editado por Merrill M. Parvis y Allen Wikgren, The University of Chicago Press, 1950; *An Annotated List of Armenian New Testament Manuscripts*, de Erroll F. Rhodes, Tokio, Ikeburo, 1959; *The Bible and Modern Scholarship*, editado por J. Phillip Hyatt, Abingdon Press, 1965.

La importancia de la cantidad total de copias manuscritas no puede ser exagerada. Como es el caso con otros documentos de la literatura antigua, no hay manuscritos originales de la Biblia que existan en la actualidad. Es muy bueno, sin embargo, que la abundancia de copias manuscritas permite reconstruir el original con una seguridad prácticamente total (450/386).

John Warwick Montgomery dice que "ser escéptico en cuanto al texto resultante de los libros del Nuevo Testamento es permitir que toda la antigüedad clásica caiga en la oscuridad, porque ningún documento del período antiguo está tan bien atestiguado bibliográficamente como el Nuevo Testamento" (853/29).

Sir Frederic G. Kenyon, quien era director y principal bibliotecario del Museo Británico y la principal autoridad en cuanto a mss. afirma que:

> Aparte de la cantidad, los manuscritos del Nuevo Testamento son diferentes de aquellos de los autores clásicos... No hay ningún otro caso en el que el intervalo de tiempo entre la composición del libro y la fecha de los manuscritos existentes más antiguos sea tan breve como en el del Nuevo Testamento. Los libros del Nuevo Testamento fueron escritos en la última parte del siglo I; los manuscritos existentes más antiguos (exceptuando fragmentos insignificantes) son del siglo IV, es decir, de unos 250 a 300 años después. Esto puede parecer un intervalo considerable, pero no es nada comparado con el tiempo

que separa a la mayoría de los autores clásicos de sus manuscritos más antiguos. Creemos que tenemos, en todo lo que es esencial, un texto seguro de las siete obras existentes de Sófocles; sin embargo, el manuscrito básico sobre el que están basadas fue escrito más de 1.400 años después de la muerte del poeta (658/4).

Kenyon continúa, en *The Bible and Archaeology* (La Biblia y la arqueología): "El intervalo entre las fechas de la composición original y la evidencia existente más antigua llega a ser tan pequeña como para ser de hecho insignificante; de modo que se ha quitado el último fundamento para cualquier duda de que las Escrituras no nos han llegado sustancialmente como fueron escritas. De modo que tanto la autenticidad como la integridad en general de los libros del Nuevo Testamento pueden considerarse como finalmente establecidas (656/288).

Dockery, Mathews y Sloan escribieron recientemente: "Para la mayor parte del texto bíblico se ha transmitido una sola lectura. La eliminación de los errores de los escribas y los cambios intencionales nos dejan sólo con un pequeño porcentaje del texto acerca del cual surgen algunas preguntas" (300/176). Ellos concluyen:

Debe afirmarse que la cantidad de tiempo entre la composición original y el siguiente manuscrito en existencia es mucho menor para el Nuevo Testamento que para cualquier otra obra de la literatura griega... Aunque ciertamente hay diferencias en muchos de los manuscritos del Nuevo Testamento, ninguna doctrina fundamental de la fe cristiana descansa sobre una lectura disputada (300/182).

F. J. A. Hort añade acertadamente que "en la variedad y plenitud de la evidencia sobre la cual descansa el texto del Nuevo Testamento radica que se levante como absolutamente único y sin que ninguno se le pueda acercar entre los escritos en prosa de la antigüedad" (585/561).

J. Harold Greenlee dice: "La cantidad de mss. disponibles del Nuevo Testamento es abrumadoramente mayor que aquella para cualquier otra obra de la literatura antigua... Los mss. más antiguos que tenemos del NT fueron escritos mucho más cerca de la fecha del escrito original que en el caso de casi cualquier otra pieza de la literatura antigua" (487/15).

W. F. Albright informa confiadamente: "No hay ninguna otra obra de la antigüedad grecorromana que esté tan bien atestiguada por tradición de manuscritos que el Nuevo Testamento. Hay muchos más manuscritos antiguos del Nuevo Testamento que de cualquier autor clásico; los restos extensos más antiguos del mismo se fechan sólo alrededor de dos siglos después de su composición original" (14/238).

Edward Glenny informa que

Dios nos ha dado 5.686 manuscritos que contienen todo o partes del NT griego. Es el libro mejor preservado del mundo antiguo. No sólo tenemos una gran cantidad de manuscritos sino que estos son muy cercanos en el tiempo a los originales que representan. Algunos manuscritos parciales del NT son del siglo II d. de J.C., y muchos distan de uno a cuatro siglos de los originales. Estos hechos prueban ser asombrosos cuando se los compara con la preservación de otra literatu-

ra de la antigüedad (464/95; ver también 8/72-84 para una descripción de los manuscritos del NT). Una de las tabulaciones más recientes de los manuscritos del NT está en el libro editado por Kurt y Barbara Aland, *Kurzgefasste Liste der grieschischen Handschriften des Neuen Testaments.* [9] (Esta fuente indica que los manuscritos griegos existentes del NT son 99 papiros, 306 unciales, 2.855 minúsculos y 2.396 leccionarios, para el total indicado anteriormente).

Les Strobel, en un libro publicado en 1998, reporta la última cuenta de los mss. griegos de la siguiente manera: 99 papiros; 306 unciales; 2.856 minúsculos; y 2.403 leccionarios, para un total de 5.664 (1164/62, 63). (Puede que ocurran pequeñas variaciones en las cuentas, dependiendo de cuán pequeños son los fragmentos que son considerados como manuscritos, pero la "montaña de evidencia" da al Nuevo Testamento una gran credibilidad histórica).

Ser escéptico en cuanto al texto resultante de los libros del Nuevo Testamento es permitir que toda la antigüedad clásica caiga en la oscuridad, porque ningún documento del período antiguo está tan bien atestiguado bibliográficamente como el Nuevo Testamento.

—JOHN WARWICK MONTGOMERY

Michael Welte, del Instituto para Estudios del Nuevo Testamento (Westfalische Wilhelms-Universitat, Institut für Neutestamentliche Textforschung) en Munster, Alemania, ha compilado la última lista (hasta agosto de 1998) de mss. griegos como sigue: 109 papiros, 307 unciales, 2.860 minúsculos y 2.410 leccionarios, para un total de 5.686.

Glenny continúa, citando documentos antiguos comparativos: "Nadie cuestiona la autenticidad de los libros históricos de la antigüedad porque no tenemos las copias originales. Sin embargo, tenemos muchos menos manuscritos de esas obras que los que poseemos del NT" (464/96).

F. F. Bruce, en *The New Testament Documents* (Los documentos del Nuevo Testamento), describe en una manera muy clara la comparación entre el Nuevo Testamento y los escritos históricos de la antigüedad:

Quizá podamos apreciar la riqueza que tenemos en los testimonios de manuscritos del Nuevo Testamento si la comparamos con el material textual para otras obras históricas de la antigüedad. Para las Guerras Gálicas de César (compuesta entre el 58 y el 50 a. de J.C.) hay varios mss. en existencia, pero sólo 9 ó 10 son de buena calidad; el más antiguo proviene de unos 900 años después del tiempo de César. De los 142 libros Décadas de Livio (59 a. de J.C. hasta el 17 d. de J.C.) hay sólo 35 que sobreviven; los conocemos a partir de no más de 20 mss. de algún valor; sólo uno de ellos, que contiene fragmentos de los Libros III hasta VI, es muy antiguo (siglo IV). De los 14 libros de los Anales de Tácito (aprox. 100 d. de J.C.) sólo cuatro y medio sobreviven; de los 16 libros de sus Anales, 10 sobreviven en forma completa y dos en forma parcial. El texto de estas porciones que sobreviven de sus dos grandes obras históricas depende completamente de dos mss., uno del siglo IX y otro del siglo XI.

El ms. existente de sus obras menores (*Diálogo de Oratoribus* [Diálogo de los oradores], Agrícola, Germania) descienden todos de un códice del siglo X. La Historia de Tucídides (aprox. 460-400 a. de J.C.) nos es conocido por ocho mss., el más antiguo de cerca del 900 d. de J.C., y por unos pocos fragmentos de papiro, los cuales provienen de los

comienzos de la era cristiana. Lo mismo es cierto de la Historia de Heródoto (488-428 a. de J.C.). Sin embargo, ningún erudito clásico prestará atención a un argumento de que la autenticidad de Heródoto o Tucídedes esté en dudas porque los mss. más antiguos de sus obras, que tienen algún valor, provienen de 1.300 años después de los originales (179/16, 17).

En *Introduction to the New Testament Textual Criticism* (Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento), Greenlee escribe acerca del lapso entre el ms. original (el autógrafo) y el ms. existente (la copia más antigua que sobrevive). Él dice:

Los mss. más antiguos que se conocen de la mayoría de los autores griegos clásicos están fechados unos mil años o más después de la muerte del autor. Este intervalo es algo menor para los autores latinos, hasta un mínimo de tres siglos en el caso de Virgilio. En el caso del NT, sin embargo, dos de los mss. más importantes fueron escritos en el término de 300 años después de completado el NT; algunos libros del NT prácticamente completos y fragmentos extensos de mss. de muchas partes del NT se fechan en sólo un siglo después de los escritos originales (487/16).

Greenlee agrega:

Puesto que los eruditos aceptan como generalmente confiables los escritos de los clásicos antiguos, aun cuando los mss. más antiguos fueron escritos tanto tiempo después de los escritos originales y la cantidad de los mss. existente en muchos casos es tan pequeña, es claro que la confiabilidad del texto del NT está igualmente asegurada (487/16).

Bruce Metzger, en *The Text of the New Testament* (El texto del Nuevo Testamento), escribe en forma persuasiva en cuanto a la comparación:

Las obras de varios autores antiguos han sido preservadas por el hilo más delgado de transmisión posible. Por ejemplo, la historia compendiada de Roma por Velleius Patérculo sobrevive hasta los tiempos modernos en sólo un manuscrito incompleto, a partir del cual se hizo la *editio princeps* [primera edición]; ese manuscrito único se perdió en el siglo XVII luego de haber sido copiado por el beato Renano en Amerbach. Aun las Crónicas del famoso historiador Tácito sobreviven, en cuanto se refiere a los primeros seis libros, en un sólo manuscrito, fechado en el siglo IX. En 1870 el único manuscrito conocido de la Epístola a Diogneto, una obra cristiana antigua que los editores incluyeron comúnmente entre los escritos de los Padres apostólicos, fue destruido en un incendio en la biblioteca municipal en Estrasburgo. En contraste con estas cantidades, el crítico textual del Nuevo Testamento se siente abrumado por la riqueza de su material (832/34).

F. F. Bruce escribe: "No hay ningún cuerpo de literatura antigua en el mundo que goce de una riqueza tal como el Nuevo Testamento en cuanto a la atestiguación textual" (170/178).

En el gráfico de la página siguiente se demuestra la pobreza de los manuscritos de algunos documentos antiguos en comparación con casi 5.700 manuscritos griegos del NT (449/408).

No es de maravillarse que Ravi Zacharias llegue a esta conclusión: "En términos reales, el Nuevo Testamento es seguramente el escrito antiguo mejor atestiguado en términos de la cantidad total de documentos, el intervalo entre los eventos y el documento, y la variedad de documentos disponible para apoyarlo

AUTOR	LIBRO	FECHA DE REDACCIÓN	COPIAS MÁS ANTIGUAS	INTERVALO	CANTIDAD DE COPIAS
Homero	*La Ilíada*	800 a. de J.C.	400 a. de J.C.*	400 años*	643
Heródoto	*Historia*	480-425 a. de J.C.	900 d. de J.C.*	1.350 años*	8
Tucídides	*Historia*	460-400 a. de J.C.	900 d. de J.C.*	1.300 años*	8
Platón		400 a. de J.C.	900 d. de J.C.*	1.300 años*	7
Demóstenes		300 a. de J.C.	1100 d. de J.C.*	1.400 años*	200
Julio César	*Comentario a las guerras gálicas*	100-44 a. de J.C.	900 d. de J.C.*	1.000 años*	10
Livio	*Décadas*	59 a. de J.C.—17 d. de J.C.	SIGLO IV (parcial) SIGLO X (la mayoría)	1.000 años* 1.000 años*	1 parcial 19 copias
Tácito	*Anales*	100 d. de J.C.	1100 d. de J.C.*	1.000 años*	20
Plinio el joven	*Historia natural*	61-113 d. de J.C.	850 d. de J.C.*	750 años*	7
Nuevo Testamento		50-100 d. de J.C.	114 (fragmento)* 200 (libros)* 250 (la mayor parte del NT)* 325 (todo el NT)*	+ 50 años* 100 años* 150 años* 225 años*	5366,

*Aproximadamente

o contradecirlo. No hay nada en la evidencia de los manuscritos antiguos que pueda compararse con esa disponibilidad e integridad textual" (1347/162).

2. Manuscritos importantes del Nuevo Testamento

La que sigue es una cronología de algunos de los descubrimientos de manuscritos más importantes. Para los propósitos de establecer una fecha, algunos de los factores que ayudan a determinar la edad de un manuscrito son:

1. Materiales utilizados
2. Tamaño y forma de las letras
3. Puntuación
4. Divisiones de texto
5. Ornamentación
6. Color de la tinta
7. Textura y color del pergamino (450/242-246).

Manuscrito John Rylands (130 d. de J.C.). Está en la Biblioteca John Rylands de Manchester, Inglaterra (es el fragmento más antiguo del Nuevo Testamento en existencia). "Debido a la fecha temprana y a la ubicación (Egipto), cierta distancia del lugar de composición según la tradición (Asia Menor), esta porción del Evangelio de Juan tiende a confirmar la fecha tradicional de la composición del Evangelio hacia fines del siglo I" (450/268).

Bruce Metzger habla sobre la crítica muerta: "Si este pequeño fragmento se hubiera conocido a mediados del siglo XIX, la escuela de crítica del Nuevo Testamento inspirada por el brillante profesor en Tubingen, Ferdinand Christian Baur, no podría haber argumentado que el cuarto Evangelio no se había redactado hasta alrededor del año 160" (833/39).

Papiro Bodmer II (150-200 d. de J.C.). Fue comprado en las décadas de 1950 y 1960 a un comerciante en Egipto y está en la Biblioteca Bodmer de Literatura Universal. Contiene la mayor parte del Evangelio de Juan. El más importante descubrimiento de papiros del Nuevo Testamento desde los mss. Chester Beatty (vea más adelante) fue la adquisición de la Colección Bodmer por la Biblioteca de Literatura Mundial en Culagny, cerca de Ginebra. p^{66}, fechado alrededor del 200 d. de J.C. o antes; contiene 104 páginas de Juan 1:1–6:11; 6:35–14:26 y fragmentos de otras 40 páginas, Juan 14–21. El texto es una mezcla de tipos alejandrinos y occidentales; hay unas 20 alteraciones entre las líneas que invariablemente pertenecen a la familia occidental (450/390). En su artículo "*Zur Datierung des Papyrus Bodmer II* (p^{66})", "*Anzeiger der osterreichischen Akademie der Wissenschaften*", phil.-hist, kl., 1960, No. 4, p. 12033, "Herbert Hunger, director de las colecciones de papiros en la Biblioteca Nacional de Viena, fecha 66 más antiguos, en la mitad si no aun en la primera mitad del siglo II; vea su artículo" (833/39, 40).

"p^{72}, también una parte de la colección, es la copia más antigua de la epístola de Judas y de las dos epístolas de Pedro. p^{75}, otro manuscrito bíblico antiguo adquirido por M. Bodmer, es un códice en un solo tomo de Lucas y Juan... Los editores, Victor Martin y Rodolphe Kaser, fechan esta copia entre 175 y 225 d. de J.C. Es, pues, la copia más antigua que se conoce del Evangelio según Lucas y una de las más antiguas del Evangelio según Juan" (833/41). De modo que Metzger lo describe como "el descubrimiento más importante de los manuscritos del NT desde la compra del papiro Chester Beatty" (833/39, 40).

Papiro Chester Beatty (200 d. de J.C.). Los manuscritos fueron comprados en la década de 1930 a un comerciante en Egipto y están en el Museo C. Beatty en Dublin. En parte son propiedad de la Universidad de Michigan. Esta colección contiene códices de papiro, tres de los cuales contienen porciones importantes del Nuevo Testamento (170/182). En *The Bible and Modern Scholarship* (La Biblia y la erudición moderna), Sir Frederic Kenyon dice: "El resultado neto de este descubrimiento —sin duda el más importante desde el descubrimiento

del Sinaítico— es, de hecho, reducir el intervalo entre los manuscritos más antiguos y las fechas tradicionales para los libros del Nuevo Testamento de modo que lleguen a ser insignificantes en un análisis de su autenticidad. No hay ningún otro libro antiguo que tenga un testimonio tan antiguo y tan abundante en cuanto a su texto; ningún erudito objetivo negaría que el texto que hemos recibido es sustancialmente sano" (657/20). (Se puede encontrar una lista detallada de los papiros en el Nuevo Testamento Griego publicado por las Sociedades Bíblicas Unidas y por Nestle-Aland).

Diatessaron significa "una armonía de cuatro partes". El griego *dia tessaron* significa literalmente "por medio de cuatro" (170/195). Esta fue una armonía de los Evangelios preparada por Taciano (alrededor del año 160 d. de J.C.).

Eusebio, en *Historia Eclesiástica,* IV, 29, 1, 397, escribió: "Su antiguo líder Taciano compuso en alguna manera una combinación y colección de los Evangelios, y lo llamó DIATESSARON, y aún está en existencia en algunos lugares". Se cree que Taciano, un creyente asirio, fue el primero en componer una armonía de los Evangelios; hoy existe de ella sólo una pequeña porción (450/318, 319).

Códice Vaticano (325-350 d. de J.C.). Está en la Biblioteca del Vaticano y contiene casi toda la Biblia. Después de más de 100 años de crítica textual, muchos consideran que *Vaticano* es uno de los manuscritos más confiables del texto del Nuevo Testamento.

Códice Sinaítico (350 d. de J.C.). Está en el Museo Británico. Este ms., que contiene casi todo el Nuevo Testamento y más de la mitad del Antiguo Testamento, fue descubierto por el doctor Constantin von Tischendorf en el Monasterio Monte Sinaí en 1859. Fue presentado por el monasterio al zar de Rusia; luego lo compró el gobierno británico y gente de la Unión Soviética por 100.000 libras esterlinas el día de Navidad de 1933.

El descubrimiento de este manuscrito es un relato fascinante. Bruce Metzger relata el trasfondo interesante que condujo a su descubrimiento:

> Tischendorf, en 1844, cuando aún no llegaba a los 30 años de edad, y siendo un *Privatdozent* en la Universidad de Leipzig, comenzó un largo viaje por el Cercano Oriente en la búsqueda de manuscritos bíblicos. Mientras visitaba el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí vio por casualidad algunas hojas de pergamino, las cuales estaban en un canasto de papeles usado para encender el horno del monasterio. Al examinarlas comprobó que eran una parte de una copia de la Septuaginta del Antiguo Testamento, en una escritura griega uncial. Retiró del canasto no menos de 43 de esas hojas; ¡un monje comentó casualmente que dos canastos llenos de hojas similares ya habían sido quemados! Más tarde, cuando le mostraron a Tischendorf otras porciones del mismo códice (que contenía Isaías, y 1 y 2 Macabeos), advirtió a los monjes que esos materiales eran demasiado valiosos para que los usaran para encender fuego. Las 43 hojas que pudo guardar contenían porciones de 1 Crónicas, Jeremías, Nehemías y Ester. Al regresar a Europa las depositó en la biblioteca de la universidad en Leipzig, donde todavía están. En 1846 publicó su contenido, llamándolo códice Federico Augusto (en honor del rey de Sajonia, Federico Augusto), rey y patrón del descubridor (833/43).
>
> Tischendorf visitó el monasterio por se-

gunda vez en 1853; no hubo nuevos hallazgos de mss. porque los monjes sospechaban de Tischendorf como resultado del entusiasmo por los mss. que había mostrado en su primera visita en 1844. Hizo una tercera visita en 1859, bajo la dirección del zar de Rusia, Alejandro II. Poco antes de partir, Tischendorf entregó al mayordomo del monasterio una copia de una edición de la Septuaginta que había publicado en Leipzig.

Luego de esto el mayordomo comentó que él también tenía una copia de la Septuaginta. De un armario en su celda sacó un manuscrito envuelto en una tela roja... Allí, frente a los ojos asombrados del erudito, estaba el tesoro que había deseado ver. Refrenando sus sentimientos, Tischendorf al pasar pidió permiso para echar una mirada al manuscrito esa noche, lo que se le concedió. Al retirarse a su cuarto, Tischendorf estuvo despierto toda la noche, gozándose en el estudio del manuscrito. Como afirmó en su diario (el cual, siendo un erudito, escribía en latín), *quippe dormire nefas videbatur* ("dormir sería un sacrilegio"). Descubrió enseguida que el documento contenía mucho más de lo que él hubiera esperado. No sólo estaba allí la mayoría del Antiguo Testamento, sino que contenía todo el Nuevo Testamento intacto y en excelente condición; aparte estaba el agregado de dos obras cristianas antiguas del siglo II: la Epístola de Bernabé (conocida previamente sólo por medio de una traducción latina muy pobre) y una gran parte del Pastor de Hermas (que hasta allí sólo se conocía por el título) (833/44).

Códice Alejandrino (400 d. de J.C.). Está en el Museo Británico. En la *Enciclopedia Británica* se afirma que fue escrito en griego en Egipto. Contiene casi toda la Biblia.

Códice Efraemi (400 d. de J.C.). Está en la Biblioteca Nacional en París. La *Enciclopedia Británica* dice que "su origen del siglo V y la evidencia que brinda lo convierten en importante para el texto de ciertas partes del Nuevo Testamento (339/vol. 3, 579; 170/183). En el ms. está representado cada libro salvo 2 Tesalonicenses y 2 Juan. "Este es un documento del siglo V llamado palimpsesto. (Un palimpsesto es un manuscrito en el cual se ha borrado la escritura original y se ha escrito encima). Por medio del uso de químicos y de un esfuerzo cuidadoso, un erudito puede leer la escritura original que está debajo del texto sobreimpreso" (244/181).

Códice Bezae (después de 450). Está en la Biblioteca Cambridge. Contiene los Evangelios y Hechos, no sólo en griego sino también en latín.

Códice Washingtoniano (o Freericano) (aprox. 450 d. de J.C.). Contiene los cuatro Evangelios (487/39). Está en el Instituto Smithsoniano en Washington.

Códice Claromontano (aprox. 500 d. de J.C.). Contiene las epístolas de Pablo. Es un ms. bilingüe.

3. Precisión de los manuscritos apoyada por varias versiones

Otro apoyo fuerte para la evidencia textual y la certeza de los mismos son las versiones antiguas. En general "la literatura antigua raramente se traducía a otro idioma" (487/45).

El cristianismo, desde sus comienzos, ha sido una fe misionera. "Las versiones más antiguas del Nuevo Testamento fueron preparadas por misioneros, para ayudar a la propagación de la fe cristiana entre pueblos cuya lengua nativa era el siriaco, el latín o el copto" (833/67).

Las versiones (traducciones) siriaca y latina del Nuevo Testamento fueron hechas alrededor del 150 d. de J.C. Estas versiones nos trasladan muy cerca de la

fecha de los originales. Hay más de 15.000 copias en existencia, de diferentes versiones.

3.1. Versiones siriacas

La *Versión Siriaca Antigua* contiene los cuatro Evangelios; fue copiada alrededor del siglo IV. Debe explicarse que "Siriaca es el nombre que generalmente se da al arameo cristiano. Está escrito en una variante distintiva del alfabeto arameo" (170/193). Teodoro de Mopsuestia (siglo V) escribió: "Se ha traducido a la lengua de los sirios" (170/193).

Peshitta siriaca. El significado básico es "simple". Era la versión común, producida entre los años 150 y 250 d. de J.C. Hay en existencia más de 350 de los 400 mss. (449/317).

Siriaca Palestina. La mayoría de los eruditos fechan esta versión alrededor de los años 400 a 450 d. de J.C. (833/68-71).

Filoxeniana (508 d. de J.C.). Policarpo tradujo el Nuevo Testamento siriaco para Filoxenas, obispo de Mabug (487/49).

Siriaca harcleana (616 d. de J.C.) por Thomas de Harkel.

3.2. Versiones latinas

Latina Antigua. Testimonios desde el siglo IV hasta el siglo XIII informan que en el siglo III "circulaba una versión latina antigua en África del Norte y Europa".

Latina Antigua africana (Códice Bobiense) (400 d. de J.C.). Metzger dice: "E. A. Lowe muestra marcas paleográficas de la misma que fueron copiadas de un papiro del siglo II" (833/72-74).

Códice Corbeiense (400-500 d. de J.C.). Contiene los cuatro Evangelios.

Códice Vercelense (360 d. de J.C.).

Códice Palatino (siglo V d. de J.C.).

Vulgata Latina (*vulgata* significa "común" o "popular"). Jerónimo fue secretario en Damasco del obispo de Roma. Jerónimo cumplió el pedido del obispo de tener una versión entre 366 y 384 (170/201).

3.3. Versiones coptas (o egipcias)

F. F. Bruce afirma que es probable que la primera versión egipcia fuera traducida en los siglos III o IV (170/214).

Sahídica. A comienzos del siglo III (833/79, 80).

Bohaírica. El editor, Rodalphe Kasser, la fecha en alrededor del siglo IV (487/50).

Egipcia Media. Siglos IV o V.

3.4. Otras versiones antiguas

Armenia (después del 400 d. de J.C.). Parece que fue traducida de una Biblia griega obtenida de Constantinopla.

Gótica. Siglo IV.

Georgiana. Siglo V.

Etiópica. Siglo VI.

Nubiense. Siglo VI.

4. Presición de los manuscritos apoyada por los leccionarios

Este campo está muy descuidado; sin embargo, el segundo grupo más grande

> Las obras de varios autores antiguos han sido preservadas por el hilo más delgado de transmisión posible... En contraste... el crítico textual del Nuevo Testamento se siente abrumado por la riqueza de su material.
>
> —BRUCE METZGER

de mss. del Nuevo Testamento griego proviene de los leccionarios.

Bruce Metzger nos brinda el trasfondo de los leccionarios: "Siguiendo la costumbre de la sinagoga, de acuerdo con la cual en el culto de cada sábado se leían porciones de la Ley y de los Profetas, la iglesia cristiana adoptó la práctica de leer pasajes de los libros del Nuevo Testamento en los cultos de adoración. Se desarrolló un sistema regular de lecciones de los Evangelios y de las epístolas. Surgió la costumbre de arreglar esas lecturas de acuerdo con un orden fijado para cada domingo y otros días especiales en el calendario cristiano" (833/30).

Metzger reporta que se han catalogado 2.135 leccionarios, pero hasta el presente la mayoría de ellos espera aún un análisis crítico. (Un recuento más reciente es 2.396, como se indicó previamente en este capítulo).

J. Harold Greenlee afirma que "los fragmentos de leccionario más antiguos provienen del siglo VI, mientras que los mss. completos se fechan desde el siglo VIII en adelante" (487/45).

Los leccionarios comúnmente eran más bien conservadores y utilizaban textos más antiguos. Esto hace que sean muy valiosos en la crítica textual (833/31). Sin embargo, hay que admitir que los leccionarios sólo son de valor secundario para establecer el texto del Nuevo Testamento por lo menos por tres razones:

1. Contienen todo el Nuevo Testamento muchas veces, con la excepción de Apocalipsis y partes de Hechos.
2. Como resultado de la erudición reciente en los leccionarios, éstos están asumiendo un rol más significativo en el establecimiento del texto correcto. Las clases de texto de los leccionarios son principalmente bizantinas, pero hay ciertos grupos caracterizados por lecturas alejandrinas y cesareanas.
3. Los leccionarios han influido también en la comprensión de pasajes específicos, como por ejemplo Juan 7:53—8:11 y Marcos 16:9-20 (450/418). (Se puede encontrar un listado detallado de los leccionarios en los Nuevo Testamentos griegos publicados por las Sociedades Bíblicas Unidas y Nestle-Aland).

5. Presición de los manuscritos apoyada por los primeros Padres de la iglesia

Las citas patrísticas de las Escrituras no son testigos principales para el texto del Nuevo Testamento, pero sirven como dos roles secundarios muy importantes. Primero, brindan un apoyo abrumador a la existencia de los 27 libros autoritativos del canon del Nuevo Testamento. Es cierto que a veces las citas son libres, aunque en el caso de algunos Padres son muy seguras; pero por lo menos reproducen el contenido sustancial del texto original. Segundo, las citas son tan numerosas y amplias que si no existieran manuscritos del Nuevo Testamento, se podría reproducir el Nuevo Testamento a partir de solamente los escritos de los Padres antiguos (450/430).

En resumen, J. Harold Greenlee esta-

Citas patrísticas del Nuevo Testamento

Escritor	Evangelios	Hechos	Epístolas de Pablo	Epístolas generales	Apocalipsis	Totales
Justino Mártir	268	10	43	6 (266 alusiones)	3	330
Ireneo	1.038	194	499	23	65	1.819
Clemente de Alejandría	1.107	44	1.127	207	11	2.406
Orígenes	9.231	349	7.778	399	165	17.992
Tertuliano	3.822	502	2.609	120	205	7.258
Hipólito	734	42	387	27	188	1.378
Eusebio	3.258	211	1.592	88	27	5.176
Totales generales	19.368	1.352	14.035	870	664	36.289

ba en lo cierto cuando afirmó: "Estas citas son tan amplias que prácticamente se podría reconstruir el Nuevo Testamento a partir de ellas sin el uso de los manuscritos del Nuevo Testamento" (487/54).

Compare, por ejemplo, la cantidad de citas que se dan en el índice de Burgon (cuadro en esta misma página), de unos pocos de los más antiguos e importantes (450/431).

En cuanto a las citas patrísticas del Nuevo Testamento, Bruce Metzger nos informa que: "Además de la evidencia textual que se deriva de los manuscritos griegos del Nuevo Testamento y de las versiones antiguas, el crítico textual tiene a su disposición las numerosas citas textuales que se incluyen en los comentarios, sermones y otros tratados escritos por los primeros Padres de la iglesia. Efectivamente, estas citas son tan amplias que si se destruyeran todas las otras fuentes para nuestro conocimiento del texto del Nuevo Testamento, ellas solas podrían ser suficientes para la reconstrucción de prácticamente todo el Nuevo Testamento" (833/86).

La *Enciclopedia Británica* dice: "Cuando el erudito textual ha examinado los manuscritos y las versiones, todavía no ha agotado la evidencia para el texto del Nuevo Testamento. A menudo los escritos de los primeros Padres cristianos reflejan una forma del texto que es diferente de aquella en uno u otro manus-

crito... su testimonio en cuanto al texto, especialmente si corrobora las lecturas que provienen de otras fuentes, pertenece al testimonio que los críticos textuales deben consultar antes de formular sus conclusiones" (339/vol. 3, 579).

Sir David Dalrymple se preguntaba en cuanto a la preponderancia de las Escrituras en los escritos antiguos cuando alguien le preguntó: "Suponga que el Nuevo Testamento hubiera sido destruido y que cada copia del mismo se hubiera perdido hacia finales del siglo III. ¿Se podría coleccionar de nuevo a partir de los escritos de los Padres de los siglos II y III?". Después de mucha investigación, Dalrymple concluyó: "Mire estos libros. ¿Recuerda la pregunta en cuanto al Nuevo Testamento y los Padres? Aquella pregunta despertó mi curiosidad. Puesto que poseo todas las obras existentes de los Padres de los siglos II y III, comencé a investigar. Hasta el momento he hallado todo el Nuevo Testamento, salvo 11 versículos" (Dalrymple, citado en 721/35, 36).

Joseph Angus, en *The Bible Handbook* (Manual bíblico), página 56, presenta estas palabras de advertencia en cuanto a los escritos patrísticos antiguos:

1. A veces las citas se usan sin certeza verbal.
2. Algunos copistas estaban inclinados a errores o a alteraciones intencionales.

Algunos de los primeros testigos más importantes para los manuscritos del Nuevo Testamento entre los Padres de la iglesia eran:

Clemente de Roma (95). Orígenes, en *De Principus,* libro II, capítulo 3, lo llama un discípulo de los apóstoles (42/28).

Tertuliano, en *Contra las herejías,* capítulo 23, afirma que él (Clemente) fue nombrado por Pedro.

Ireneo en *Contra las herejías,* libro III, capítulo 3, dice que Clemente "tenía la predicación de los apóstoles aún haciendo eco en sus oídos y la doctrina de ellos frente a sus ojos".

Clemente cita de:

Mateo	1 Corintios
Marcos	Tito
Lucas	Hebreos
Hechos	1 Pedro

Ignacio (70-110 d. de J.C.) fue obispo de Antioquía y fue martirizado. Conocía bien a los apóstoles. Sus siete epístolas contienen citas de:

Mateo	Filipenses
Juan	Colosenses
Hechos	1 y 2 Tesalonicenses
Romanos	1 y 2 Timoteo
1 Corintios	Santiago
Gálatas	1 Pedro
Efesios	

Policarpo (70-156 d. de J.C.) fue martirizado a los 86 años de edad. Era obispo de Esmirna y un discípulo del apóstol Juan.

Entre otros que citan del Nuevo Testamento estaban Bernabé (70), Hermas (95), Taciano (170) e Ireneo (170).

Clemente de Alejandría (150-212 d. de J.C.). Sus 2.400 citas provienen de todos los libros del Nuevo Testamento salvo tres.

Tertuliano (160-220 d. de J.C.) fue un presbítero de la iglesia en Cartago. Cita el Nuevo Testamento más de 7.000 veces; de ellas hay 3.800 que son de los Evangelios.

Hipólito (170-235 d. de J.C.) tiene más de 1.300 referencias.

Justino Mártir (133 d. de J.C.) luchó contra el hereje Marción.

Orígenes (185-253 ó 254 d. de J.C.). Este autor compiló más de 6.000 obras. Tiene más de 18.000 citas del Nuevo Testamento (449/353).

Cipriano (murió en el 258 d. de J.C.) fue obispo de Cartago. Usó aproximadamente 740 citas del Antiguo Testamento y 1.030 del Nuevo Testamento.

Geisler y Nix están en lo cierto al afirmar que "un breve inventario en este punto revelará que había unas 32.000 citas del Nuevo Testamento antes de la época del concilio de Nicea (325). Estas 32.000 citas no son de ninguna manera exhaustivas, y no incluyen a los escritores del siglo IV. Sólo con el agregado de la cantidad de referencias de un solo escritor previo a y contemporáneo con el concilio de Nicea, Eusebio, lleva la cantidad de citas del Nuevo Testamento a más de 36.000" (449/353, 354).

A todos los ya mencionados se puede agregar a Agustín, Amabio, Lactancio, Crisóstomo, Jerónimo, Gayo de Roma, Atanasio, Ambrosio de Milán, Cirilo de Alejandría, Efraín de Siria, Hilario de Poitiers, Gregorio Niceno y muchos otros.

Leo Jaganay, al escribir acerca de las citas patrísticas del Nuevo Testamento, afirma: "De los muchos volúmenes de material no publicado que dejó Dean Burgon al morir, es de especial interés el índice de citas del Nuevo Testamento por los Padres de la iglesia de la antigüedad. Consiste de 16 gruesos volúmenes que se encuentran en el Museo Británico; contienen 86.489 citas" (612/48).

PRUEBA DE LA EVIDENCIA INTERNA DEL NUEVO TESTAMENTO

1. Beneficio de la duda

En cuanto a esta prueba, John Warwick Montgomery dice que los críticos literarios siguen aún el aforismo de Aristóteles: "Se debe dar al documento el beneficio de la duda; ese derecho no debe ser usurpado por el crítico" (849/29).

Por lo tanto, "se deben escuchar las pretensiones del documento bajo análisis, y no asumir que hay fraude o error a menos que el autor se descalifique a sí mismo por contradicciones o inseguridades en datos conocidos" (849/29).

Horn amplifica esto:

> Piense por un momento en cuanto a aquello que necesita ser demostrado acerca de una "dificultad", a fin de transferirlo a la categoría de un argumento válido en contra de la doctrina. Por cierto, se requiere mucho más que la mera apariencia de una contradicción. En primer lugar, debemos estar seguros de que hemos entendido correctamente el pasaje, el sentido en el cual se usan las palabras o los números. En segundo lugar, que tenemos todo el conocimiento disponible en cuanto a este asunto. En tercer lugar, que no hay posibilidad de encontrar más luz por más conocimiento, investigación textual, arqueología, etc.
>
> Las dificultades no constituyen en sí objeciones. Los problemas no resueltos no son

necesariamente errores. Esto no minimiza el área de dificultad; ayuda a considerarlo en la perspectiva correcta. Las dificultades han de ser enfrentadas y los problemas deben conducirnos a buscar una luz más clara. Hasta tanto no alcancemos una claridad total y definitiva sobre cualquier asunto no estaremos en posición de afirmar: "Aquí hay un error comprobado, una objeción incuestionable a una Biblia infalible". Es de conocimiento común que incontables "objeciones" han sido completamente resueltas desde que comenzó el siglo XX (583/86, 87).

2. ¿Está libre el documento de las contradicciones conocidas?

A Gleason Archer se le conocía en el seminario como el hombre que había aprendido más de 30 idiomas, la mayoría de los cuales eran de la época del Antiguo Testamento en el mundo del Medio Oriente. Enseñó por más de 30 años en el nivel de estudios superiores de seminario en el campo de la crítica bíblica; él ofrece la siguiente y modesta descripción de sus calificaciones para discernir el significado de pasajes bíblicos difíciles:

> Cuando estudiaba en el nivel básico de la Universidad Harvard, estaba fascinado por las evidencias apologéticas y bíblicas; esa fue la razón por la que me esforcé para conocer los idiomas y las culturas que habían tenido alguna relación con la erudición bíblica. En la universidad, donde mi preparación principal fue en los clásicos, recibí entrenamiento en latín y griego, así como francés y alemán. En el seminario me especialicé en hebreo, arameo y árabe; en los estudios de posgrado me involucré con el siriaco y el acadio, hasta el punto de llegar a enseñar cursos electivos en cada una de estas materias. Antes de eso, cuando estaba en los dos últimos años de la escuela secundaria, había tenido un interés especial en los estudios del Reino Medio de Egipto; esto se intensificó posteriormente cuando tuve la oportunidad de enseñar algunos cursos en ese campo. En el Instituto Oriental en Chicago estudié los registros históricos de la Dinastía dieciocho, y también estudio cóptico y sumerio. Combinado con este trabajo en los idiomas antiguos estuvo un curso completo de entrenamiento en la escuela de leyes; luego de ello fui aceptado como abogado de Massachusetts en 1939. Esto me brindó un fundamento completo en el campo de las evidencias legales.

El doctor Archer, en el prefacio a su *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Enciclopedia de dificultades bíblicas), da este testimonio en cuanto a la consistencia interna de la Biblia:

> A medida que he considerado una detrás de otra las aparentes discrepancias, y he estudiado las alegadas contradicciones entre el registro bíblico y las evidencias de la lingüística, la arqueología o la ciencia, mi confianza en la confiabilidad de las Escrituras se ha verificado en forma repetida. También se ha fortalecido por el descubrimiento de que casi cada problema en las Escrituras que ha sido descubierto por el ser humano, desde la antigüedad hasta ahora, ha sido tratado en una manera completamente satisfactoria por el mismo texto bíblico, o además por la información arqueológica objetiva. Las deducciones que se pueden extraer en forma válida de los documentos antiguos de los egipcios, los sumerios o los acadios están en armonía con el registro bíblico. Ningún erudito evangélico bien entrenado tiene algo que temer de los argumentos hostiles y de los desafíos de los racionalistas humanistas, o de los detractores de cualquier posición que sean.

La conclusión del doctor Archer es la siguiente: "En las Escrituras mismas hay una respuesta buena y suficiente para refutar cualquier acusación que se ha levantado en contra de ellas. Pero esto es lo que puede esperarse de la clase de libro

que la Biblia afirma que es, la puesta por escrito de la Palabra inerrante e infalible del Dios viviente" (67/12).

Los estudiantes de la Biblia a veces están preocupados por encontrar declaraciones en la Biblia que parecen contradecir otras afirmaciones de la Biblia. Por ejemplo, uno de mis asociados siempre se ha preguntado por qué los libros de Mateo y Hechos tienen versiones en conflicto sobre la muerte de Judas Iscariote. Mateo dice que Judas murió ahorcándose él mismo. Pero Hechos dice que Judas cayó de cabeza en un campo y "se reventó por en medio, y todas sus entrañas se derramaron" (Hech. 1:18). Mi amigo estaba perplejo en cuanto a cómo ambos relatos podían ser ciertos. Su teoría era que Judas debía haberse ahorcado en el borde de una colina, la soga se liberó y él cayó de cabeza en el campo que estaba debajo. Esta sería la única manera en que una caída en el campo podría haber reventado un cuerpo. Efectivamente, varios años después al participar en un viaje a la Tierra Santa, le mostraron a mi amigo el lugar tradicional de la muerte de Judas: un campo bajo una colina en las afueras de Jerusalén.

Las alegaciones de errores en la Biblia están basadas comúnmente en no poder reconocer los principios básicos para interpretar la literatura antigua. Los principios que siguen pueden ayudarnos a discernir si hay un verdadero error o una contradicción en la literatura, en este caso la Biblia:

• *Principio 1: Lo que no está explicado no es necesariamente inexplicable.* Ninguna persona bien preparada afirmaría que es capaz de explicar completamente todas las dificultades en la Biblia. Sin embargo, el crítico comete el error de asumir que, por lo tanto, aquello que no ha sido explicado todavía nunca será explicado. Cuando un científico llega a alguna anomalía en la naturaleza no abandona por ello la investigación científica. Más bien, él usa lo que no está explicado como una motivación para encontrar una explicación.

Los científicos, por ejemplo, en otras épocas no tenían una explicación para los meteoros, los eclipses, los tornados, los huracanes y los terremotos. Hasta hace poco tiempo, los científicos no sabían cómo el aberrojo podía volar. Pero ningún científico tiró la toalla y gritó: "¡Contradicción!". Todos estos misterios han producido sus secretos a la paciencia incansable de la ciencia.

De la misma manera, el erudito bíblico cristiano llega a la Biblia con la misma posición, de que aquello que hasta ahora no ha sido explicado no es por lo tanto inexplicable. Él o ella no asumen que las discrepancias son contradicciones. Cuando llega a algo para lo cual no tiene explicación, simplemente continúa investigando, creyendo que finalmente se encontrará alguna explicación. De hecho, si asumiera lo opuesto dejaría de estudiar. ¿Por qué buscar una respuesta cuando se asume que no hay una?

El estudiante bíblico, como ha sucedido con el científico, ha sido recompensado por su fe e investigación. Hay muchas dificultades para las cuales los eruditos no tenían antes respuestas, pero que se han rendido ante la búsqueda in-

cansable de respuestas a través de la historia, la arqueología, la lingüística y otras disciplinas. Por ejemplo, hace tiempo los críticos decían que Moisés no podría haber escrito los primeros cinco libros de la Biblia porque la escritura no existía en su tiempo. Ahora sabemos que la escritura ya había existido por unos 2.000 años o más antes de Moisés. De la misma manera, antes los críticos creían que la Biblia estaba equivocada al hablar acerca de los heteos (hititas), dado que ese pueblo era totalmente desconocido a los historiadores. Ahora los historiadores saben de la existencia de los heteos a través de una biblioteca hallada en Turquía. Esto nos brinda la confianza de que las dificultades bíblicas que aún no se han explicado tienen una explicación; no debemos asumir que hay un error en la Biblia.

> Cuando comenzamos a examinar los ejemplos que se presentan para su apoyo (de las supuestas contradicciones en la Biblia), se halla que son casos de armonización *difícil*, pero no *imposible*. Es completamente claro que se debe demostrar que es *imposible* armonizar dos declaraciones dadas, o cualquier suposición natural, antes de que se pueda afirmar que son inconsistentes. Este es un principio reconocido de la investigación histórica, y es el único principio razonable que es posible; a menos que estemos preparados para afirmar que las dos declaraciones contienen necesariamente todos los hechos del caso, y que se excluye la posibilidad de la suposición de armonización (cursivas en el original; 436/52).

• *Principio 2: Las interpretaciones erróneas no significan una revelación errónea.* Los seres humanos son finitos, y los seres finitos cometen errores. Es por eso que los lápices vienen con goma de borrar y hay teclas para borrar en las computadoras. En tanto que existan seres humanos imperfectos habrá malas interpretaciones de la Palabra de Dios y conceptos falsos en cuanto al mundo que él creó. No debemos asumir que un concepto en la ciencia que es dominante en la actualidad es la palabra final sobre algún tema. Los conceptos prevalecientes en la ciencia en el pasado son considerados como errores por los científicos del día de hoy. De modo que se puede esperar que haya contradicciones entre las opiniones populares en la ciencia y las

RESUMEN DE LOS PRINCIPIOS PARA ENTENDER LAS APARENTES DISCREPANCIAS DE LA BIBLIA

1. Lo que no está explicado no es necesariamente inexplicable.
2. Las interpretaciones erróneas no significan una revelación errónea.
3. Comprenda el contexto del pasaje.
4. Interprete los pasajes difíciles a la luz de los más claros.
5. No fundamente la enseñanza en pasajes que no tienen un claro significado.
6. La Biblia es un libro humano con características humanas.
7. El hecho de que un reporte sea incompleto no significa que sea falso.
8. Las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento no necesitan ser siempre exactas.
9. La Biblia no necesariamente aprueba todo aquello que registra.
10. La Biblia usa el lenguaje común, no técnico.
11. La Biblia puede usar números redondos tanto como números exactos.
12. Advierta cuando la Biblia usa diferentes herramientas literarias.
13. Un error en una copia no se iguala con un error en el original.
14. Las declaraciones generales no necesariamente significan promesas universales.
15. La revelación posterior reemplaza a la revelación previa.

interpretaciones de la Biblia ampliamente aceptadas. Pero esos conflictos no alcanzan a probar que hay contradicciones verdaderas entre el mundo de Dios y la Palabra de Dios.

• *Principio 3: Comprenda el contexto del pasaje.* Quizá el error más común de los críticos es tomar un texto fuera de su propio contexto. Como dice el adagio: "Un texto fuera de contexto es un pretexto". No se puede probar nada en cuanto a la Biblia por medio de este procedimiento erróneo. La Biblia dice: "No hay Dios" (Sal. 14:1). Por supuesto, el contexto es: "Dijo el necio en su corazón: 'No hay Dios' " (Sal. 14:1). Se puede decir que Jesús nos amonestó: "No resistáis al malo" (Mat. 5:39), pero no se debe ignorar el contexto en contra de la venganza en el que pronunció esa declaración. Asimismo, hay muchos que no consideran el contexto para la afirmación de Jesús: "Al que te pida, dale" (Mat. 5:42). ¿Significa que debemos darle un arma a un niño que la pida, o armas nucleares a un loco porque él las pida? El no considerar el significado de un texto a la luz de su contexto es quizá el error principal de aquellos que encuentran errores en la Biblia.

• *Principio 4: Interprete los pasajes difíciles a la luz de los más claros.* Algunos pasajes de las Escrituras son difíciles de entender. A veces la dificultad se debe a que no son claros. Otras veces la enseñanza de un pasaje parece contradecir otro pasaje de la Biblia. Por ejemplo, Santiago parece decir que la salvación es por las obras (Stg. 2:14-26), mientras Pablo enseñó claramente que la salvación es por la gracia (Rom. 4:5; Tito 3:5-7; Ef. 2:8, 9). En este caso, Santiago no debe ser interpretado como si estuviera contradiciendo a Pablo. Pablo está hablando de la justificación delante de *Dios* (la cual es solamente por la fe), mientras que Santiago se está refiriendo a la justificación delante de los *hombres* (quienes no pueden ver nuestra fe, sino sólo nuestras obras).

Otro ejemplo es Filipenses 2:12. Pablo escribe: "ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor". A primera vista parece estar diciendo que la salvación es por las obras. Sin embargo, esto directamente contradice muchos pasajes que afirman claramente que "sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios. No es por obras, para que nadie se gloríe" (Ef. 2:8, 9). Además "al que no obra, sino que cree en aquel que justifica al impío, se considera su fe como justicia" (Rom. 4:5). Cuando la difícil expresión "ocupaos en vuestra salvación" se entiende a la luz de otros pasajes más claros, podemos ver que, sea lo que sea que quiera decir, *no* significa que somos salvos por nuestras obras. De hecho, lo que significa se encuentra en el versículo siguiente. Hemos de ocuparnos en nuestra salvación porque la gracia de Dios ha obrado en nuestros corazones. En las palabras de Pablo: "porque Dios es el que produce en vosotros tanto el querer como el hacer, para cumplir su buena voluntad" (Fil. 2:13).

• *Principio 5: No fundamente la enseñanza en pasajes que no tienen un significado claro.* Algunos pasajes de la Biblia son difíciles porque su significado no es

claro. Comúnmente esto se debe a que una palabra clave en el texto se usa sólo una vez (o raramente); de este modo es difícil saber qué es lo que está diciendo el autor, a menos que eso se pueda inferir del contexto. Por ejemplo, uno de los pasajes mejor conocidos en la Biblia contiene una palabra que no aparece en toda la literatura griega existente hasta la época en que se escribió el Nuevo Testamento. Esa palabra aparece en lo que se conoce popularmente como el Padre Nuestro (Mat. 6:11). La traducción común es: "El pan nuestro de cada día, dánoslo hoy". La palabra en cuestión es la que se traduce "cada día": *epiousion.* Los expertos en el griego aún no han llegado a un acuerdo en cuanto al origen o el significado preciso de esa palabra. Los diferentes comentaristas tratan de establecer alguna relación con palabras griegas que son bien conocidas. Se han propuesto muchas sugerencias en cuanto al significado que resulta. Entre las sugerencias están:

* Danos este día nuestro *pan continuo.*
* Danos este día *nuestro* pan *sobrenatural* (del cielo).
* Danos este día pan para *nuestro sostén.*
* Danos este día nuestro pan *diario* (lo que necesitamos para hoy).

Cada propuesta tiene sus defensores, cada una tiene sentido en el contexto, y cada una está basada en la información limitada que está disponible. No parece haber una razón apremiante para apartarnos de la que ha llegado a ser la traducción generalmente aceptada. Pero este ejemplo sirve para ilustrar nuestro punto. Algunos pasajes de la Biblia son difíciles de entender por el significado de alguna palabra clave que aparece sólo una vez o muy raramente.

En otras oportunidades las palabras pueden ser claras pero el significado no es evidente porque no estamos seguros a qué se refieren. En 1 Corintios 15:29 Pablo habla de "los que se bautizan por los muertos". ¿Se está refiriendo al bautismo de personas vivas como representantes de aquellos creyentes que han muerto pero no estaban bautizados, a fin de asegurar la salvación de ellos (como afirman los mormones)? ¿O se refiere a quienes son bautizados en la iglesia para ocupar los lugares de aquellos que han muerto? ¿O se está refiriendo a un creyente que es bautizado "por" (es decir "a la vista de") su propia muerte y sepultura con Cristo? ¿O se está refiriendo a otra cosa?

Cuando no estamos seguros:

1. No debemos edificar una doctrina sobre un pasaje que no es *claro.* La regla empírica de la interpretación bíblica es: "Las cosas importantes son las cosas claras, y las cosas claras son las cosas importantes". Se llama a esto la perspicuidad (claridad) de las Escrituras. Si algo es importante aparecerá enseñado claramente en las Escrituras, y probablemente en más que un solo lugar.
2. Cuando un pasaje dado no es claro, nunca llegue a la conclusión de que significa algo que se opone a otra enseñanza clara en las Escrituras.

• *Principio 6: La Biblia es un libro humano con características humanas.* La Biblia afirma que Dios usó personalidades humanas para recibir y comunicar verdades eternas. Por lo tanto, las figuras literarias (como cuando Jesús usó la exageración) no deben ser tomadas siempre en manera literal para luego enfrentarlas con otros pasajes de las Escrituras.

> A medida que he considerado una detrás de otra las aparentes discrepancias, y he estudiado las alegadas contradicciones entre el registro bíblico y las evidencias de la lingüística, la arqueología o la ciencia, mi confianza en la confiabilidad de las Escrituras se ha verificado en forma repetida.
>
> —DR. GLEASON ARCHER

• *Principio 7: El hecho de que un reporte sea incompleto no significa que sea falso.* Por ejemplo, Marcos 5:1-20 y Lucas 8:26-39 hablan de sólo un endemoniado, mientras que Mateo 8:28-34 habla de dos. Marcos y Lucas, que probablemente usaron el mismo reporte de primera mano sobre el incidente, brindan un informe parcial que se enfoca sobre el más prominente de los dos endemoniados. Los relatos no son contradictorios, sino realmente complementarios pues dan más información cuando se los toma juntos.

• *Principio 8: Las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento no necesitan ser siempre exactas.* Así como en nuestra época hay más que una traducción de la Biblia, los cristianos de los primeros tiempos citaban a menudo de la Septuaginta (traducción del Antiguo Testamento al griego), la que tenía un fraseo levemente diferente del mismo texto.

• *Principio 9: La Biblia no necesariamente aprueba todo aquello que registra.* Es un error asumir que todo aquello que está contenido en la Biblia es recomendado por la Biblia. La Biblia registra algunas mentiras, por ejemplo de Satanás (Gén. 3:4; cf. Juan 8:44) y de Rajab (Jos. 2:4). No necesariamente aprueba esas mentiras, simplemente registra en manera segura y cierta aun las mentiras y los errores de las personas pecadoras. La verdad de las Escrituras se encuentra en lo que la Biblia revela, no en todo lo que registra. A menos que se mantenga esta distinción, se puede llegar a concluir incorrectamente que la Biblia enseña la inmoralidad cuando narra el pecado de David (2 Sam. 11:4); que promueve la poligamia cuando registra la cantidad de esposas de Salomón (1 Rey. 11:3), o que afirma el ateísmo cuando cita al necio que dice: "No hay Dios" (Sal. 14:1).

• *Principio 10: La Biblia usa el lenguaje común, no técnico.* Sólo porque una palabra en la Biblia no es científica no necesariamente quiere decir que sea un término erróneo. Las verdades científicas tales como la rotación de la tierra se pueden describir con expresiones idiomáticas de la época (como al referirse al Sol se dice: "En un extremo del cielo está su salida, y en el otro está su punto de retorno", Sal. 19:6).

• *Principio 11: La Biblia puede usar números redondos tanto como números exactos.* Así como ocurre en la literatura moderna, en la antigüedad a veces se usa-

ban números redondos. La Biblia a veces contiene la misma convención lingüística.

• *Principio 12: Advierta cuando la Biblia usa diferentes herramientas literarias.* Lo común es que el contexto dirá si una palabra debe ser tomada en forma literal o figurada.

• *Principio 13: Un error en una copia no se iguala con un error en el original.* Cuando los teólogos hablan acerca de la inerrancia de las Escrituras se están refiriendo a los autógrafos —los escritos originales— en lugar de a una copia de una copia de una copia.

• *Principio 14: Las declaraciones generales no necesariamente significan promesas universales.* Los críticos algunas veces se apresuran a concluir que las declaraciones incondicionales no admiten excepciones. Ellos toman versículos que ofrecen verdades generales y luego señalan con júbilo las obvias excepciones. Al hacerlo, están olvidando que tales declaraciones sólo tienen la intención de ser generalizaciones.

El libro de Proverbios es un buen ejemplo. Los dichos proverbiales, por su misma naturaleza, brindan sólo una guía general no una seguridad universal. Son reglas para la vida, pero reglas que admiten excepciones. Un caso es Proverbios 16:7: "Cuando los caminos del hombre le agradan a Jehovah, aun a sus enemigos reconciliará con él". Es obvio que esta afirmación no tiene la intención de ser una regla universal. Pablo estaba agradando al Señor pero sus enemigos lo apedrearon (Hech. 14:19). ¡Jesús agradó al Señor, pero sus enemigos lo crucificaron! Sin embargo, es generalmente cierto que alguien que actúe en una manera que agrada a Dios muy frecuentemente atraerá a sus enemigos a su lado. ¡Simplemente considere cómo Pablo fue atraído a Jesús!

Principio 15: La revelación posterior reemplaza a la revelación previa. La Biblia brinda evidencia abundante de la revelación progresiva. Esto quiere decir que Dios no revela todo a la vez, ni que él siempre pone las mismas condiciones para cada período. Por lo tanto, algunas de sus revelaciones últimas reemplazan sus declaraciones anteriores. A veces los críticos de la Biblia interpretan que un *cambio* en la revelación es un error.

Por ejemplo, el hecho de que un padre permita que un niño pequeño coma usando sus dedos y más adelante le dice que use una cuchara no es una contradicción. Ni tampoco el padre se contradice cuando posteriormente insiste en que el niño use un tenedor, no una cuchara, para comerse los vegetales. Esta es una revelación progresiva; cada mandato es adecuado a una circunstancia particular.

Hubo un período (bajo la ley mosaica) en el que Dios mandó que se sacrificaran animales para expiar el pecado humano. Sin embargo, desde que Cristo fue ofrecido como el sacrificio perfecto por el pecado (Heb. 10:11-14), ese mandato del Antiguo Testamento no se aplica más. De igual manera, cuando Dios creó a la raza humana le mandó que sólo comiera frutas y vegetales (Gén. 1:29). Posteriormente, cuando las condiciones cambiaron después del diluvio, Dios les mandó que también comieran carne

(Gén. 9:3). Ese cambio del estado herbívoro al omnívoro es un ejemplo de la revelación progresiva, y no es una contradicción. De hecho, todas estas revelaciones subsecuentes fueron simplemente mandatos diferentes para personas diferentes en épocas diferentes en el plan de Dios completo para la redención.

Una persona que toma seriamente la Biblia, más bien que tratar de aclararla, puede estar de acuerdo con Mark Twain cuando dijo que no eran las partes de la Biblia que no entendía las que le molestaban más, ¡sino aquellas que sí entendía! (444/15-26).

3. ¿Usó el escritor fuentes primarias?

Los escritores del Nuevo Testamento escribieron sobre la base de ser testigos oculares o con información de primera mano. Los libros del Nuevo Testamento afirman cosas como las que siguen:

Lucas 1:1-3: "Puesto que muchos han intentado poner en orden un relato acerca de las cosas que han sido ciertísimas entre nosotros, así como nos las transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido bien también a mí, después de haberlo investigado todo con diligencia desde el comienzo, escribírtelas en orden, oh excelentísimo Teófilo".

2 Pedro 1:16: "Porque os hemos dado a conocer el poder y la venida de nuestro Señor Jesucristo, no siguiendo fábulas artificiosas, sino porque fuimos testigos oculares de su majestad".

1 Juan 1:3: "Lo que hemos visto y oído lo anunciamos también a vosotros, para que vosotros también tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo".

Hechos 2:22: "Hombres de Israel, oíd estas palabras: Jesús de Nazaret fue hombre acreditado por Dios ante vosotros con hechos poderosos, maravillas y señales que Dios hizo por medio de él entre vosotros, como vosotros mismos sabéis".

Juan 19:35: "El que lo ha visto ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero. Él sabe que dice la verdad, para que vosotros también creáis".

Lucas 3:1: "En el año quince del gobierno de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, Herodes tetrarca de Galilea, su hermano Felipe tetrarca de las regiones de Iturea y de Traconite, y Lisanias tetrarca de Abilinia".

Hechos 26:24-26: "Mientras él decía estas cosas en su defensa, Festo le dijo a gran voz: 'Estás loco, Pablo! ¡Las muchas letras te vuelven loco!'. Pero Pablo dijo: 'No estoy loco, oh excelentísimo Festo, sino que hablo palabras de verdad y de cordura. Pues el rey, delante de quien también hablo confiadamente, entiende de estas cosas. Porque estoy convencido de que nada de esto le es oculto, pues esto no ha ocurrido en algún rincón'".

F. F. Bruce, profesor de Crítica y Exégesis Bíblica en la Universidad de Manchester, dice en cuanto al valor de las fuentes primarias en los registros del Nuevo Testamento:

> Los primeros predicadores del evangelio conocían el valor del... testimonio de primera mano, y apelaron a ello una y otra vez. "Somos testigos de estas cosas" era la afirmación constante y confiada de ellos. Y de ninguna manera puede haber sido fácil, co-

mo algunos escritores parecen creer, el inventar palabras y acciones de Jesús en aquellos años iniciales, cuando tantos de sus discípulos estaban presentes y podían recordar lo que había o no acontecido.

Y no eran solamente testigos amigables con los que tenían que tratar los primeros predicadores; había otros menos favorablemente dispuestos, los que estaban también en conocimiento de los principales hechos del ministerio y de la muerte de Jesús. Los discípulos no podían darse el lujo de arriesgar inseguridades (y ni qué hablar de una manipulación deliberada de los datos), lo cual habría sido denunciado inmediatamente por los que estarían muy contentos en hacerlo. Al contrario, uno de los aspectos fuertes en la predicación apostólica original es la apelación confiada al conocimiento de los oyentes. Ellos no sólo decían que eran testigos de esas cosas, sino también: "como vosotros mismos sabéis" (Hech. 2:22). Si hubiera existido alguna tendencia a apartarse de los hechos en algún sentido, la posible presencia de testigos hostiles en la audiencia habría servido como un correctivo añadido (179/33, 44-46).

Pero algunos pueden estar en desacuerdo, diciendo: "Vamos, Josh, eso es sólo lo que los escritores afirmaron. Un seudo autor que escribió un siglo o más después del hecho puede reclamar cualquier cosa".

El hecho es, sin embargo, que los libros del Nuevo Testamento no fueron escritos un siglo o más después de los hechos que describen, sino durante el tiempo de la vida de aquellos involucrados en los mismos relatos. Por lo tanto, el Nuevo Testamento debe ser considerado hoy por los eruditos como un documento competente, de fuentes primarias, del primer siglo (853/34, 35).

Las fechas en el cuadro de la página 64 provienen de las siguientes fuentes: Werner Georg Kümmel, *Introduction to the New Testament* (Introducción al Nuevo Testamento), trad. por Howard Clark Kee, Abingdon Press, 1973; Everett Harrison, *Introducción al Nuevo Testamento*, Libros Desafío, 1980; D. Edmond Hiebert, *Introduction to the New Testament* (Introducción al Nuevo Testamento), tomo II, Moody Press, 1977; escritos y conferencias por T. W. Manson y F. C. Baur.

William Foxwell Albright, uno de los arqueólogos bíblicos más importantes, dijo: "Podemos hoy ya decir enfáticamente que no hay más ninguna base sólida para fechar ningún libro del Nuevo Testamento después de alrededor del año 80, dos generaciones completas antes de la fecha entre el 130 y el 150 dada por los críticos más radicales del Nuevo Testamento de la actualidad" (30/136).

Albright reitera este concepto en una entrevista con la revista *Christianity Today* del 18 de enero de 1963: "En mi opinión, cada libro del Nuevo Testamento fue escrito por un judío bautizado, entre las décadas del 40 y el 80 del primer siglo (muy probablemente cierto tiempo entre el 50 y el 75)".

Albright llega a esta conclusión: "Gracias a los descubrimientos en Qumrán, el Nuevo Testamento prueba ser, en efecto, aquello que antes se creía que era: la enseñanza de Cristo y de sus seguidores inmediatos entre aprox. 25 y 80 d. de J.C." (20/23).

Muchos eruditos liberales están siendo forzados a considerar fechas más tempranas para el Nuevo Testamento. El doctor A. T. Robinson, no siendo un teólo-

go conservador, llega a algunas conclusiones asombrosas en su libro fundamental *Redating the New Testament* (Nuevas fechas para el Nuevo Testamento). Su investigación lo llevó a la convicción de que todo el Nuevo Testamento se escribió antes de la caída de Jerusalén en el 70 d. de J.C. (1033).

FECHAS DE LOS CONSERVADORES		
(En ciertos casos [p. ej., el Evangelio de Mateo] están ahora siendo revisadas como no suficientemente conservadoras).		
Cartas de Pablo	50-66 d. de J.C.	(Hiebert)
Mateo	70-80 d. de J.C.	(Harrison)
Marcos	50-60 d. de J.C.	(Harnak)
	58-65 d. de J.C.	(T. W. Manson)
Lucas	principios de la década de 60	(Harrison)
Juan	80-100 d. de J.C.	(Harrison)
FECHAS DE LOS LIBERALES		
(En ciertos casos, prueban ser fechas imposibles [p. ej., el Evangelio de Juan]; en otros, son raramente aceptadas por los eruditos competentes de la actualidad)		
Cartas de Pablo	50-100 d. de J.C.	(Kümmel)
Mateo	80-100 d. de J.C.	(Kümmel)
Marcos	70 d. de J.C.	(Kümmel)
Lucas	70-90 d. de J.C.	(Kümmel)
Juan	170 d. de J.C.	(Baur)
	90-100 d. de J.C.	(Kümmel)

PRUEBA DE LA EVIDENCIA EXTERNA DEL NUEVO TESTAMENTO

"¿Otros materiales históricos confirman o niegan el testimonio interno provisto por los mismos documentos?" (853/31). En otras palabras: ¿Cuáles son las fuentes —aparte de la literatura bajo análisis— que substancian su certeza, confiabilidad y autenticidad?

1. Evidencia de apoyo de escritores cristianos primitivos fuera de la Biblia

Eusebio, en su Historia Eclesiástica 3.39 (versión en español de Editorial Portavoz, 1999), preserva los escritos de Papías, obispo de Hierápolis (130 d. de J.C.) en los cuales se registran dichos del "Anciano" (el apóstol Juan):

> El Anciano solía decir: "Marcos llegó a ser el intérprete de Pedro y escribió de manera exacta, pero no en orden, todo lo que recordaba de las cosas dichas y hechas por el Señor. Porque él no había oído al Señor ni había sido uno de sus seguidores, sino que más tarde, como he dicho, fue seguidor de Pedro. Pedro solía enseñar según la ocasión lo demandaba, sin dar una disposición sistemática a los dichos del Señor, de modo que Marcos no erró al escribir algunas cosas tal como las recordaba, porque tenía un propósito dominante: no omitir nada de lo que había oído, y no hacer ninguna declaración falsa en su relato".

Papías comenta también en cuanto al Evangelio de Mateo: "Mateo escribió ciertamente los oráculos divinos en lengua hebrea [o sea, aramea]".

Ireneo, obispo de Lyons (180 d. de J.C.), fue un estudiante bajo Policarpo, obispo de Esmirna. Este fue martirizado en el 156, habiendo sido un creyente por 86 años, y un discípulo del apóstol Juan. Ireneo escribió: "El terreno sobre el cual

descansan estos Evangelios es tan firme que los mismos herejes dan testimonio en cuanto a ellos; comenzando a partir de estos [documentos], cada uno de ellos se esfuerza para establecer su propia doctrina particular" *(Contra los herejes III).*

Los cuatro Evangelios se habían convertido en axiomáticos en el mundo cristiano; Ireneo podía referirse a ellos como un hecho establecido y reconocido, tan obvio como los cuatro puntos cardinales del compás:

> Porque así como existen cuatro rincones del mundo en que vivimos, y cuatro vientos universales; así como la Iglesia está dispersa sobre toda la tierra, y el evangelio es el pilar y la base de la Iglesia y el aliento de vida; así es natural que debamos tener cuatro pilares, alentando inmortalidad desde cada rincón y encendiendo nuevamente la vida de los hombres. Por lo tanto es manifiesto que la Palabra, el arquitecto de todas las cosas, quien se sienta sobre los querubines y sostiene todas las cosas, habiéndose manifestado a los hombres, nos ha dado el evangelio en una forma cuádruple, pero unida por un Espíritu.
>
> Mateo publicó su Evangelio entre los hebreos (es decir, los judíos) en su propio idioma, cuando Pedro y Pablo estaban predicando el evangelio en Roma y fundando la iglesia allí. Después de la partida de ellos (es decir, de su muerte, la cual una fuerte tradición la ubica en la época de la persecución bajo Nerón en el 64), Marcos, el discípulo e intérprete de ellos, nos puso por escrito la sustancia de la predicación de Pedro. Lucas, el seguidor de Pablo, escribió en un libro el evangelio que predicaba su maestro. Luego Juan, el discípulo del Señor, quien también se inclinó cerca de su pecho (esta es una referencia a Juan 13:35 y 21:20), produjo también un Evangelio, mientras estaba viviendo en Éfeso, en Asia (610).

Ochenta y seis años le he servido y él no me ha fallado. ¿Cómo podré hablar mal de mi Rey quien me salvó?

—POLICARPO (UN DISCÍPULO DE JUAN) POCO ANTES DE SER QUEMADO VIVO POR SU FE, CUANDO TENÍA 86 AÑOS

Clemente de Roma (aprox. 95 d. de J.C.) usó las Escrituras como una fuente confiable y auténtica.

Ignacio (70-110 d. de J.C.). Este obispo de Antioquía fue martirizado por su fe en Cristo. Conoció a todos los apóstoles y fue un discípulo de Policarpo, quien a su vez fue un discípulo del apóstol Juan.

Elgin Moyer, en *Who Was Who in Church History* (Quién era quién en la historia de la iglesia) dice que Ignacio "mismo dijo: 'Yo más bien he de morir por Cristo que reinar sobre toda la tierra. Arrójenme a las bestias para que pueda por ellas ser un participante con Dios". Se dice que fue arrojado a las bestias en el coliseo de Roma. Sus epístolas fueron escritas durante su viaje desde Antioquía hasta su martirio" (878/209).

Ignacio afirmó su creencia en las Escrituras por la manera en que basó su fe en la certeza de la Biblia. Tiene mucho material y testimonios para apoyar la confiabilidad de las Escrituras.

Policarpo (70-156) fue un discípulo de Juan que fue llevado al martirio cuando tenía 86 años de edad, debido a su devoción permanente a Cristo y a las Escrituras. La muerte de Policarpo demostró su confianza en la certeza de las Escrituras. "Alrededor del 155, bajo el reinado de Antonino Pío, cuando ocurrió una persecución local en Esmirna y

varios de los miembros de su iglesia habían sufrido el martirio, lo señalaron como el líder de la iglesia y lo destinaron al martirio. Cuando le pidieron que renunciara a su fe y así pudiera vivir, se informa que dijo: 'Ochenta y seis años le he servido y él no me ha fallado. ¿Cómo podré hablar mal de mi Rey quien me salvó?'. Lo quemaron en la hoguera y murió como un valiente mártir por su fe" (878/337). Policarpo sin duda tenía amplios contactos para verificar la verdad.

Taciano (aprox 170 d. de J.C.) trabajó en la organización de las Escrituras para ponerlas en la primera "armonía de los Evangelios", llamada Diatésaron.

2. Confirmación temprana de no-cristianos de la historia del Nuevo Testamento

Los críticos que niegan la Biblia hacen la acusación, o sugieren, que los documentos del Nuevo Testamento no son confiables porque fueron escritos por discípulos de Jesús o por cristianos después de ellos. Alegan que no hay confirmación en cuanto a Jesús o a los eventos del Nuevo Testamento en fuentes no cristianas. Este reclamo no sólo es falso, sino como afirma Geisler:

> La objeción en cuanto a que los escritos son partidarios involucra una implicación importante pero falsa: que no se puede confiar en los testigos si estaban cerca de aquel de quien dan testimonio. Esto es claramente falso. Los sobrevivientes del Holocausto judío estaban cerca de los eventos que han descrito para el mundo. Ese mismo hecho les pone en la mejor posición para saber lo que sucedió; estaban allí y les sucedió a ellos. Lo mismo se aplica al testimonio en un juicio de alguien que sobrevive a un ataque cruel. Se aplica a los sobrevivientes de la invasión de Normandía durante la Segunda Guerra Mundial o al Ataque Tet durante la guerra de Vietnam. Los testigos del Nuevo Testamento no deben ser descalificados porque estaban cerca de los eventos que relatan.

Geisler agrega:

> Suponga que hubo cuatro testigos oculares de un crimen. También había un testigo que llegó al lugar después del asesinato y sólo vio el cuerpo de la víctima. Otra persona escuchó un reporte de segunda mano en cuanto al asesinato. En el juicio el abogado defensor dice: "Aparte de los cuatro testigos oculares, este es un caso débil; la acusación debería ser descartada por falta de evidencia". Uno puede pensar que el abogado estaba tratando de despistar al jurado. Se estaba tratando de distraer al juez y al jurado de la evidencia más fuerte a la más débil; el razonamiento claramente era erróneo. Puesto que los testigos del Nuevo Testamento eran los únicos testigos oculares y eran contemporáneos con Jesús, es un error tratar de enfocar la atención en las fuentes seculares, no cristianas. A pesar de todo, es instructivo mostrar cuál es la evidencia confirmatoria para Jesús que puede hallarse fuera del Nuevo Testamento (423/381).

Las referencias debajo se tratan con mayor detalle en mi libro con Bill Wilson, *He Walked Among Us* (Él caminó entre nosotros) (813).

2.1. Tácito

Se considera que Tácito, un romano del siglo primero, fue uno de los historiadores más importantes del mundo antiguo. Él nos brinda un relato del gran incendio de Roma, del cual algunos culpan al emperador Nerón:

> En consecuencia, para librarse del reporte, Nerón afirmó la culpa e infligió las torturas

> más elaboradas sobre una clase odiada por sus abominaciones, que el populacho llamaba cristianos. Cristo, el originador del nombre, sufrió la pena capital durante el reinado de Tiberio, en mano de uno de sus procuradores, Poncio Pilato. Surgió así una superstición muy engañosa, probada así por el momento, no sólo en Judea, la primera fuente del mal, sino aun en Roma, donde todas las cosas espantosas y vergonzosas de todas partes del mundo encuentran su centro y se convierten en populares (1186/15.44).

La "superstición muy engañosa" a la que se refiere Tácito muy probablemente se refiera a la resurrección de Jesús. Lo mismo es cierto para una de las referencias de Suetonio que siguen.

2.2. Suetonio

Suetonio era secretario general para el emperador Adriano (quien reinó del 117 al 138). Él confirma el reporte en Hechos 18:2 de que Claudio mandó que todos los judíos (entre ellos Priscila y Aquilas) salieran de Roma en el año 49. Hay dos referencias importantes:

"Mientras los judíos tenían disturbios constantes a instigación de Cresto, él [Claudio] los expulsó de Roma" (Suetonio, *Vida de Claudio*, 25.4).

Hablando acerca de las consecuencias del gran incendio de Roma, Suetonio dice: "Se impuso el castigo sobre los cristianos, un grupo de gente adicta a una superstición nueva y engañosa" (Suetonio, *Vida de Nerón*, 16).

Puesto que Suetonio escribió en cuanto a estos eventos unos 75 años después de que ocurrieron, él no estaba en la posición de saber si los disturbios habían sido realmente instigados por una persona llamada Cresto, o si era debido a alguien que tenía ese nombre. Probablemente Suetonio se esté refiriendo a la disputa entre los judíos en cuanto a la identidad de Jesús.

2.3. Josefo

Josefo (aprox. 37 d. de J.C.-100) era un fariseo de la línea sacerdotal y un historiador judío, aunque trabajaba bajo la autoridad romana y con el cuidado necesario para no ofender a los romanos. Además de su autobiografía escribió dos obras principales: *Las guerras judías* (77, 78) y Antigüedades de los judíos (94). También escribió una obra menor, *Contra Apión*. Josefo formula muchas declaraciones que verifican, en forma general o específica, la naturaleza histórica tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento de la Biblia.

2.3.1. Testimonio del canon

Josefo apoya el punto de vista protestante del canon del Antiguo Testamento contra la posición católica romana, la cual venera los apócrifos del Antiguo Testamento. Él incluso da una lista de los nombres de los libros, que son idénticos a los 39 libros del Antiguo Testamento protestante. Agrupa 39 libros en 22 volúmenes para que correspondan con las 22 letras del alfabeto hebreo: "Porque no tenemos una multitud innumerable de libros entre nosotros que se contradigan y no estén de acuerdo entre ellos [como tienen los griegos], sino solamente 22 libros, que contienen los registros de todas la épocas pasadas y que son, con justificación, considerados como divi-

nos. De ellos cinco pertenecen a Moisés y contienen sus leyes... Los profetas, que vivieron después de Moisés, escribieron en trece libros lo que fue hecho en su tiempo. Los cuatro libros restantes contienen himnos a Dios, y dan preceptos para la conducta de los seres humanos" (627/1.8).

La referencia que da Josefo de Daniel el profeta como un escritor del siglo VI a. de J. C. (628/10-12) confirma, como señala Geisler, "la naturaleza sobrenatural de las admirables predicciones de Daniel respecto al curso de la historia después de este tiempo. A diferencia del posterior Talmud, Josefo obviamente coloca a Daniel entre los profetas, ya que no está en las secciones de Moisés o "los himnos a Dios", que incluiría Salmos, Proverbios, Eclesiastés y Cantares. Esto ayuda a confirmar la fecha atribuida a Daniel.

2.3.2. Testimonio del Nuevo Testamento

Santiago, el hermano de Jesús. Josefo se refiere a Jesús como el hermano de Santiago, quien fue martirizado. Hablando del sumo sacerdote Ananías, escribe: "...él reunió al Sanedrín de los jueces, y trajo ante ellos al hermano de Jesús, quien fue llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago, y algunos otros [o alguno de sus compañeros]; una vez que hubo presentado una acusación contra ellos como violadores de la ley, los entregó para que fueran apedreados" (628/20.9.1).

Este pasaje, escrito en el 93 d. de J.C., confirma el reporte del Nuevo Testamento de que Jesús era una persona real en el primer siglo, que era identificado por otros como el Cristo, y que tenía un hermano llamado Santiago; éste había muerto como mártir en manos del sumo sacerdote Albino y su Sanedrín.

Juan el Bautista. Josefo también confirmó la existencia y el martirio de Juan el Bautista, el heraldo de Jesús (Ant. XVIII.5.2). Por la forma en que este pasaje está escrito no hay terreno para sospechar de una interpolación cristiana.

"Algunos de los judíos pensaron que la destrucción del ejército de Herodes vino de Dios, y en una manera muy justa, como un castigo por lo que él hizo contra Juan, a quien llamaban el Bautista. Porque Herodes lo mató; Juan era un buen hombre y había mandado que los judíos practicaran la virtud, tanto como la justicia unos hacia otros como piedad ante Dios, y de esa forma vinieran para bautizarse" (628/18.5.2).

Las diferencias entre el relato de Josefo acerca del bautismo de Juan el Bautista y el de los Evangelios es que Josefo escribió que el bautismo de Juan no era para la remisión del pecado, mientras que la Biblia (Mar. 1:4) dice que lo era; y que Juan fue asesinado por razones políticas, y no por su denuncia de la unión ilícita de Herodes con Herodías. Es bastante posible, como lo señala Bruce, que Herodes creía que podía matar dos pájaros de un tiro al poner a Juan en la prisión. En cuanto a las diferencias acerca del bautismo, Bruce dice que los Evangelios brindan un relato más probable del punto de vista "religioso-histórico", que son más antiguos que la obra de

Josefo y, por lo tanto, más seguros. Sin embargo, el punto aquí es que el bosquejo general del relato de Josefo confirma aquel de los Evangelios (179/107).

Jesús. En un texto, del que se disputa su autenticidad, Josefo brinda una breve descripción de Jesús y de su misión:

> Fue alrededor de esta época que Jesús, un hombre sabio, si es correcto llamarlo un hombre, porque era un hacedor de obras maravillosas, un maestro de aquellos que reciben la verdad con placer, él atrajo a sí a muchos de los judíos tanto como de los gentiles. Él era [el] Cristo. Cuando Pilato, a sugerencia de los hombres principales entre nosotros, le hubo condenado a la cruz, aquellos que lo amaban al principio no lo abandonaron. Porque él les apareció vivo otra vez al tercer día, como los profetas divinos habían anticipado estas y diez mil otras cosas maravillosas en cuanto a él; y el grupo de los cristianos, nombrados según él, no ha sido extinguido hasta el día de hoy (628/18.3.3.).

Este pasaje fue citado por Eusebio (aprox. 325 d. de J. C.) en esa forma (*Historia Eclesiástica*, 1.11) y la evidencia de manuscritos lo favorece. Está en todas las copias existentes de este texto. A pesar de eso generalmente se la considera como una interpolación; es improbable que Josefo, un judío, haya afirmado que Jesús era el Mesías y que esto se había probado por las profecías cumplidas, las acciones milagrosas y la resurrección de entre los muertos. Además, "Orígenes dice que Josefo no creía que Jesús era el Mesías, ni lo proclamó como tal" (*Contra Celso* 2.47; 2.13) (179/108).

F. F. Bruce sugiere que la frase "si es correcto llamarlo un hombre" puede indicar que el texto es auténtico, pero que Josefo al escribir se está burlando, como una referencia sarcástica a la creencia cristiana de que Jesús es el Hijo de Dios (179/109). Otros eruditos han sugerido enmendar el texto en maneras que preserven su autenticidad sin la implicación de que Josefo aceptó que Jesús era el Mesías (ver 179/110, 111).

Puede ser que un texto árabe del siglo IV (hallado en un manuscrito árabe del siglo X) refleje la intención original:

> En esta época había un sabio llamado Jesús. Su conducta era buena y se lo conocía como virtuoso. Mucha gente de entre los judíos y de otras naciones se convirtió en sus discípulos. Pilato lo condenó a ser crucificado y morir. Aquellos que habían llegado a ser sus discípulos no abandonaron su discipulado. Ellos dijeron que él se les había aparecido tres días después de su crucifixión y que estaba vivo. De acuerdo con esto, él era quizás el Mesías con respecto al cual los profetas habían hablado maravillas. (Este pasaje se encuentra en el manuscrito árabe titulado *Kitab Al-Unwan Al-Mukallal Bi-Fadail Al-Hikma Al-Mutawwaj Bi-Anwa Al-Falsafa Al-Manduh Bi-Haqaq Al-Marifa*).

Para estudios adicionales sobre Josefo:

F. F. Bruce, *¿Son confiables los documentos del Nuevo Testamento?*

L. H. Feldman, *Studies on Philo and Josephus*

Josefo, *Contra Apión*

Josefo, *Antigüedades de los judíos*

Josefo, *Las guerras judías*

S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications*

R. J. H. Shutt, *Studies in Josephus*

H. St. J. Thackeray, *Josephus the Man and the Historian.*

2.4. Talos

Talos escribió alrededor del 52 d. de J.C. No tenemos en existencia ninguna de sus obras, aunque hay unas pocas citas fragmentarias que se preservan a través de otros escritores. Uno de ellos es Julio Africano, quien alrededor del 221 cita a Talos en una discusión en cuanto a la oscuridad que siguió a la crucifixión de Cristo: "En todo el mundo cayó una muy temida oscuridad, y las rocas fueron quebradas por un terremoto, y muchos lugares en Judea y en otros distritos fueron destruidos. Talos, en el tercer libro de su Historia, llama a esta oscuridad un eclipse de sol, lo cual me parece a mí irrazonable" (Julio Africano, *Cronography*, 18.1 en 1025).

Africano identifica las tinieblas, que Talos explicó como un eclipse solar, con la oscuridad en la crucifixión que se describe en Lucas 23:44, 45. Su razón para no estar de acuerdo con Talos es que un eclipse solar no puede ocurrir cuando hay luna llena, y el relato indica que "Jesús murió en la época de luna llena de la Pascua".

2.5. Plinio el joven

Los oficiales del gobierno en la antigüedad tenían posiciones que a veces les daban acceso a información oficial que no era conocida por el público. Plinio el joven era un autor y administrador romano. En una carta al emperador Trajano, alrededor del año 112, Plinio describe las prácticas de adoración de los cristianos primitivos:

> Tenían la costumbre de reunirse en cierto día prefijado, antes de que fuera de día. Cantaban un himno a Cristo en versos alternados, como a un dios; se comprometían por un voto solemne, no a hacer cosas malas, sino a nunca cometer ningún fraude, robo o adulterio, a nunca falsear su palabra, ni a negar un encargo que se hubieran comprometido a entregar. Después de ello acostumbraban separarse, y luego volver a reunirse para participar de la comida; pero comida de una clase común e inocente (988/10:96).

Esta referencia brinda evidencia sólida de que Jesucristo era adorado como Dios por los cristianos desde una época temprana; también que ellos seguían practicando juntos el partimiento del pan, como se cuenta en Hechos 2:42, 46.

2.6. Emperador Trajano

El emperador Trajano, en respuesta a la carta de Plinio, estableció las siguientes indicaciones para castigar a los cristianos: "No se debe buscar a estas personas; cuando se las denuncie y encuentre culpables, deben ser castigadas. La siguiente restricción se aplica: Cuando la persona niegue ser un cristiano, y brinde pruebas de que no lo es (p. ej., por adorar a nuestros dioses) debe ser perdonada sobre la base del arrepentimiento, aunque previamente se pueda haber sospechado de ella" (988/10:97).

2.7. Talmud

Los escritos talmúdicos más valiosos en cuanto al Jesús histórico son aquellos compilados entre el 70 y el 200 d. de J. C., durante el llamado Período tanaítico. El texto más significativo es Sanedrín 43a: "En la víspera de la Pascua Yeshu fue colgado. Durante 40 días previos a su ejecución, un heraldo salía y gritaba: 'Él va a ser

apedreado porque ha practicado la brujería y ha seducido a Israel a caer en la apostasía. Si alguien tiene algo que decir en su favor que se presente y ruegue en su favor'. Puesto que nadie se presentó, él fue colgado en la víspera de la Pascua" (Talmud babilónico).

Los detalles del Nuevo Testamento confirmados por este pasaje incluyen el hecho y el tiempo de la crucifixión, tanto como la intención de los líderes religiosos de los judíos de matar a Jesús.

2.8. Luciano

Luciano de Samosata fue un escritor griego del siglo II. Sus obras contienen críticas sarcásticas del cristianismo:

> Los cristianos adoran a un hombre hasta el día de hoy; es el distinguido personaje que introdujo estos nuevos ritos, y que fue crucificado... Estas criaturas equivocadas comienzan con la convicción general de que ellos son inmortales, lo cual explica el desprecio por la muerte y la autodevoción voluntaria que es común entre ellos. Su legislador original impuso sobre ellos que son todos hermanos, desde el momento en que se convierten, y niegan a los dioses de Grecia, adoran al sabio crucificado y viven de acuerdo con sus leyes. Todo esto lo toman ellos por fe, con el resultado de que desprecian por igual todos los bienes terrenales, considerándolos meramente como propiedad común (756/11-13).

El doctor Gary Habermas, un prominente investigador y escritor sobre los eventos históricos alrededor de Jesús, menciona varios hechos verificados que se sacan de este texto: "Jesús era adorado por los cristianos... Jesús introdujo nuevas enseñanzas en Palestina... Él fue crucificado por esas enseñanzas... Así como todos los creyentes son hermanos, desde el momento en que ocurre la conversión, y después de que se niega a los falsos dioses... [también] esas enseñanzas incluyen adorar a Jesús y vivir de acuerdo con sus leyes (508/206, 207).

Habermas agrega: "En cuanto a los cristianos, se nos dice que son seguidores de Jesús y que creen que ellos son inmortales... [ellos] aceptan las enseñanzas de Jesús por fe y practican su fe no teniendo apego a las posesiones materiales" (508/207).

El doctor Geisler concluye: "Luciano, a pesar de ser uno de los críticos más vocales de la iglesia, brinda uno de los relatos más informativos en cuanto a Jesús y al cristianismo temprano fuera del Nuevo Testamento" (423/383).

2.9. Mara Bar-Serapion

Mara Bar-Serapion fue un sirio que escribió a su hijo Serapion en algún momento entre finales del siglo I y comienzos del siglo III. La carta contiene una aparente referencia a Jesús:

> ¿Cuál es la ventaja que obtuvieron los atenienses por matar a Sócrates? Hambruna y plaga les llegó como juicio por su crimen. ¿Cuál es la ventaja que obtuvieron los de Samón por quemar a Pitágoras? En un momento su tierra fue cubierta con arena. ¿Cuál es la ventaja que obtuvieron los judíos por ejecutar a su Rey sabio? Fue justo después que su reino fue abolido. Dios vengó con justicia a estos tres sabios: los atenienses murieron de hambre; los samianos fueron abrumados por el mar; los judíos, arruinados y echados de su tierra, vivieron en la dispersión. Pero Sócrates no murió para siempre; continuó viviendo en la estatua de Hera. Ni el Rey sabio murió para siempre; continuó viviendo en la enseñanza que había entregado (Museo Británico, ms. sirio, add. 14, 658; citado en 508/200).

2.10. El Evangelio de la verdad

Inmediatamente después de la época de Cristo, florecieron varios grupos no cristianos, los cuales tenían una conexión lejana con la iglesia. Uno de los más exitosos fue los gnósticos. El libro que lleva este título es del siglo II; quizá fue escrito por Valencio (135-160). En varios pasajes confirma que Jesús era una persona histórica:

"Porque cuando ellos lo habían visto y oído, él les concedió que gustaran, olieran y tocaran al amado Hijo. Cuando él apareció los instruyó acerca del Padre... porque vino por medio de apariencia carnal" (1030/30:27-33; 31:4-6).

"Jesús era paciente en aceptar los sufrimientos puesto que él sabía que su muerte era vida para muchos... Él fue clavado a un árbol; él publicó el edicto del Padre en la cruz... Él se entregó a la muerte por medio de la vida. Se desnudó de los harapos perecederos, se vistió de lo imperecedero, lo cual nadie puede posiblemente quitarle" (1030/20:11-14, 25-34).

2.11. Los Hechos de Poncio Pilato

Aparte de las fuentes no-cristianas que se han hallado para la vida de Cristo, hay algunos documentos que se mencionan pero que no se han encontrado. Los hechos de Poncio Pilato, aunque supuestamente es un documento oficial, no ha sobrevivido; Justino Mártir se refiere a él alrededor de 150 y Tertuliano lo hace alrededor de 200. Justino escribe:

"Y la expresión 'atravesaron mis manos y mis pies' fue usada con referencia a los clavos de la cruz que fueron puestos en sus manos y en sus pies. Y después que él fue crucificado ellos echaron suertes sobre sus vestidos, y los que lo crucificaron los repartieron entre ellos. Que estas cosas sucedieron lo puede saber por 'Los Hechos de Poncio Pilato'" (794/48).

RESUMEN

Este es el resumen que hace el doctor Geisler:

> Las fuentes primarias para la vida de Cristo son los cuatro Evangelios. Sin embargo, hay bastantes reportes de fuentes no-cristianas que suplementan y confirman los relatos de los Evangelios. Estos provienen principalmente de fuentes griegas, romanas, judías y samaritanas del siglo primero. En resumen, nos informan que:
>
> (1) Jesús era de Nazaret;
>
> (2) vivió en una manera sabia y virtuosa;
>
> (3) fue crucificado en Palestina bajo Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio César en la época de la Pascua, y se le consideraba el rey judío;
>
> (4) sus discípulos creían que había sido resucitado de entre los muertos tres días después de su muerte;
>
> (5) sus enemigos reconocieron que él realizaba cosas fuera de lo común que ellos llamaban "brujería";
>
> (6) su pequeño grupo de discípulos se multiplicó rápidamente, esparciéndose aun tan lejos como hasta Roma;
>
> (7) sus discípulos negaban el politeísmo, vivían de forma intachable y adoraban a Cristo como divino.
>
> Este cuadro confirma el concepto en cuanto a Cristo que se presenta en los Evangelios del Nuevo Testamento (423/384, 385).

El doctor Habermas concluye que "las fuentes extrabíblicas antiguas presentan una cantidad sorprendentemente grande de detalles en cuanto a la vida de Jesús y la naturaleza del cristianismo primitivo". Agrega un asunto que muchos pasan por alto: "Deberíamos advertir que

es bastante extraordinario que podamos brindar un bosquejo amplio de la mayoría de los hechos principales de la vida de Jesús sólo por medio de la historia 'secular'. Eso es ciertamente significativo" (508/224).

F. F. Bruce explica que "es sorprendente como, comparativamente hablando, muy pocos escritos han sobrevivido de aquellos años de la clase que pudiéramos remotamente esperar que mencionaran a Cristo. (Yo excluyo, en este sentido, las cartas de Pablo y varios otros escritos neotestamentarios)" (177/17).

Michael Wilkins y J. P. Moreland llegan a la conclusión de que aunque no tuviéramos ningún escrito cristiano, "podríamos llegar a la conclusión, por medio de escritos no-cristianos como Josefo, el *Talmud*, Tácito y Plino el joven, que: (1) Jesús fue un maestro judío; (2) mucha gente creía que él había realizado sanidades y exorcismos; (3) fue rechazado por los líderes judíos; (4) fue crucificado bajo Poncio Pilato durante el reinado de Tiberio; (5) a pesar de esta muerte vergonzosa, sus seguidores, quienes creían que él estaba todavía vivo, se esparcieron más allá de Palestina de modo que había multitudes de ellos en Roma hacia el año 64; (6) toda clase de gente de las ciudades y del campo— hombres y mujeres, esclavos y libres— le adoraban como Dios hacia comienzos del siglo II" (1294/222).

Para estudios adicionales:

J. N. D. Anderson, *Christianity: The Witness of History*

F. F. Bruce, *¿Son confiables los documentos del Nuevo Testamento?*

F. F. Bruce, *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*

Eusebio, *Historia eclesiástica*

Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*

Josh McDowell y Bill Wilson, *He Walked Among Us*

G. Habermas, *The Historical Jesus,* capítulo 9

Luciano de Samosata, *Obras de Luciano de Samosata*

Orígenes, *Contra Celso*

Plinio el joven, *Cartas*

A. Roberts y J. Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers*

Suetonio, *Vida de Claudio*

Suetonio, *Vida de Nerón*

Tácito, *Anales*

3. Las piedras claman: evidencia de la arqueología

La arqueología, relativamente una recién llegada entre las ciencias físicas, ha brindado una confirmación entusiástica y dramática en cuanto a la certeza de la Biblia. Libros completos no son suficientemente grandes para contener todos los hallazgos que han apoyado la confianza en la confiabilidad histórica de la Biblia. Se presentan aquí algunos de los hallazgos de los arqueólogos más importantes y las opiniones de ellos en cuanto a las implicaciones de sus descubrimientos.

Nelson Glueck, el renombrado arqueólogo judío, escribió: "Se puede afirmar categóricamente que ningún descubrimiento arqueológico ha cuestionado jamás una referencia bíblica". Continúa afirmando: "la casi increíble certeza en la memoria histórica de la Biblia, lo cual es

particularmente así cuando es fortificada por el dato arqueológico" (466/31).

W. F. Albright agrega: "El excesivo escepticismo que se mostró hacia la Biblia por algunas escuelas históricas importantes de los siglos XVIII y XIX, y que aún aparece de vez en cuanto en alguna de sus fases, ha sido progresivamente desacreditado. Un descubrimiento tras el otro ha establecido la certeza de muchísimos detalles, y ha traído un reconocimiento creciente en cuanto al valor de la Biblia como una fuente de autoridad" (14/127, 128).

Lucas es un historiador del primer nivel; sus declaraciones no meramente son de hecho dignas de confianza... este autor debe ser ubicado junto a los más grandes de los historiadores... La historia de Lucas no puede ser superada en cuanto a su confiabilidad.

—SIR WILLIAM RAMSAY

Luego Albright dijo: "Los descubrimientos arqueológicos de la última generación en Egipto, Siria y Palestina han llegado a establecer la singularidad del cristianismo primitivo como un fenómeno histórico" (14/248).

John Warwick Montgomery expone un problema típico de muchos eruditos actuales: "Thomas Drobena, un investigador del Instituto Americano de Estudios de la Tierra Santa , llamó la atención a que cuando la arqueología y la Biblia parecen estar en desacuerdo, el asunto casi siempre tiene que ver con la fecha. Esta es el área más débil en la arqueología actual; es el aspecto en el cual un razonamiento científico *a priori* y circular a menudo reemplaza el análisis empírico sólido" (849/47, 48).

Merrill Unger afirma: "El papel que está desempeñando la arqueología en la investigación del Nuevo Testamento (tanto como aquella del Antiguo Testamento) en agilizar el estudio científico, balancear la teoría crítica, ilustrar, elucidar, suplementar y autenticar los trasfondos históricos y culturales, constituye el punto brillante en el futuro de la crítica del texto sagrado" (1219/25, 26).

Millar Burrows, de la Universidad Yale, observa: "En muchos casos la arqueología ha refutado los conceptos de los críticos modernos. En varias instancias ha mostrado que esos conceptos descansan sobre presuposiciones falsas y esquemas de desarrollo histórico que son irreales y artificales (11/182. Esta es una contribución concreta y no puede ser minimizada" (197/291).

F. F. Bruce dice: "Allí donde se ha sospechado de la inseguridad de Lucas, y luego su certeza ha sido vindicada por alguna evidencia de inscripciones, se puede decir legítimamente que la arqueología ha confirmado el registro del Nuevo Testamento" (169, citado en 559/331).

Bruce agrega que "en general, el servicio que la arqueología ha brindado a los estudios del Nuevo Testamento es proveer el trasfondo contemporáneo. A la luz del mismo podemos leer el registro bíblico con una comprensión y un aprecio mucho mayores. Y ese trasfondo es uno del siglo I. La narración del Nuevo Testamento simplemente no se adapta a un trasfondo del siglo II" (169/ citado en 559/331).

William Albright continúa: "A medida que el estudio crítico de la Biblia sea más y más influenciado por el material rico y nuevo del antiguo Cercano Oriente, veremos un constante aumento en el respeto por la significación histórica de pasajes y detalles ahora pasados por alto o despreciados en el Antiguo y Nuevo Testamentos" (20/81).

Burrows expone la causa de tanta incredulidad: "El escepticismo excesivo de muchos teólogos liberales no surge de una evaluación cuidadosa de los datos disponibles, sino de una predisposición enorme en contra de lo sobrenatural" (Burrows, citado en 1252/176).

El arqueólogo de Yale agrega a la declaración anterior: "En general, sin embargo, el trabajo arqueológico incuestionablemente ha fortalecido la confianza en la veracidad del registro bíblico. Hay más de un arqueólogo que luego de la experiencia de excavación en Palestina ha aumentado su respeto por la Biblia" (197/1). "En general, la evidencia que nos ha brindado la arqueología hasta ahora, en especial al darnos manuscritos adicionales y más antiguos de los libros de la Biblia, fortalece nuestra confianza en la seguridad con la cual se ha transmitido el texto a través de los siglos" (197/42).

3.1. Ejemplos del Nuevo Testamento

3.1.1. La increíble precisión de Lucas

La confiabilidad de Lucas como historiador es incuestionable. Unger nos dice que la arqueología ha autenticado los

VIAJES DE UN ARQUEÓLOGO ESCÉPTICO

Se considera a Sir William Ramsay como uno de los arqueólogos más grandes que jamás haya vivido. Él era estudiante en la escuela histórica alemana de mediados del siglo XIX. Como resultado de ello, él creía que el libro de Los Hechos era un producto de mediados del siglo II y estaba firmemente convencido de ello. Al hacer una investigación para un estudio topográfico del Asia Menor, él estuvo obligado a considerar los escritos de Lucas. Como resultado de ello, se vio forzado a hacer un cambio total en sus creencias debido a la evidencia abrumadora que se reveló en su investigación. Ramsay dijo acerca de esto: "Puedo con justicia afirmar que entré en esta investigación sin un prejuicio en cuanto a la conclusión que ahora buscaré justificar al lector. Al contrario, comencé predispuesto en contra de ella, porque el ingenio y la aparente cabalidad de la teoría de Tubingen me habían convencido bastante bien. No mentí entonces a mi comportamiento habitual: investigué el asunto minuciosamente; pero más recientemente me puse en contacto con el libro de Los Hechos como una autoridad en cuanto a la topografía, las antigüedades y la sociedad en el Asia Menor. Poco a poco descubrí que en varios detalles la narración mostraba ser una maravillosa verdad. De hecho, comenzando con la idea fija de que la obra era esencialmente una composición del siglo II, y nunca confiando en su evidencia como digna de confianza para las condiciones del siglo I, gradualmente llegué a encontrarlo como un aliado útil en algunas investigaciones poco claras y difíciles (133/36 —citado del libro de Ramsay: *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen* [San Pablo el viajero y ciudadano romano]—).

relatos de los Evangelios, especialmente el de Lucas. Citamos a Unger: "En los círculos de erudición hay ahora acuerdo en que Los Hechos de los Apóstoles es la obra de Lucas, que pertenece al siglo I y que involucra las labores de un historiador cuidadoso que estaba sustancialmente seguro del uso de sus fuentes" (1228/24).

En relación con la habilidad de Lucas como un historiador, después de 30 años de estudios Sir William Ramsay concluyó en que "Lucas es un historiador del primer nivel; sus declaraciones no meramente son de hecho dignas de confianza... este autor debe ser ubicado junto a los más grandes de los historiadores" (1004/222)

Ramsay agrega: "La historia de Lucas no puede ser superada en cuanto a su confiabilidad" (1005/81).

Lo que Ramsay ha hecho en forma conclusiva y final ha sido el excluir ciertas posibilidades. Como se ve a la luz de la evidencia arqueológica, el Nuevo Testamento refleja las condiciones de la segunda mitad del siglo I d. de J.C. No refleja las condiciones de ninguna fecha posterior. Es de gran importancia histórica que esto se haya establecido en forma tan efectiva. En todo aquello que tiene que ver con datos externos, se ve que el autor de Hechos ha sido minuciosamente cuidadoso y certero como sólo lo puede ser un contemporáneo.

Hace tiempo, se concedía que Lucas se había equivocado en los eventos que él menciona que rodearon el nacimiento de Jesús (Luc. 2:1-3). Los críticos argumentaban que no había existido un censo, que Cirenio no era gobernador de Siria en esa época, y que no todos tenían que regresar al lugar de sus antepasados (331/159, 160; 395/285).

En primer lugar, los descubrimientos arqueológicos muestran que los romanos hacían un enrolamiento regular de los que pagaban impuestos, y también que realizaban censos cada 14 años. Ciertamente este procedimiento comenzó bajo Augusto; el primero ocurrió el 23 o el 22 a. de J.C. o el 9 y el 8 a. de J.C. El segundo sería aquel que señala Lucas.

En segundo lugar, encontramos evidencia de que Cirenio era gobernador de Siria alrededor del año 7 a. de J.C. Esta presuposión está basada en una inscripción hallada en Antioquía que indica que Cirenio tenía ese puesto. Como resultado de este hallazgo, se supone ahora que él fue gobernador dos veces: una el 7 a. de J.C. y la otra el 6 d. de J.C. (la fecha que le adjudica Josefo) (331/160).

Finalmente, en relación con las prácticas de enrolamiento, un papiro hallado en Egipto da instrucciones en cuanto a cómo llevar a cabo un censo. Dice: "Debido al censo que se aproxima es necesario que todos aquellos que, por alguna causa, residan lejos de sus tierras deben prepararse inmediatamente para regresar a sus propios gobiernos; esto para que puedan completar el registro familiar del enrolamiento, y que las tierras de labranza puedan ser retenidas por aquellos a quienes pertenecen" (331/159, 160; 395/285).

El doctor Geisler resume el problema y su solución en la traducción del texto griego:

> Varios problemas están involucrados en la afirmación de que Augusto realizó un censo

de todo el Imperio durante el reinado de Cirenio y de Herodes. Primero, no hay un registro de tal censo, pero ahora sabemos que se levantaban censos regularmente en Egipto, Galia y Cirene. Es bastante probable que lo que Lucas quiso decir es que se levantaban censos a través del Imperio en diferentes épocas, y que Augusto comenzó ese proceso. El tiempo presente que usa Lucas señala fuertemente hacia comprender esto como un evento repetido. Cirenio sí realizó un censo, pero eso fue el 6 d. de J.C., demasiado tarde para el nacimiento de Jesús; además, Herodes murió antes de que Cirenio fuera gobernador.

¿Estaba Lucas confundido? No; de hecho él menciona el censo posterior de Cirenio en Hechos 5:37. Es muy probable que Lucas esté distinguiendo este censo en la época de Herodes del censo más conocido de Cirenio: "Este censo ocurrió antes de que Cirenio fuera gobernador de Siria". Hay varios paralelos en el Nuevo Testamento para esta traducción (423/46, 47).

La confirmación de la historicidad para Hechos es abrumadora... Cualquier intento de rechazar su historicidad básica debe ahora aparecer como absurda. Los historiadores romanos la han dado por sentada desde hace mucho tiempo.

—HISTORIADOR ROMANO A. N. SHERWIN-WHITE

Los arqueólogos en un principio creían que Lucas estaba equivocado al escribir que Listra y Derbe estaban en Licaonia y que Iconio no estaba en esa área (Hech. 14:6). Basaban su creencia en escritos romanos como los de Cicerón, quien indicaba que Iconio estaba en Licaonia. Por lo tanto, los arqueólogos dijeron que no se podía confiar en Los Hechos. Sin embargo, Sir William Ramsay encontró un monumento en 1910 que mostraba que Iconio era una ciudad frigia. Descubrimientos posteriores lo han confirmado (397/317).

Entre otras referencias históricas de Lucas está la de Lisanias, tetrarca de Abilinia, el cual reinaba en Siria y en Palestina cuando comenzó el ministerio de Juan el Bautista en el 27 d. de J.C. Los historiadores antiguos sólo conocían a un Lisanias que fue asesinado el 36 a. de J.C. Sin embargo, se encontró una inscripción en Abila, cerca de Damasco, que de "un hombre libre por Lisanias el tetrarca", fechada entre el 14 y el 29 d. de J.C. (169, citado en 559/321).

Pablo, en su epístola a los Romanos, menciona al tesorero de la ciudad, Erasto (Rom. 16:23). Durante las excavaciones en Corinto, en 1929, se encontró una piedra en un camino que decía: ERASTVS PRO : AED : S : P : STRAVIT (Erasto, encargado de los edificios públicos, construyó este camino a sus propias expensas"). Según Bruce, el camino muy probablemente existió en el siglo I. El donante y el hombre mencionado por Pablo probablemente sean el mismo (179/95; 1252/185).

En Corinto también se encontró una inscripción fragmentaria que se cree contenía las palabras "sinagoga de los judíos". Es muy posible que estuviera en la entrada de la sinagoga en la cual Pablo debatía (Hech. 18:4-7). Otra inscripción en Corinto menciona la "carnicería" a la cual se refiere Pablo en 1 Corintios 10:25.

De modo que, por medio de los muchos hallazgos arqueológicos, se han identificado la mayoría de las ciudades

mencionadas en el libro de Los Hechos. Como resultado de esos hallazgos, se pueden trazar con certeza los viajes de Pablo (179/95; 30/118).

Geisler dice: "En total, Lucas menciona 32 países, 54 ciudades y 9 islas sin un solo error" (423/47).

Lucas escribe en cuanto a un disturbio en Éfeso, y describe una asamblea cívica (*ekklesia*) que se realizó en un teatro (Hech. 19:23-29). Los hechos confirman que se reunieron allí. Se halló una inscripción que habla de estatuas de plata de Artemisa ("Diana" en la RVA; ver nota sobre Hech. 19:24) que debían ser puestas en el "teatro durante una sesión plenaria de la *ekklesia*". Cuando se excavó en el teatro se comprobó que tenía lugar para 25.000 personas (169, citado en 559/326).

Lucas también relata que hubo un disturbio en Jerusalén porque Pablo llevó a un gentil al templo (Hech. 21:28). Se han encontrado inscripciones, en griego y en latín, que dicen: "Ningún extranjero puede pasar las barreras que rodean el templo y sus recintos. Cualquiera que sea hallado haciéndolo será responsable personalmente por su muerte inmediata". ¡Se prueba que Lucas está nuevamente en lo cierto! (169, citado en 559/326).

También se dudaba del uso que hace Lucas de ciertas palabras. Lucas se refiere a Filipos como una "parte" o "distrito" de Macedonia. Él usó la palabra griega *meris*, que se traduce como "parte" o "distrito". F. J. A. Hort creía que Lucas estaba equivocado con el uso de esa palabra. El dijo que *meris* se refería a una "porción" no a un "distrito", y por eso el desacuerdo. Las excavaciones arqueológicas, sin embargo, han mostrado que esa misma palabra, *meris*, se usaba para describir las divisiones del distrito. Otra vez, la arqueología ha mostrado la precisión de Lucas (396/320).

Se atribuyeron a Lucas otros usos pobres de palabras. Se afirmaba que él no era técnicamente correcto al referirse a los gobernantes de Filipos como *praetors* (RVA tiene "magistrados"). De acuerdo con los "eruditos" dos *duumuirs* gobernarían la ciudad. Sin embargo, como es costumbre, Lucas estaba en lo cierto. Los hallazgos han demostrado que el uso de *praetor* se empleaba para los magistrados de una colonia romana (396/321). El uso por Lucas de la palabra *procónsul* en el título para Galión (Hech. 18:12) es correcto, como se muestra en la inscripción de Delfos, que dice, entre otras cosas: "Como Lucio Junio Galión, mi amigo, y procósul de Acaya..." (1252/180).

La inscripción de Delfos (52 d. de J.C.) nos brinda una fecha fija para establecer el ministerio de Pablo de un año y medio en Corinto. Estamos seguros de esto porque, por otras fuentes, sabemos que Galión asumió su cargo el 1 de julio, que su proconsulado duró solamente un año, y que ese año se superpuso al trabajo de Pablo en Corinto (169, citado en 559/324).

Lucas adjudica a Publio, la persona más importante en Malta, el título de "hombre principal de la isla" (Hech. 28:7). Se han hallado inscripciones que dan a Publio el título de "hombre principal" (169, citado en 559/325).

Otro caso más es el uso que hace Lucas de *politarcas* para las autoridades

civiles en Tesalónica (Hech. 17:6; la RVA traduce "gobernadores"). Como *politarca* no se utiliza en la literatura clásica se asumía que Lucas estaba equivocado. Sin embargo, se han encontrado 19 inscripciones que usan ese título. Es interesante que cinco de ellas se refieren a Tesalónica (169, citado en 559/325). Una de las inscripciones fue descubierta en un arco romano en Tesalónica y en ella se encuentran los nombres de seis de los politarcas de esa ciudad (559/360).

Colin Hemer, un destacado historiador romano, ha catalogado muchas confirmaciones arqueológicas e históricas en cuanto a la certeza de Lucas en su libro *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (El libro de Los Hechos en el ambiente de la historia helénica). El que sigue es un resumen parcial de su reporte voluminoso y detallado (550/104-107):

- Los detalles especializados, los cuales no habrían sido conocidos salvo a un investigador contemporáneo que, como Lucas, viajara extensamente. Esos detalles incluyen los títulos exactos para los oficiales, la identificación de las unidades del ejército y la información en cuanto a las rutas principales.
- Detalles que los arqueólogos saben que son ciertos pero que no podemos verificar en cuanto al período exacto. Es improbable que se pudiera conocerlos salvo a un escritor que hubiera visitado los distritos.
- La correlación de fechas de reyes y gobernadores conocidos con la cronología de la narración.
- Hechos que son adecuados para la fecha de Pablo o de su contemporáneo inmediato en la iglesia pero que no se adaptan a una fecha anterior o posterior.
- "Coincidencias no preparadas" entre Hechos y las epístolas de Pablo.
- Correlaciones internas dentro de Hechos.
- Referencias geográficas al pasar que demuestran familiaridad con el conocimiento común.
- Diferencias en la formulación dentro de Hechos que indican las diferentes categorías de fuentes que Lucas usó.
- Peculiaridades en la selección de detalles, como en teología, que se pueden explicar en el contexto de lo que ahora se sabe de la vida de la iglesia en el siglo I.
- Hay materiales que reflejan "cercanía", sugiriendo que el autor estaba contando una experiencia reciente más bien que formulando o editando un texto que hacía mucho que se había escrito.
- Detalles culturales o idiomáticos que ahora se sabe eran singulares a la atmósfera del siglo I.

Está de acuerdo el historiador romano A. N. Sherwin-White : "La confirmación histórica para Hechos es abrumadora... Ahora aparece como absurdo cualquier intento de rechazar su historicidad básica. Los historiadores romanos lo han dado por sentado desde hace mucho tiempo" (1098/189).

No es de maravillarse que E. M. Blaikloch, profesor de estudios clásicos

en la Universidad de Auckland, concluya diciendo que "Lucas es un historiador consumado, y por derecho propio puede ser ubicado con los grandes escritores griegos" (132/89).

3.1.2. "Los registros más antiguos del cristianismo"

En 1945 se hallaron en las cercanías de Jerusalén dos osarios (receptáculos para huesos). Esos osarios mostraban grafito que su descubridor, Eleazar L. Sukenik, afirmó que eran "los registros más antiguos del cristianismo". Esos receptáculos fueron hallados en una tumba que estaba en uso antes del 50 d. de J.C. Las inscripciones dicen *Iesou iou* y *Iesous aloth*. También había cuatro cruces. Es probable que la primera frase sea una oración a Jesús pidiendo ayuda; y la segunda una oración para la resurrección de la persona cuyos huesos estaban en el osario (169, citado en 559/327, 328).

3.1.3. El Enlosado

Durante siglos no había existido un registro del patio en el cual Jesús fue llevado a juicio ante Pilato (llamado *Gabbatha* o "El Enlosado", Juan 19:13).

William F. Albright, en *The Archaeology of Palestine* (La arqueología de Palestina), muestra que ese patio era el de la Torre Antonia, que era el cuartel romano en Jerusalén. Quedó enterrado cuando la ciudad fue reedificada en la época de Adriano, y no se lo descubrió sino hasta recientemente (14/141).

3.1.4. El estanque de Betesda

El estanque de Betesda es otro lugar del que no se tenía otro registro aparte del Nuevo Testamento. Ahora puede ser identificado "con bastante certeza en el barrio nordeste de la ciudad vieja (el área llamada Bezeta, o 'nuevo jardín') en el siglo I d. de J.C. Allí se hallaron ruinas del estanque en el curso de excavaciones cerca de la iglesia de Santa Ana en 1888" (169, citado en 559/329).

3.1.5. El Evangelio de Juan

La arqueología ha autenticado los relatos de los Evangelios, incluido el de Juan. El doctor William Foxwell Albright, miembro del personal y Director de la Escuela Americana de Investigación Oriental en Jerusalén por 17 años, afirma: "Los Rollos del Mar Muerto de Qumrán han agregado evidencia nueva y vital para la antigüedad relativa del Evangelio de Juan" (14/249).

Continúa diciendo: "Los puntos de contacto en fraseología, simbolismo e imágenes conceptuales entre la literatura esenia y el Evangelio de Juan son muy cercanos, aunque hay también muchos parecidos entre ellos y casi todos los escritores del Nuevo Testamento" (14/249).

3.1.6 El decreto de Nazaret

El doctor Geisler explica acerca de este hallazgo:

> En 1878 se encontró en Nazaret un trozo de piedra en el cual estaba escrito un decreto del emperador Claudio (41-54 d. de J.C.); decía que ninguna tumba debía ser alterada ni los cuerpos quitados de ellas ni cambiados de lugar. Este tipo de decreto no es raro, pero el hecho sorprendente es que aquí "el ofensor [será] sentenciado con la pena capital con [la] acusación de violación de [un] sepulcro" (550/155). Había otras adverten-

cias con el castigo de una multa, ¿pero la pena de muerte por alterar tumbas? Una explicación probable es que Claudio, habiendo escuchado acerca de la doctrina de la resurrección y de la tumba vacía de Jesús mientras se investigaban los disturbios del 49 d. de J.C., decidió no permitir que volviera a surgir ninguno de esos reportes. Esto tendría sentido a la luz del argumento de los judíos de que el cuerpo había sido robado (Mat. 28:11-15). Este es un testimonio antiguo a la creencia fuerte y persistente de que Jesús resucitó de entre los muertos (423/48).

3.1.7. Yohanan, una víctima de la crucifixión

En 1968 se descubrió en Jerusalén un cementerio antiguo que contenía unos 35 cuerpos. Se llegó a determinar que la mayoría de ellos había sufrido muertes violentas durante la revuelta judía contra Roma el 70 d. de J.C. Uno de ellos era un hombre llamado Yohanan Ben Ha'galgol. Él tenía entre 24 y 28 años de edad, su paladar había sido hundido y tenía clavos de unos 18 cm perforando sus dos pies. Le habían girado los pies hacia afuera de modo que el clavo pudiera ser ubicado en los talones, justo en el tendón de Aquiles. Esto haría que las piernas se inclinaran hacia afuera también de modo que no se las pudiera usar como apoyo al estar en la cruz. El clavo había traspasado una cuña de madera de acacia, luego los talones y luego un tablón de madera de oliva. Había evidencias también de que clavos similares habían sido puestos entre los dos huesos de la parte inferior de cada brazo. Estos harían que los huesos superiores se fueran desgastando, a medida que la víctima en forma repetida se subiera y bajara a fin de poder respirar (la respiración se dificulta con los brazos levantados). Las víctimas de crucifixión tenían que tratar de elevarse para liberar los músculos del pecho; de ese modo, al crecer la debilidad para hacerlo, morían por sofocación.

Las piernas de Yohanan habían sido quebradas por un golpe, lo cual es consistente con el uso común del *crucifragium* romano (Juan 19:31, 32). Cada uno de estos detalles confirma la descripción de la crucifixión que se hace en el Nuevo Testamento (423/48).

3.1.8. La inscripción de Pilato

Antonio Frova, un arqueólogo italiano, descubrió en 1961 una inscripción en Cesarea marítima en un trozo de piedra, el cual, en el tiempo del hallazgo, se usaba en una sección de la escalera que conducía al teatro de Cesarea. La inscripción en latín contenía cuatro líneas, tres de las cuales se pueden leer parcialmente. La traducción aproximada es la siguiente:

Tiberio
Poncio Pilato
Prefecto de Judea

La piedra con la inscripción probablemente se había usado originalmente en el fundamento para un Tiberio (un templo para la adoración del emperador Tiberio); luego se la había usado en el lugar en que fue hallada. Esta inscripción clarifica el título de Poncio Pilato como "prefecto", por lo menos durante cierta etapa mientras era gobernador. Tácito y Josefo se refieren posteriormente a él como "procurador". El Nuevo Testamento lo llama "gobernador" (Mat. 27:2, NVI; RVA tiene "procurador"), un término que incorpora ambos títulos (prefecto y procurador). Esta inscripción es la única evidencia arqueológica para el nombre de Pilato y para su título (300/360).

3.1.9. La inscripción de Erasto

En un trozo de piedra caliza que era parte del camino cerca del teatro en Corinto, se halló una inscripción en latín que se traduce así: "Erasto, en agradecimiento por la edilidad, construyó este camino a

sus propias expensas". En Romanos 16:23 Pablo (escribiendo desde Corinto) menciona a un Erasto y lo identifica como "tesorero de la ciudad". Es posible que sea la misma persona (300/361).

3.1.10. Monedas en el Nuevo Testamento

Hay tres monedas que se mencionan en el Nuevo Testamento griego que han sido identificadas con bastante certeza.

1. La "moneda del tributo" (Mat. 22:17-21; Mar. 12:13-17; Luc. 20:20-26). La palabra griega para la moneda que mostraron a Jesús en estos pasajes es "denario"; era una pequeña moneda de plata que tenía la imagen de César en uno de sus lados. Su valor era el equivalente a un día de pago para un obrero promedio en Palestina.
2. Las "treinta piezas de plata" (Mat. 26:14, 15). Probablemente esta cantidad equivalía a treinta siclos de plata. Un siclo originalmente era una medida de peso que equivalía aproximadamente a 11 gramos. Luego se usó para una moneda de plata que pesaba aproximadamente lo mismo.
3. Las "dos blancas" de la ofrenda de la viuda (Mar. 12:41-44; Luc. 21:1-4). El pasaje dice: "dos blancas, que equivalen a un cuadrante" (Mar. 12:42). "Blancas" traduce la palabra griega *lepta*, que es la moneda griega de cobre más pequeña; "cuadrante" traduce la palabra griega *cuadrans*, que es la moneda romana de cobre más pequeña. El conocimiento del reducido valor monetario de estas monedas brinda un significado aún más importante al mensaje de esta parábola (300/362).

Se puede resumir adecuadamente esta sección con las palabras de Sir Walter Scott con relación a las Escrituras:

Dentro de ese volumen asombroso yace
el misterio de los misterios.
Felices son los de la raza humana,
a quienes Dios ha concedido la gracia
de leer, temer, esperar y orar,
a fin de quitar el cerrojo, y forzar el camino.
Es mejor que nunca hubieran nacido
los que leen para dudar o para burlarse.
–(1089/140)

CONCLUSIÓN

Después de que yo traté de destrozar la historicidad y la validez de las Escrituras, llegué a la conclusión de que la Biblia es históricamente confiable. Si uno descarta la Biblia considerándola no confiable, entonces uno debe descartar casi toda la literatura de la antigüedad.

Uno de los problemas con los que me enfrento constantemente es el deseo de parte de muchos de aplicar un requisito o prueba a la literatura secular y uno diferente a la Biblia. Uno debe aplicar la misma prueba, sea que la literatura bajo investigación sea secular o religiosa.

Habiendo hecho esto, creo que podemos sostener las Escrituras en nuestras manos y decir: "La Biblia es digna de confianza e históricamente confiable".

Para estudios adicionales:

W. F. Albright, "Retrospect and Prospect in New Testament Archaeology", en E. J. Vardaman, ed., *The Teacher's Yoke.*

F. F. Bruce, *¿Son confiables los documentos del Nuevo Testamento?*

N. Glueck, *Rivers in the Desert.*

G. R. Habermas, *The Verdict of History.*

C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History,* C. H. Gempf, ed.

J. McRay, *Archaeology and the New Testament.*

W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveler and the Roman Citizen.*

J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament.*

A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament.*

C. A. Wilson, *Rocks, Relics and Biblical Reliability.*

E. Yamauchi, *Las excavaciones y las Escrituras.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

4

¿Se puede confiar en la historicidad del Antiguo Testamento?

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

LA CONFIABILIDAD DE LOS MANUSCRITOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Este capítulo tiene su enfoque en la confiabilidad histórica del Antiguo Testamento (AT), ya que mucha de la evidencia es diferente a la que funcionó en pro del Nuevo Testamento (NT). En los dos capítulos (3 y 4) estamos tratando la confiabilidad histórica de la Biblia, no su inspiración. Miraremos el aspecto de la inspiración de la Biblia en la Parte II de este libro.

La confiabilidad del Antiguo Testamento se ha demostrado en por lo menos tres diferentes maneras: (1) transmisión textual (la precisión del proceso de hacer copias a través de la historia), (2) la confirmación del Antiguo Testamento por la rigurosa evidencia revelada por la arqueología y (3) la evidencia documental también descubierta por la arqueología.

1. La transmisión textual: ¿Cuán preciso era el proceso de hacer copias?

Una parte del descubrimiento de la confiabilidad del Antiguo Testamento tiene que ver con un examen de su transmisión textual (ese camino desde los escritos originales hasta las copias impresas en el día de hoy). Como es el caso con otra literatura antigua, no tenemos los documentos originales. Pero la precisión de los copistas hebreos es asombrosa cuando se comparan las Escrituras con otra literatura de la antigüedad.

Gleason Archer declara:

> Debe entenderse claramente que en este aspecto [de la transmisión], el Antiguo Testamento difiere de todas las demás obras literarias precristianas que conocemos. Es cierto que no poseemos tantos diferentes manuscritos de producciones paganas, que provenían de tiempos tan notablemente separados, como tenemos en el caso del Antiguo Testamento. Pero donde sí tenemos, como por ejemplo en la obra egipcia El libro de los muertos, las variaciones son mucho más extensas y serias. Diferencias realmente alarmantes aparecen, por ejemplo, en el capítulo 15 según el Papiro de Ani (que data de la dinastía decimoctava) en comparación con el texto en el Papiro Turín (que data de la dinastía vigésimosexta o más tarde). Cláusulas completas son insertadas u omitidas, y el sentido de columnas correspondientes en el texto es, en algunos casos, algo totalmente diferente. Aparte de la superintendencia divina de la transmisión del texto hebreo, no hay ninguna razón para que el mismo fenómeno no sucediera en textos hebreos producidos con siglos de diferencia. Por ejemplo, aunque las dos copias de Isaías descubiertas en Qumrán Cueva 1, cerca del mar Muerto en 1947, databan de mil años más temprano que el manuscrito más antiguo previamente conocido (980 d. de J.C.), se demostraron ser palabra por palabra idénticas con nuestra Biblia hebrea modelo, en más de 95% del texto. La variación de 5% consistía principalmente de deslices de la pluma y de variantes de ortografía. No afectaron en lo más mínimo el mensaje de la revelación divina (66/23-25).

Robert Dick Wilson con unas observaciones brillantes rastrea la veracidad y la confiabilidad de las Escrituras hasta las culturas que rodearon Israel durante el período del Antiguo Testamento. Dice:

> Las Escrituras Hebreas contienen los nombres de 26 o más reyes extranjeros cuyos nombres han sido encontrados en documentos contemporáneos con los mismos reyes. En la mayoría de los casos, los nombres de estos reyes llevan la misma ortografía en sus propios monumentos, o en documentos del tiempo en que reinaban, que llevan los documentos del Antiguo Testamento. Las variantes de ortografía que ocurren en los otros responden a las reglas de cambios fonéticos como funcionaban esas reglas cuando los documentos hebreos alegan haber sido escritos. Sólo en el caso de dos o tres nombres hay letras, o sea resultados ortográficos, que todavía no sabemos explicar con certeza; pero aun en esos pocos casos no se puede probar que la ortografía hebrea es incorrecta. La contraparte de este fenómeno es que los nombres de varios de los reyes de Judá y de Israel son hallados en documentos asirios contemporáneos con los hechos y tienen la misma ortografía que encontramos en el texto hebreo.
>
> Hay 144 casos de transliteración de los idiomas egipcio, asirio, babilonio y moabita al hebreo y 40 casos de lo opuesto; un total de 184 casos. La evidencia muestra que por 2.300 hasta 3.900 años el texto de los nombres propios en la Biblia hebrea ha sido transmitido con una precisión minuciosa. Que los escribas originales los hayan deletreado conforme a los principios filológicos correctos constituye una prueba maravillosa de su cuidado y erudición concienzudos. Además,

el hecho de que el texto hebreo haya sido transmitido por los copistas a través de tantos siglos es un fenómeno sin paralelo en la historia de la literatura (1300/64, 71).

El profesor Wilson continúa:

Porque ni los que atacan el texto bíblico ni los que lo defienden deben suponer que esta ejecución acertada o transmisión precisa de nombres propios es una cosa fácil o usual. Y ya que algunos de mis lectores pueden no tener la experiencia de investigar tales asuntos, podemos llamarles la atención a los nombres de los reyes de Egipto, según Manetho y según ciertos monumentos egipcios. Manetho era un sacerdote de los templos de ídolos en Egipto durante el tiempo de Tolomeo II Filadelfo (aprox. 280 a. de J.C.). Escribió una obra sobre las dinastías de reyes egipcios, de la cual hay fragmentos preservados en las obras de Josefo, Eusebio y otros. De los reyes de 31 dinastías, Manetho da 140 nombres de 22 dinastías. De estos, 49 aparecen en los monumentos con una ortografía que corresponde a la de Manetho en cada consonante; hay otros 28 casos donde la correspondencia se reconoce parcialmente. Los otros 63 no tienen correspondencia en ninguna sílaba. Si se tratara de que Manetho mismo copió estas listas de los registros originales —y la correspondencia de ortografía en 49 casos corrobora la suposición de que así lo hizo— los cientos de variantes y corrupciones de texto en los más de 50 casos donde los nombres no son descifrables se han de atribuir o a él mismo en su labor de copiar o a los errores de quienes han transmitido su texto (1300/71, 72).

Wilson agrega que había unos 40 de estos reyes que vivieron entre el 2000 a. de J.C. y el 400 a. de J.C. Según él, todos son mencionados en el Antiguo Testamento en su orden cronológico. Comenta: "Con referencia a los reyes del mismo país y a los de otros países... no se puede imaginar evidencia más fuerte que confirma la precisión esencial de los documentos del Antiguo Testamento que esta colección de reyes". Calcula la probabilidad de que esta precisión ocurra meramente por casualidad, y en una nota al pie dice: "Matemáticamente, hay una posibilidad en 750.000.000.000.000.000.000.000 de que esta precisión sea meramente circunstancial" (1300/74, 75).

Basándose en esta evidencia, Wilson concluye:

No se puede negar que las copias de los documentos originales se han transmitido por más de 2.000 años con una precisión sustancial. Y que las copias que existían hace 2.000 años hayan sido semejantemente transmitidas de los originales es no sólo posible, sino (como hemos mostrado) probable, considerando por analogía los documentos babilónicos que existen, donde ahora tenemos tanto los originales y algunas copias, separadas por miles de años. También tenemos veintenas de manuscritos en papiro que muestran, cuando son comparados con nuestras ediciones modernas de las obras clásicas, que han ocurrido sólo cambios menores en el texto en los más de 2.000 años que han pasado. Agréguense los datos pertinentes a la precisión comprobada en cuanto a los nombres de reyes y términos técnicos extranjeros que están intercalados en el texto hebreo que nos ha sido transmitido (1300/85).

F. F. Bruce dice que "el texto consonántico de la Biblia hebrea que los masoretas editaron había sido transmitido hasta el tiempo de ellos con una fidelidad conspicua y eso a través de un período de casi mil años" (170/178).

William Green concluye que "podemos decir con mucha seguridad que ningún otro libro de la antigüedad ha sido transmitido con tanta precisión" (484/81).

Sobre la exactitud de la transmisión del texto hebreo, Atkinson, quien era el bibliotecario asociado de la Universidad Cambridge, dice que "es poco menos que milagrosa".

Por cientos de años, los rabinos judíos han protegido la transmisión con precauciones muy pormenorizadas. Este capítulo pone de relieve lo que ha resultado.

1.1. La cantidad de los manuscritos

Aunque el Antiguo Testamento no puede enorgullecerse de la misma cantidad de manuscritos (mss.) que el Nuevo Testamento, el número de manuscritos disponibles hoy es, sin embargo, admirable. Se han sugerido varias razones que explican la escasez de manuscritos antiguos en hebreo. La primera y más obvia de las razones es una combinación de antigüedad y destructibilidad. Esperar que los manuscritos duren 2.000 ó 3.000 años es mucho. Sin embargo, varias líneas de evidencia apoyan la conclusión de que su calidad es muy buena. Primero, es importante establecer la cantidad de manuscritos disponibles. Hoy en día hay varias colecciones importantes de manuscritos. La primera colección de manuscritos en hebreo la hizo Benjamin Kennicott (1776-1780), y la Universidad Oxford publicó su lista. Consistía en 615 manuscritos del Antiguo Testamento. Más tarde, Giovanni de Rossi (1784-1788) publicó una lista de 731 manuscritos. Los descubrimientos más importantes en los tiempos modernos son los del genizá del Cairo (en la década de 1890) y los conocidos como los Rollos del Mar Muerto (1947 y años siguientes). En la sinagoga de El Cairo fue descubierto un *genizá*, o depósito para manuscritos viejos. Fueron hallados unos 200.000 manuscritos (entre completos y fragmentos), de los cuales unos 10.000 eran manuscritos bíblicos (475/35).

A fines del siglo XIX, muchos fragmentos de manuscritos, que databan de los siglos VI–VIII, fueron hallados en una vieja sinagoga de El Cairo, Egipto. Anteriormente el edificio había sido de la Iglesia San Miguel hasta por el año 882 d. de J.C. Los manuscritos fueron encontrados en un *genizá*, a sea un depósito o cuarto donde manuscritos gastados o imperfectos podían ser escondidos hasta que pudieran ser deshechos según las costumbres y leyes. Aparentemente este genizá había sido tabicado y olvidado hasta su reciente descubrimiento. En este pequeño cuarto hasta unos 200.000 fragmentos fueron preservados, incluyendo algunos textos bíblicos en hebreo y en arameo. Los fragmentos bíblicos datan desde el siglo V d. de J.C. (300/162, 163).

De los manuscritos hallados en el genizá de El Cairo, aproximadamente la mitad de ellos está almacenada en la Universidad Cambridge. Los demás están localizados en diferentes museos del mundo. Paul Kahle, el erudito más conocedor de los manuscritos del genizá de El Cairo, ha identificado más de 120 que fueron preparados por el grupo "babilonio" de escribas masoretas.

En todo el mundo la colección más grande de manuscritos en hebreo se llama "La Segunda Colección Firkowitch" y se encuentra en San Petesburgo. Contiene 1.582 artículos preparados en pergamino (725 hechos en papel) que son pertinentes a la Biblia y la Masora; tam-

bién hay 1.200 manuscritos hebreos fragmentarios que se consideran parte de la Colección Antonin (1328/23). Kahle alega que todos los manuscritos de la Colección Antonin provienen del genizá de El Cairo (634/7). En la Colección Firkowitch se encuentran 14 manuscritos pertinentes al Antiguo Testamento en hebreo; datan de entre los años 929 d. de J.C. y 1121 d. de J.C.; todos provinieron del genizá de El Cairo.

Los manuscritos del genizá de El Cairo están esparcidos en diferentes partes del mundo. Algunos de los mejores que se encuentran en los Estados Unidos de América forman parte de la Colección en memoria de Enelow, localizada con el Seminario Teológico Judío, en la ciudad de Nueva York (475/44 ss.).

El Museo Británico incluye en su catálogo 161 manuscritos del Antiguo Testamento en hebreo. Y en la Universidad Oxford, el catálogo de la Biblioteca Bodleian incluye 146 manuscritos del Antiguo Testamento y cada uno contiene un gran número de fragmentos (634/5). Goshen-Gottstein estima que sólo en los Estados Unidos de América debe haber 10.000 o más manuscritos semíticos fragmentarios de los cuales un cinco por ciento serían bíblicos; pero aun eso daría un total de más de 500 manuscritos (475/30).

Los manuscritos hebreos más significativos datan de entre el siglo III a. de J.C. y el siglo XIV d. de J.C. De estos los manuscritos más extraordinarios son los Rollos del Mar Muerto, que datan desde el tercer siglo a. de J.C. hasta el primer siglo d. de J.C. Incluyen un libro completo del Antiguo Testamento (Isaías) y miles de fragmentos, que juntos representan cada libro del Antiguo Testamento menos Ester (423/549). (Ver el tema de los Rollos del Mar Muerto más adelante en este capítulo).

Los Rollos del Mar Muerto son muy importantes porque confirman la precisión de otros manuscritos que provienen de fechas más recientes. Por ejemplo, el *Códice Cairo* (895 d. de J.C.) es el manuscrito masorético de más edad, aparte de los Rollos del Mar Muerto. Se halla ahora en el Museo Británico. Llamado también el *Códice Cairensis*, fue producido por la familia masoreta de Moisés ben Asher y contiene los profetas posteriores y anteriores. Falta el resto del Antiguo Testamento (170/115, 116).

El manuscrito llamado *Códice de los Profetas de Leningrado* (916 d. de J.C.) contiene los libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel y de los doce Profetas menores.

El manuscrito hebreo más antiguo del Antiguo Testamento que está completo se llama el Códice *Babylonicus Petropalitanus* (1008 d. de J.C.) y está en un museo de San Petersburgo. Fue preparado de un texto corregido del rabino Aarón ben Moisés ben Asher, antes del año 1000 d. de J.C. (450/250).

El *Códice Alepo* (900+ d. de J.C.) es un manuscrito de valor excepcional. Durante un tiempo se consideró como perdido, pero en 1958 fue redescubierto. Pero no sin haber sufrido ciertos daños; porque fue parcialmente destruido durante ciertos alborotos en Israel en el año 1947. Antes de sufrir esos daños, se consideraba como el manuscrito masorético

más antiguo de todo el Antiguo Testamento.

El *Códice Museo Británico* (950 d. de J.C.) contiene una parte de Génesis y los demás libros del Pentateuco.

El *Códice Reuchlin de los Profetas* (1105 d. de J.C.) representa un texto preparado por el masoreta ben Neftalí. Hace surgir la pregunta sobre la fidelidad de la transmisión del texto bíblico. Hay numerosos tipos de errores de manuscrito que los críticos textuales pueden encontrar en los primeros manuscritos del Antiguo Testamento. (Serán considerados con más detalle en una sección posterior de este capítulo 4). ¿Serán tan serios como para afectar el mensaje mismo, o hacer imposible que el texto comunique su significado verdadero? Si fuera así, el propósito de Dios se habría frustrado. No podría comunicar su revelación de tal manera que las generaciones posteriores podrían comprenderla correctamente. Si él no ejercía una influencia contenedora sobre los escribas quienes transcribieron las copias de las Escrituras, que llegaron a ser consideradas como normativas y autoritativas, entonces ellos falsificaron e hicieron corrupto el mensaje. Si el mensaje estaba falsificado, el propósito de dar una revelación por escrito ha llegado a nada; porque Escrituras corruptas serían una mezcla de la verdad y el error sujeta al juicio humano (en vez de dar juicio contra el hombre).

1.2. La historia del texto del Antiguo Testamento

El rabino Aquiba, del siglo II d. de J.C., tenía un deseo de producir un texto exacto; se le atribuye a él el dicho: "La transmisión acertada y precisa del texto (Masoreta) sirve como una cerca para proteger la Tora" (529/211). En el judaísmo, toda una línea de eruditos recibió la comisión de uniformar y preservar el texto bíblico, defendiéndolo así de la introducción de posibles errores:

- Los *soferim* (palabra derivada del hebreo para "escribas") eran eruditos judíos que entre los siglos V hasta el III a. de J.C. custodiaban el texto.
- Los *zugot* (parejas de especialistas en asuntos textuales) recibieron esta tarea en los siglos II y I a. de J.C.
- Los *tannaim* ("repetidores" o "maestros") estuvieron activos hasta por el año 200 d. de J.C. Aparte de su labor en la preservación del texto del Antiguo Testamento, los *tannaim* trabajaron en aspectos de *Midrash* ("interpretación del texto"), Tosefta ("adiciones") y *Talmud* ("instrucción"). El Talmud está dividido entre *Mishna* ("repeticiones") y *Gemara* ("la materia que aprender"). El Talmud fue compilado poco a poco entre los años 100 y 500 d. de J.C. Era natural que los *tannaim* obraran para preservar la Biblia hebrea, ya que su trabajo tenía que ver con la compilación de varios siglos de enseñanza rabínica basada en el texto bíblico.
- Los *talmudistas* (100–500 d. de J.C.).

Geisler y Nix explican la segunda

tradición de los escribas, que se extendió de aproximadamente 400 a. de J.C. hasta casi el año 1000 d. de J.C.:

> Después del primer período de la tradición de los escribas pertinente al Antiguo Testamento, vale decir, el de los soferim (aprox. 400 a. de J.C. hasta aprox. 200 d. de J.C.), surgió un segundo período que fue el talmúdico (aprox. 100 d. de J.C. hasta aprox. 500 d. de J.C.). Este fue seguido por la mejor conocida tradición de los masoretas (aprox. 500–950 d. de J.C.). Esdras trabajó con el primero de estos grupos; ellos fueron considerados como los que custodiaban la Biblia, hasta después del tiempo de Cristo. Entre los años 100 y 500 d. de J.C., el Talmud ("instrucción", "enseñanza") se desarrolló como un cuerpo de leyes hebreas, tanto civiles como canónicas, y todas basadas en la Tora. El Talmud básicamente representa las opiniones y las decisiones de maestros judíos desde aproximadamente 300 a. de J.C. hasta 500 d. de J.C. Consta de dos divisiones principales: la Mishna y la Gemara (450/306).

Durante este período, se invirtió mucho tiempo para catalogar las leyes hebreas, tanto civiles como canónicas. Los talmudistas tenían un procedimiento complejo que seguían para la transcripción de rollos para sinagogas.

Samuel Davidson describe algunas de las disciplinas que los talmudistas practicaron en relación con las Escrituras. Estas reglas detalladas son como siguen (inserto la numeración propuesta por Geisler):

> [1] Un rollo para uso de sinagoga tiene que estar escrito en la piel de animales ceremonialmente limpios, [2] debe ser preparado para el uso de una sinagoga particular y hecho por un judío. [3] Las partes del rollo deben ser enlazadas por lazos tomados de animales ceremonialmente limpios. [4] Cada trozo de piel debe contener cierto número de columnas, y tales trozos deben ser uniformes a través del códice. [5] Cada columna debe tener una altura de entre 48 a 60 líneas, con una anchura uniforme de 30 letras. [6] El rollo completo debe ser diseñado con las primeras líneas, o trazos iniciales; si se escribieran tres palabras sin su primera línea, o trazo inicial, el rollo quedaría anulado y sin valor. [7] La tinta debe ser de color negro, no rojo, verde, ni ningún otro color y debe ser preparada según una receta autorizada. [8] Una copia auténtica debe ser hecha de un ejemplar o modelo, del cual el copista no debe variar en lo más mínimo. [9] Ninguna palabra ni letra —ni siquiera una yod— debe escribirse de memoria, sin que el escriba mire el códice modelo que tiene delante de sus ojos... [10] Entre cada consonante, debe insertarse el espacio de un pelo o un hilo; [11] entre cada nueva sección (en hebreo, parashah) debe haber el espacio de nueve consonantes; [12] entre cada libro, el espacio de tres líneas. [13] El quinto libro de Moisés tiene que terminar exactamente con una línea completa, pero los demás libros no tienen que terminar así. [14] Además, el copista debe hacer su trabajo vestido con traje judío completo, y [15] su cuerpo debe estar completamente bañado. [16] No debe comenzar a escribir el nombre de Dios con una pluma que acaba de meter en la tinta, y [17] mientras escribe ese nombre, no debe desviar su atención aunque un rey se dirige a él (269/89).

Davidson agrega que "los rollos no hechos según estas reglas fueron condenados para ser quemados en la tierra; o

> Así que, en vez de considerar las copias más viejas de las Escrituras como las de más valor, los judíos acostumbraban preferir las copias más nuevas, como las más perfectas y libres de daños.
>
> —SIR FREDERIC KENYON

fueron relegados a las escuelas como libros de lectura".

Los talmudistas estaban tan convencidos que cuando terminaban la transcripción de un manuscrito el resultado era un duplicado exacto, que ellos acostumbraban dar a la nueva copia la misma autoridad que la anterior tenía.

Frederic Kenyon, en *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Nuestra Biblia y los manuscritos antiguos), extiende más su explicación de estos asuntos, especialmente en el aspecto de la destrucción de las copias anteriores:

> El mismo cuidado en extremo que se dio a la transcripción de los manuscritos es también la explicación de la desaparición de las copias anteriores. Cuando un manuscrito había sido copiado con toda la exactitud prescrita por el Talmud y había sido debidamente verificado, era aceptado como auténtico y considerado de valor igual a cualquier otra copia. Y si todos eran igualmente correctos, la edad no daba ninguna ventaja a un manuscrito; al contrario, era una cierta desventaja, ya que cualquier manuscrito, con el paso del tiempo, estaba sujeto a deterioros u otros daños. Una copia imperfecta o dañada era condenada inmediatamente y quitada de uso.
>
> Como un agregado a cada sinagoga estaba un genizá, o alacena, en el cual se guardaban manuscritos defectuosos. De estos receptáculos, se han descubierto en tiempos modernos algunos de los manuscritos más antiguos que todavía existen. Así que, en vez de considerar las copias más viejas de las Escrituras como las de más valor, los judíos acostumbraban preferir las copias más nuevas, como las más perfectas y libres de daños. Las copias más viejas, una vez consignadas al genizá, eventualmente perecieron, ya sea del simple desuso o porque eran deliberadamente incendiadas cuando en el genizá ya no cabían más.
>
> Por lo tanto, la falta de copias muy antiguas de la Biblia hebrea no debe sorprendernos ni inquietarnos. Si agregamos a las causas ya mencionadas las repetidas persecuciones que siempre implicaban mucha destrucción de enseres y a las cuales los judíos han estado sujetos, la desaparición de los manuscritos antiguos es adecuadamente explicada, y los manuscritos que todavía quedan pueden ser aceptados como preservadores lo que únicamente profesan preservar, es decir, el texto masorético (659/43).

"La actitud de reverencia hacia las Escrituras y el interés en la pureza del texto sagrado no fue algo que primeramente se originó después de la caída de Jerusalén" (484/173).

Los masoretas eran un grupo de eruditos judíos quienes, entre los años 500 y 950 d. de J.C., dieron forma final al Antiguo Testamento. La destrucción del templo en el 70 d. de J.C., aparte de la dispersión de los judíos de su tierra, llegó a ser un ímpetu poderoso para (1) uniformar o estandarizar el texto con las consonantes hebreas y para (2) uniformar o estandarizar la puntuación y el uso de vocales para preservar la correcta vocalización y pronunciación para su lectura. Se les llamaron masoretas porque preservaban por escrito la tradición oral (*masora*) tocante a las vocales y los acentos correctos, y al número de usos de palabras raras o de ortografía anormal. Recibieron de los *soferim* el texto de consonantes sin "puntos" (comparable a un texto en español sin vocales); luego ellos insertaron "los puntos vocálicos" para dar a cada palabra su pronunciación exacta y su correcta forma gramatical. Hicieron también un tanto de crítica textual, porque cuando sospecharon que alguna palabra indicada por el texto de

> Los masoretas tenían mucha disciplina y trataron el texto "con la mayor reverencia imaginable. Inventaron un sistema complejo para proteger el texto de los deslices de los escribas. Por ejemplo, ellos contaron el número de veces que cada letra del alfabeto aparecía en cada libro; identificaron la letra que caía justamente a la mitad del Pentateuco, como también la letra que caía a la mitad de toda la Biblia hebrea. Hicieron cálculos matemáticos aun más detallados que estos. 'Todas las cosas contables parece que eran contadas', como dice Wheeler Robinson. También inventaron mnemotécnicas para ayudar a recordar los diferentes números y totales".
>
> —F. F. BRUCE

consonantes podía contener algún error, la corrigieron de una manera muy ingenua: Dejaron en el texto las consonantes sin cambio en la manera que las habían recibido de los *soferim*; pero insertaron los puntos para vocales pertinentes a la nueva palabra que ellos sustituían por la vieja y luego pusieron las consonantes de la nueva palabra misma en letras muy pequeñas en el margen (66/63).

Había dos escuelas principales o centros de actividad masorética —cada uno básicamente independiente del otro—: el de Babilonia y el de Palestina. Los masoretas más famosos fueron los que vivían en la zona de Tiberias, en Galilea, en la última parte del siglo IX y el siglo X d. de J.C. Se conocían por sus nombres Moisés ben Asher (con su hijo Aarón) y Moisés ben Neftalí. El texto de ben Asher es ahora considerado con el texto hebreo modelo y es representado por el Códice Leningradensis B19 A (L) y el Códice Alepo.

Los masoretas (término derivado de masora, "tradición") aceptaron la tarea laboriosa de editar el texto y de estandarizarlo. Su sede estaba en Tiberias. El texto que los masoretas preservaron se llama "el Texto Masorético". El texto que resultó de su labor contenía los "puntos vocales" para garantizar la pronunciación correcta. Así que el Texto Masorético es el texto hebreo modelo hoy en día.

> Los masoretas tenían mucha disciplina y trataron el texto "con la mayor reverencia imaginable. Inventaron un sistema complejo para proteger el texto de los deslices escribales. Por ejemplo, ellos contaron el número de veces que cada letra del alfabeto aparecía en cada libro; identificaron la letra que caía justamente a la mitad del Pentateuco, como también la letra que caía a la mitad de toda la Biblia hebrea. Hicieron cálculos matemáticos aun más detallados que estos. 'Todas las cosas contables parece que eran contadas', como dice Wheeler Robinson. También inventaron mnemotécnicas para ayudar a recordar los diferentes números y totales" (170/117).

Los escribas podían detectarlo si una sola consonante se omitía de un libro entero, como el de Isaías o el de la Biblia Hebrea completa. Elaboraron tantas técnicas para salvaguardar la pureza del texto que cuando terminaban sabían que tenían una copia exacta.

Dice Sir Frederic Kenyon:

> Aparte de registrar variedades de lecciones, tradiciones y conjeturas, los masoretas hicieron muchos cálculos que no entran normalmente en el campo de la crítica textual. Ellos contaron los versículos, las palabras y las letras de cada libro. Calcularon la palabra que caía justamente a la mitad de cada libro, como también la "letra central". Contaron los versículos que contenían todas las letras

Hemos dado pruebas prácticas de nuestra reverencia por nuestras propias Escrituras. Porque nadie se atreve a añadir ni quitar ni alterar ni una sílaba, aunque largas edades ahora han pasado. Es que es un instinto en cada judío, desde el día de su nacimiento, considerarlas como los decretos de Dios, los cuales uno debe obedecer y, si fuera necesario, morir por ellas.

—FLAVIO JOSEFO,
HISTORIADOR JUDÍO DEL SIGLO I

> del alfabeto, o cierto número de ellas. Estas trivialidades, como tal vez nosotros las llamaríamos, tenían el efecto de conseguir atención muy pormenorizada a la transmisión precisa del texto. No son otra cosa que las manifestaciones casi exageradas del respeto por las Sagradas Escrituras; y en ese sentido merecen nuestra alabanza. Los masoretas se interesaron de veras en que de la Ley ni una jota ni una tilde, es decir, ni la letra más pequeña ni la parte más pequeña de una letra, pasaran o fueran perdidas (659/38).

Un factor que corre a través de toda esta presentación de la evidencia sobre manuscritos hebreos es la reverencia de los judíos por las Escrituras. Respecto a las Escrituras, sin embargo, no era la precisión de los escribas solamente la que garantizaba el producto. Era, más bien, su reverencia, casi supersticiosa, por la Biblia. Según el Talmud, había especificaciones no sólo para el tipo de piel que había de usarse y el tamaño de las columnas, sino también rituales que los escribas habían de realizar antes de escribir el nombre de Dios. Otras reglas gobernaban la clase de tinta permitida, señalaron los espacios entre palabras, y prohibían la redacción de cualquier parte de memoria. Las líneas, y aun las letras, eran contadas metódicamente. Si un manuscrito contenía siquiera un error, era descartado y destruido. Este formalismo de los escribas era responsable, por lo menos en parte, por el cuidado extremo que usaron para copiar las Escrituras. Es también la razón por la que hay relativamente pocas copias: las reglas demandaban la destrucción de copias defectuosas (423/552).

Flavio Josefo, historiador judío del siglo I d. de J.C., declara:

> Hemos dado pruebas prácticas de nuestra reverencia por nuestras propias Escrituras. Porque nadie se atreve a añadir ni quitar ni alterar ni una sílaba, aunque largas edades ahora han pasado. Es que es un instinto con cada judío, desde el día de su nacimiento, considerarlas como los decretos de Dios, los cuales uno debe obedecer y, si fuera necesario, gozosamente morir por ellas. Vez tras vez se ha dado testimonio de prisioneros que han aguantado tortura y aun muerte, en sus varias formas y en variados teatros, antes que pronunciar ni una sola palabra en contra de las leyes y los documentos afines (629/179, 180).

Josefo continúa haciendo una comparación entre el respeto que los hebreos tenían por sus Escrituras y el que los griegos tenían para su literatura:

> ¿Cuál griego aguantaría tanto por la misma causa? Aun para salvar de destrucción la colección completa de las escrituras de su nación no parecería que estuviera dispuesto a sufrir ni el más mínimo daño personal. Para los griegos, estas eran sencillamente historias improvisadas según la imaginación de sus autores. De modo que con esta estimación aun de los historiadores más antiguos, no se preocuparon de buscar información de quienes sí conocían los hechos, aun cuando algunos de sus propios contemporáneos se atrevían a describir eventos en los cuales ellos no participaron (629/181).

Sin embargo, los manuscritos masoréticos más antiguos que todavía existen (datados de aproximadamente el año 1000 d. de J.C., o más tarde) esperaron un buen tiempo para recibir la confirmación de su precisión. Esa confirmación vino con un descubrimiento asombroso cerca de la costa del mar Muerto en Israel.

1.3. Los Rollos del Mar Muerto

Si uno hubiera preguntado a algún erudito bíblico, antes del descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto, ¿qué habría constituido su sueño de un descubrimiento que verificaría notablemente la confiabilidad del Antiguo Testamento?, probablemente habría contestado: "Testimonio más antiguo para los manuscritos originales del Antiguo Testamento". La pregunta principal la había levantado Sir Frederic Kenyon: "¿Representa este texto hebreo, que llamamos el Texto Masorético y que hemos demostrado que ha descendido de un texto fijado alrededor del año 100 d. de J.C., el que originalmente fue redactado por los autores de los libros del Antiguo Testamento?" (659/47).

Antes del descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto, la pregunta era: "¿Cuán precisas son las copias que tenemos hoy en comparación con las copias del primer siglo o antes?". La copia más antigua de todo el Antiguo Testamento proviene del siglo X. La gran pregunta era: "Por cuanto el texto ha sido copiado muchas veces, ¿podemos confiar en él?". Los Rollos del Mar Muerto dan una respuesta asombrosa.

1.3.1. ¿Qué son los Rollos del Mar Muerto?

Estos "rollos" constan de unos 40.000 fragmentos con algo de inscripción. De estos fragmentos se han podido reconstruir más de 500 libros. Muchos libros extrabíblicos (algunos completos, otros parciales) se han descubierto que arrojan luz sobre la comunidad religiosa de Qumrán que existía cerca de la costa del mar Muerto desde el siglo II a. de J.C. hasta el siglo I d. de J.C. Escritos como "el documento zadokita", "la regla de la comunidad" y el "manual de disciplina" nos ayudan a comprender cómo era la vida diaria en la comunidad de Qumrán. Se descubrieron en varias de las cuevas ciertos comentarios sobre las Escrituras que resultan ser muy útiles. Pero los documentos más importantes de entre los Rollos del Mar Muerto son copias del Antiguo Testamento que datan de más de un siglo antes del nacimiento de Jesucristo.

1.3.2. ¿Cómo fueron descubiertos los Rollos del Mar Muerto?

Ralph Earle da una respuesta concisa y vívida de cómo se descubrieron los rollos; es un relato que muestra el cuidado providencial de Dios. Dice:

> La historia de este descubrimiento es uno de los relatos más fascinantes de los tiempos modernos. En febrero o marzo de 1947, un muchacho beduino, pastor de animales, de nombre Muhammad, buscaba una cabra perdida. Tiró una piedra en un hoyo que había en una escarpa que hay al lado occidental del mar Muerto, unos 12 km al sur de Jericó. Para su sorpresa, el muchacho oyó el sonido de cerámica que se quebraba. Al investigar, descubrió algo maravilloso. Adentro de la

cueva había en el suelo unos cántaros que contenían rollos de cuero. Por cuanto los cántaros habían sido sellados, los rollos se habían preservado en condición excelente por casi 1.900 años. (Evidentemente habían sido colocados allí en el año 68 d. de J.C.).

Cinco de los rollos encontrados en la Cueva 1 (como ahora se la llama) los compró el arzobispo del monasterio Ortodoxo Sirio, en Jerusalén. Entre tanto, otros tres rollos fueron comprados por el profesor Sukenik, de la Universidad Hebrea, en Jerusalén.

Cuando primeramente descubrieron los rollos, no se les dio nada de publicidad. En noviembre de 1947, dos días después de que el profesor Sukenik comprara tres rollos y dos cántaros que provenían de esta cueva, el escribió en su diario: "Puede ser que este sea uno de los hallazgos más grandes realizados en Palestina, un descubrimiento que ni soñamos". Pero estas palabras tan significativas no se publicaron en ese momento.

Afortunadamente, en febrero de 1948, el arzobispo, que no leía hebreo, llamó por teléfono a la *American School of Oriental Research* (Escuela americana de investigación oriental) y les contó de los rollos. En la providencia de Dios, el director en funciones de la escuela en ese momento era un erudito joven de nombre John Trever, quien también era un excelente fotógrafo aficionado. Con labor ardua y dedicada, él fotografió cada columna del gran rollo de Isaías, que mide como 7,5 m. de longitud y unos 25 cm. de alto. Trever mismo hizo revelar las tomas y despachó por correo aéreo unas pocas de las impresiones al doctor W. F. Albright, de la Universidad Johns Hopkins, reconocido ampliamente como el decano de los arqueólogos bíblicos estadounidenses. A vuelta de correo, Albright replicó: "¡Felicitaciones por el más importante descubrimiento, en cuanto a manuscritos bíblicos se refiere, en los tiempos modernos!... ¡Un descubrimiento absolutamente increíble! Y felizmente no puede haber ni la más mínima duda de su autenticidad". Puso para el manuscrito una fecha de aproximadamente 100 a. de J.C. (317/48, 49).

1.3.3. El valor de los Rollos del Mar Muerto

Los más antiguos manuscritos hebreos que poseíamos antes del descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto databan del año 900 d. de J.C. en adelante. ¿Cómo podríamos estar seguros de su transmisión precisa desde antes del tiempo de Cristo? Gracias a la arqueología y a los Rollos del Mar Muerto, ahora sabemos. Uno de los rollos en las cuevas del mar Muerto era un manuscrito completo del texto hebreo de Isaías. Los paleógrafos lo fechan aproximadamente en el 125 a. de J.C. Este manuscrito tiene más de mil años más que cualquier manuscrito que antes poseíamos.

El significado de este descubrimiento tiene que ver con la detallada coincidencia del rollo de Isaías (del 125 a. de J.C.) y el Texto Masorético de mil años más tarde. Demuestra el esmero y la precisión extraordinarios de los copistas de las Escrituras a través de un período de mil años.

De las 166 palabras del capítulo 53 de Isaías, se cuestionan solamente 17 letras. Diez de estas letras tienen que ver con asuntos de ortografía que no afectan el significado. Cuatro letras más son asuntos de estilo, como conjunciones. Las restantes tres letras hacen la palabra para "luz", la cual es agregada al versículo 11, y no afecta notablemente su significado. Además esta palabra tiene apoyo de la LXX y también de IQ IS (uno de los rollos de Isaías encontrados en las cuevas del mar Muerto). Así que, en un capítulo de 166 palabras, hay solamente una palabra (de tres letras) que da debate o cuestionamiento después de mil años de transmisión; y esta palabra no cambia notablemente el significado del pasaje (1349/304).

Gleason Archer declara que las copias de Isaías que poseían la comunidad de Qumrán "comprobaron ser idénticas con nuestra Biblia modelo en hebreo en más de noventa y cinco por ciento del texto. El cinco por ciento de variación responde principalmente a los obvios deslices de la pluma y variantes de ortografía" (66/19).

Millar Burrows concluye: "Realmente es una maravilla que el texto sufriera tan poca alteración en cosa de mil años. Como dije en mi primer artículo sobre este rollo: 'Aquí descansa su importancia principal: apoya la fidelidad de la tradición masorética'".

1.3.4. ¿Qué contienen los Rollos del Mar Muerto?

No es posible aquí estudiar los más de 800 manuscritos representados por los rollos. Lo que sigue es una muestra de los textos que se han estudiado por los últimos 40 años; incluye cosas de las obras más básicas (sobre las cuales algunos otros rollos se basaron) como también mención de textos de la Cueva 4 que han sido publicados más recientemente. Los textos pueden ser agrupados en categorías: textos bíblicos, comentarios bíblicos, textos sectarios, y textos místicos y rituales (992/86).

Descubrimientos de los Rollos del Mar Muerto. Un muchacho árabe, pastor de animales, descubrió la Cueva 1. De ella, él tomó siete rollos más o menos completos y algunos fragmentos.

Isaías A (IQIs a): Este rollo, llamado también el Rollo de Isaías del Monasterio de San Marcos, es ampliamente reconocido como la copia más antigua de un libro completo de la Biblia. Contiene numerosas correcciones escritas arriba de la línea o en los márgenes.

Isaías B (IQIs b): Este manuscrito está en la Universidad Hebrea, en Jerusalén. Es algo incompleto, pero su texto concuerda más precisamente con el Texto Masorético que el de Isaías A.

Otros fragmentos de la Cueva 1: Esta cueva también entregó fragmentos de Génesis, Levítico, Deuteronomio, Jueces, Samuel, Isaías, Ezequiel, Salmos y de algunas obras no bíblicas como Enoc, Dichos de Moisés (antes desconocida), Libro de jubileo, Libro de Noé, Testamento de Leví, Tobías, y la Sabiduría de Salomón. Un fragmento interesante del libro de Daniel proviene de esta cueva; contiene el 2:4 (donde el idioma cambia del hebreo al arameo). Comentarios fragmentarios sobre los Salmos, sobre Miqueas y sobre Sofonías también se hallaron en la Cueva 1.

Cueva 2: La Cueva 2 fue descubierta primeramente por los beduinos, luego saqueada por ellos. Fue excavada oficialmente durante el año 1952. Se hallaron fragmentos de unos 100 manuscritos, incluyendo dos de Éxodo, uno de Levítico, cuatro de Números, dos o tres de Deuteronomio, y uno de cada uno de Jeremías, Job y Salmos. Del libro de Rut fueron descubiertos dos.

Cueva 4: La Cueva de la perdiz o Cueva 4, fue investigada oficialmente en septiembre de 1952, después de haber sido saqueada por los beduinos. Resultó ser la cueva más productiva de todas. Literalmente miles de fragmentos fueron

rescatados, ya sea comprándolos a los beduinos o como resultado de la labor de los arqueólogos quienes zarandeaban el polvo del suelo en la cueva. Estos trozos representan cientos de manuscritos, de los cuales unos 400 han sido identificados. Incluyen 100 copias de libros de la Biblia e incluyen todos los libros de la Biblia menos Ester.

Un fragmento de Samuel, tomado de

Manuscritos del Qumrán de libros del Antiguo Testamento

División Canónica (según la Biblia Hebraica)	Libro del Antiguo Testamento (según el orden de la Biblia Hebraica)	Número de manuscritos hallados en Qumrán (?= posibles fragmentos)
Pentateuco	Génesis	18+3?
(Tora)	Éxodo	18
	Levítico	17
	Números	12
	Deuteronomio	31+3?
Profetas (Nebim)	Josué	2
	Jueces	3
Profetas anteriores	1-2 Samuel	4
	1-2 Reyes	3
Profetas posteriores	Isaías	22
	Jeremías	6
	Ezequiel	7
	Los Doce (Profetas menores)	10+1?
Los Escritos	Salmos	39+2?
	Proverbios	2
	Job	4
El Rollo de los	Cantares	4
Cinco Ketubim	Rut	4
	Lamentaciones	4
	Eclesiastés	3
	Ester	0
	Daniel	8+1?
	Esdras-Nehemías	1
	1-2 Crónicas	1
Total		223 (233)

la Cueva 4 (4qsam b) representa posiblemente la redacción más antigua que se conoce del hebreo bíblico. Proviene del siglo III a. de J.C. Fueron hallados también en esta cueva fragmentos de comentarios sobre los Salmos, Isaías y Nahúm. La colección de la Cueva 4 probablemente representa todo el alcance de la biblioteca de Qumrán; y a juzgar por el número de libros encontrados, sus libros predilectos aparentemente eran Deuteronomio, Isaías, los Salmos, los Profetas menores y Jeremías, en ese orden. En un fragmento que contiene algo de Daniel 7:28 y 8:1, el idioma cambia del arameo al hebreo.

Cuevas 7-10: Exploradas en el año 1955, las cuevas 7-10 no produjeron ningún manuscrito significativo del Antiguo Testamento. La Cueva 7 produjo, sin embargo, algunos fragmentos de manuscritos que José O'Callahan identifica como porciones del Nuevo Testamento. El debate sigue; pero si resultara así, serían los fragmentos más viejos del Nuevo Testamento, pues datan de los años 50 a 60 d. de J.C.

Cueva 11: Esta cueva fue excavada a inicios de 1956. Produjo una bien preservada copia de 36 salmos, más el salmo apócrifo 151, conocido antes sólo en su texto griego. También se descubrieron un rollo que contenía una parte de Levítico, algunos fragmentos de un Apocalipsis de la Nueva Jerusalén, y un tárgum arameo (paráfrasis) del libro de Job.

Varios estudios recientes de los Rollos del Mar Muerto dan inventarios (es decir, listas) y descripciones detalladas. Gleason L. Archer, Jr., hace algo semejante en el Apéndice de su libro *Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento.*

Descubrimientos en Murabba'at. Motivados por los hallazgos exitosos de Qumrán, los beduinos extendieron su investigación y hallaron cuevas al sudeste de Belén que produjeron manuscritos y documentos que hasta se autofecharon de la época de la Segunda Revuelta Judía (132-135 d. de J.C.). Una exploración y excavación sistemáticas de estas cuevas comenzó en enero de 1952. Algunos de sus hallazgos ayudaron a establecer la antigüedad de los Rollos del Mar Muerto. De estas cuevas, provino otro rollo que contenía buena parte de los Profetas menores (la última mitad de Joel hasta Hageo inclusive); apoya muy cercanamente el Texto Masorético. El más antiguo manuscrito semítico en el papiro (un palimpsesto), inscrito la segunda vez en el hebreo antiguo que databa de los siglos VII y VIII a. de J.C., fue descubierto aquí (ver Barthelemy).

La importancia de los documentos de Qumrán al área de la crítica textual puede verse en las siguientes perspectivas asumidas por varios eruditos del Antiguo Testamento:

Primeramente y ante todo, los Rollos del Mar Muerto transportan al crítico textual a una época unos mil años anteriores a lo que se conocía antes como evidencia textual más antigua. Antes de los descubrimientos de Qumrán, las copias más antiguas de algún libro del Antiguo Testamento [en hebreo] databan de la primera parte del siglo X d. de J.C. La copia más antigua de todo el Antiguo Testamento provenía de la primera parte del siglo XI d. de J.C. Los manuscritos

del mar Muerto dieron evidencia mucho más antigua para el texto del Antiguo Testamento que cualquier evidencia que hasta entonces se conocía (160/94, 95).

Antes del descubrimiento de los rollos de Qumrán, los manuscritos más antiguos que existían del Antiguo Testamento databan de aproximadamente el año 900 d. de J.C. Pero algunos manuscritos de los Rollos del Mar Muerto, los cuales incluían copias de Isaías, Habacuc y otros, provenían de años tan anteriores como el 125 a. de J.C., y así proveyeron manuscritos mil años más antiguos que los disponibles antes. La conclusión principal era que no había diferencia realmente significativa entre el rollo de Isaías hallado en Qumrán y el texto hebreo masorético que databa de mil años más tarde. Todo esto confirmó la confiabilidad de nuestro presente texto hebreo (343/173).

Junto con otro material existente, ellos [los Rollos del Mar Muerto] harán mucho para extender las fronteras del conocimiento en las áreas de historia, religión y literatura sagrada (527/115).

Puede que no haya ninguna duda de que los Rollos del Mar Muerto han iniciado una nueva era de estudio bíblico en el cual mucho que se conocía será confirmado; y que mucho que estaba aceptado como hecho tendrá que ser revisado. Un beneficio, que no va a ser el menor, será un intento hacia la reconstrucción de un genuino texto del Antiguo Testamento que antecede al cristianismo. Todo esto hará más inteligible la antigua Palabra de Dios a sus lectores modernos (527/115).

> En conclusión debemos dar a los masoretas una alta alabanza por su cuidado tan meticuloso en la preservación tan diligente del texto de consonantes que los soferim les habían confiado. Ellos (los masoretas), juntamente con los soferim mismos, dieron la atención más diligente a la preservación precisa de las Escrituras en hebreo que la que se diera a cualquiera literatura antigua, fuera sagrada o secular. Fue algo único en la historia de la civilización humana. Tan concienzudos fueron ellos en su mayordomía del texto sagrado que no se atrevían a hacer siquiera las correcciones más obvias en cuando a las consonantes, pero dejaron su Vorlage [copia modelo] exactamente como ellos lo habían recibido.
>
> A base de su fidelidad, tenemos hoy una forma del texto hebreo que en todos los puntos esenciales duplica la recensión que se consideraba como autoritativa en los días de Cristo y los apóstoles, si no un siglo antes. Y luego esto a su vez, si juzgamos según la evidencia de Qumrán, se devuelve a una revisión autoritativa del texto del Antiguo Testamento que se hizo a base de los manuscritos más confiables y que estaban disponibles, de siglos anteriores, para ser cotejados. Estos nos llevan muy cerca en todos los puntos esenciales a los autógrafos originales; a la vez nos suministran un registro auténtico de la revelación de Dios. Como ha dicho W. F. Albright: "Podemos tener la seguridad de que el texto consonántico de la Biblia Hebrea, aunque no sea infalible, sí ha sido preservado con una precisión sin paralelo en ninguna otra literatura del Cercano Oriente" (66/65).

1.4. La evidencia de los manuscritos que no están en hebreo

Las varias traducciones antiguas (llamadas Versiones) del Antiguo Testamento proveen al especialista textual de otras atestaciones importantes al texto. La Septuaginta (LXX), por ejemplo, preserva una tradición textual que proviene del tercer siglo a. de J.C., y la tradición

detrás del Pentateuco Samaritano puede datar desde el siglo V a. de J.C. Estas y el Texto Masorético proveen tres tradiciones textuales que, cuando son evaluadas críticamente, dan un apoyo abrumador a la integridad del texto del Antiguo Testamento. La atestación del Pentateuco Samaritano y especialmente la de la Septuaginta, con sus varias revisiones, dan una confirmación de mucha importancia a la integridad del texto.

> *La Septuaginta es una traducción dispareja, pero sin embargo útil porque está basada en un texto hebreo mil años más antiguo que nuestros manuscritos hebreos existentes.*
>
> —PAUL ENNS

1.4.1. La Septuaginta (LXX)

Tal como los judíos abandonaron el hebreo, su lengua nativa, por el arameo en el Cercano Oriente, también abandonaron el arameo dando preferencia al griego en centros helénicos como Alejandría, Egipto. Durante las campañas de Alejandro Magno, los judíos fueron objeto de considerables favores. Parece que Alejandro sentía simpatía hacia los judíos en parte por las políticas de ellos hacia él durante el asedio de Tiro (332 a. de J.C.). Se dice que él hasta viajó a Jerusalén para hacer homenaje al Dios de ellos. Y a medida que él conquistaba tierras nuevas, edificó nuevas ciudades que frecuentemente incluían habitantes judíos; varias de estas nuevas ciudades él las llamó Alejandría.

Por cuanto había una dispersión de los judíos, fuera de su tierra natal, surgió la necesidad de tener las Escrituras en lo que era el idioma común de ese tiempo. El nombre Septuaginta (quiere decir "setenta", y normalmente es abreviado con el uso de números romanos LXX) se le dio a la traducción de las Escrituras hebreas, hecha —o por lo menos iniciada— durante el reino del rey Tolomeo Filadelfo de Egipto (285-246 a. de J.C.).

F. F. Bruce ofrece una interesante interpretación del origen del nombre de esta traducción. En relación con una carta que alega haber sido escrita cerca del año 250 a. de J.C. (más probablemente cerca del 100 a. de J.C.) por Aristeas, un oficial en la corte del rey Tolomeo, quien escribe a su hermano Filócrato, Bruce escribe:

> Tolomeo tenía fama como un patrocinador de la literatura. Fue bajo su reino que se inició la gran biblioteca de Alejandría, una de las maravillas culturales para todo el mundo durante unos 900 años. La carta describe cómo Demetrio de Falera, posiblemente el bibliotecario real, animó el interés del rey en la Ley judía, aconsejando que se enviara una delegación al sumo sacerdote Eleazar en Jerusalén. El sumo sacerdote escogió como traductores a seis ancianos de cada una de las doce tribus de Israel y los envió a Alejandría, con un pergamino bonito y especialmente preciso que contenía la Tora. Los ancianos fueron elegantemente atendidos, probando su sabiduría en varios debates. Luego hicieron su residencia en la isla de Faros (isla de otro modo famosa por su faro), donde en 72 días completaron su labor de traducir el Pentateuco al griego. Presentaron una versión que representó el consenso de todos, como resultado de consulta y comparación (170/146, 147).

El Antiguo Testamento en griego, de

la Septuaginta, difiere del canon hebreo tanto en la calidad de su traducción como también en su contenido y arreglo. Aparte de los 22 libros del Antiguo Testamento hebreo, la LXX contiene unos cuantos libros que nunca fueron parte del canon hebreo. Aparentemente estos libros circulaban en el mundo de habla griega pero nunca llegaron a ser parte del canon hebreo. La calidad de la traducción en la LXX refleja esta situación y provoca varias observaciones: (1) La LXX varía en excelencia, abarcando desde algunas traducciones de la Tora que son servilmente literales hasta otras de los Escritos (la tercera división de las Escrituras hebreas) que son muy libres. (Ver Sir Frederic Kenyon, *The Text of the Greek Bible* [El texto de la Biblia griega], revisado y aumentado por Adams, pp. 16-19). Adams indica que el texto de Job en la LXX original es realmente como 15% más corto que el texto correspondiente en hebreo. Considerables variaciones hay también en Josué, 1 Samuel, 1 Reyes, Proverbios, Ester y Jeremías; con variantes menores en otros libros. La causa de estas divergencias es una de las principales dificultades de la Septuaginta. (2) La LXX no tuvo el mismo propósito que el texto en hebreo, ya que servía principalmente para los cultos públicos en las sinagogas en vez de los fines eruditos de los escribas. (3) La LXX fue el producto de un esfuerzo pionero para transmitir las Escrituras del Antiguo Testamento y provee un ejemplo excelente de tal esfuerzo. (4) La LXX en general fue fiel a las redacciones del texto original en hebreo, aunque algunos han argumentado que los traductores no siempre eran adecuadamente duchos en el idioma hebreo.

Referente a la Septuaginta, Paul Enns dice que como una traducción la Septuaginta "es dispareja, pero sin embargo útil porque está basada en un texto hebreo mil años más antiguo que nuestros manuscritos hebreos existentes. Además, los autores del Nuevo Testamento frecuentemente citan textos de la Septuaginta; esto nos provee percepciones adicionales en relación con el texto del Antiguo Testamento (343/174).

"En cuanto a la influencia de la LXX, cada página de este léxico [*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Bauer, Arndt, and Gingrich)] muestra que excede en importancia todas las demás influencias en nuestra literatura [del primer siglo d. de J.C.]" (106/xxi). Semejante comentario se podría hacer del *Léxico Griego-Español del Nuevo Testamento*, por Alfredo E. Tuggy, obra publicada por Editorial Mundo Hispano.

La Septuaginta (LXX), la traducción griega del Antiguo Testamento iniciada por el año 250 a. de J.C., ocupa una posición después del Texto Masorético en cuanto a su importancia. Era ampliamente usada durante los tiempos del Nuevo Testamento, cosa que podemos deducir del hecho que la mayoría de las 250 citas del Antiguo Testamento en el Nuevo son tomadas de esta versión. Cuando la LXX difería del Texto Masorético, algunos eruditos asumían que los traductores de la LXX se habían tomado libertades con sus textos. Pero ahora sa-

bemos, gracias a la evidencia de Qumrán, que muchas de estas diferencias se deben a que los traductores seguían un texto hebreo diferente, un texto que ahora podemos llamar de la familia "Proto-Septuaginta" (1335/130, 131).

La LXX, ya que es muy semejante al Texto Masorético (916 d. de J.C.) que tenemos hoy, ayuda a establecer la confiabilidad de su transmisión a través de 1.300 años.

La LXX y las citas textuales de las Escrituras que se encuentran en los libros apócrifos de Eclesiástico, el Libro de Jubileo y otros dan evidencias de que el texto hebreo que tenemos hoy es esencialmente el mismo texto que se tenía cerca del año 300 a. de J.C.

Geisler y Nix dan cuatro importantes contribuciones de la Septuaginta: "[1] En religión, tendió un puente entre los pueblos de habla hebrea y los de habla griega al satisfacer las necesidades de los judíos en Alejandría; [2] tendió un puente histórico entre los judíos y su Antiguo Testamento en hebreo y los cristianos de habla griega quienes la utilizarían con su Nuevo Testamento; [3] proveyó un precedente para que los misioneros cristianos hicieran traducciones de las Escrituras en varios idiomas y dialectos; y [4] tiende un puente en el área de la crítica textual porque concuerda sustancialmente con el texto del Antiguo Testamento en hebreo" (450/308).

F. F. Bruce da dos razones por las que los judíos perdieron interés en la Septuaginta:

1. "Del primer siglo (d. de J.C.) en delante, los cristianos la adoptaron como su versión del Antiguo Testamento y la usaron libremente en la propagación y defensa de la fe cristiana" (170/150),
2. "Cerca del año 100 d. de J.C., los eruditos judíos establecieron un texto revisado y modelo para la Biblia hebrea" (170/151).

Lo que había comenzado como una traducción popular por y para los judíos perdió mucho de su atracción para el pueblo judío.

1.4.2. La Héxapla

La Héxapla (quiere decir "de seis pliegues"), obra realizada por Orígenes en el siglo II, se liga inextricablemente con la LXX.

La Héxapla, más los escritos de Josefo, Filón y los Documentos zadoquitas (literatura de la comunidad de Qumrán) "dan testimonio de la existencia de un texto muy similar al [texto] masorético entre los años 40 al 100 d. de J.C." (1108/148).

> La Héxapla de Orígenes (cuya fecha se calcula entre el 240 y el 250 d. de J.C.) se debe mirar contra el trasfondo de trabajos en la traducción del Antiguo Testamento. A comienzos del tercer siglo cristiano, existían ya cuatro traducciones al griego: la Septuaginta y versiones por Aquila, Teodocio y Símaco. Esta situación un poco confusa motivó lo que era realmente el primer esfuerzo notable en el campo de la crítica textual: la Héxapla ("seis pliegues") de Orígenes de Alejandría (185-254 d. de J.C.). Viendo las muchas divergencias entre los manuscritos existentes de la LXX, las discrepancias entre el texto hebreo y la LXX, y los intentos de revisar las traducciones del Antiguo Testamento en griego, parece que a Orígenes se le ocurrió un plan que daría al mundo cristiano un texto satis-

factorio en griego del Antiguo Testamento. Su proyecto era esencialmente una revisión, en vez de meramente otra traducción, porque él corregía pasajes que habían sufrido corrupciones textuales y también procuraba unificar el texto griego con el hebreo. Su doble objetivo fue mostrar la superioridad de las varias traducciones del Antiguo Testamento hebreo sobre la LXX (donde había sufrido corrupciones) y dar una vista comparativa del hebreo (generalmente correcto) y la LXX (a veces divergente). En esto siguió la teoría de que el Antiguo Testamento en hebreo era casi una "transcripción inerrante" de la verdad que Dios le había revelado al hombre...

El arreglo de la Héxapla era en seis columnas paralelas. Cada columna contenía el Antiguo Testamento o en el hebreo original o en una de las traducciones usadas. Esto hacía que el manuscrito fuera sumamente voluminoso, especialmente para los tiempos antiguos. Las seis columnas estaban arregladas así: columna 1: el hebreo original; columna 2, el hebreo transliterado a letras griegas; columna 3, la traducción literal de Aquila; columna 4, la revisión idiomática de Símaco; columna 5, la revisión de la LXX hecha por Orígenes mismo; columna 6, la revisión griega de Teodocio (450/507, 508).

Aunque la tarea era de significado monumental, conviene que el crítico textual moderno observe la diferencia entre su objetivo y el de Orígenes. Esta diferencia ha sido aclarada acertadamente por Kenyon:

Para el propósito de Orígenes, que fue el de producir una versión griega que correspondiera tan cercanamente como fuera posible al texto hebreo entonces establecido, su proceder servía aceptablemente; pero para nuestro propósito, que es el descubrimiento del texto Septuaginta original... como evidencia de lo que había sido el texto hebreo antes que existiera el Texto Masorético, el proceder de Orígenes resulta desafortunado. Esto es porque había una tendencia de copiar su edición sin sus signos críticos y consecuentemente la tendencia de aceptar las adiciones hechas por Orígenes (muchas tomadas de Teodocio) como partes de la original y genuina Septuaginta (659/59).

Desafortunadamente esa posibilidad efectivamente se realizó: "el texto de la Septuaginta transcrita [por Orígenes] se diseminó sin sus marcas diacríticas, resultando en un texto griego corrupto del Antiguo Testamento, en vez del logro de una versión de la Septuaginta que realmente estuviera en conformidad con el texto hebreo modelo" (450/509).

F. F. Bruce escribe: "Si la Héxapla de Orígenes hubiera sobrevivido en forma completa, sería un tesoro de incalculable valor" (170/155).

1.4.3. El Pentateuco Samaritano

Los samaritanos se separaron de los judíos durante los siglos V o IV a. de J.C., después de una larga y amarga lucha religiosa y cultural. Uno pensaría que al tiempo del cisma, los samaritanos se llevarían las Escrituras en la forma que en ese entonces existían, y que luego prepararían su propia revisión del Pentateuco. Evidentemente el Pentateuco Samaritano no es una versión, en el sentido estricto, sino más bien una porción del manuscrito mismo del texto hebreo. Contiene los cinco libros de Moisés y está escrito en un estilo arcaico de letras hebreas. Algunos de los manuscritos bíblicos más antiguos descubiertos en Qumrán usan este estilo de letra, que experimentó cierto avivamiento de uso durante el período de la revuelta de los macabeos en contra de los griegos, en el siglo II a. de J.C. El crítico textual Frank M. Cross, Jr., cree que el

Pentateuco Samaritano proviene del período de los macabeos.

El Pentateuco Samaritano en alguna forma aparentemente lo conocieron los Padres de la iglesia Eusebio de Cesarea (aprox. 265-339) y Jerónimo (aprox. 345- aprox. 419). Los biblistas del Occidente no lo conocieron sino hasta 1616, cuando Pietro della Valle descubrió un manuscrito del Pentateuco Samaritano en Damasco. Surgió una ola de interés entre eruditos bíblicos. Se consideraba que el texto era superior al Texto Masorético, hasta que Wilhelm Gesenius, en el año 1815, emitió el juicio de que el Pentateuco Samaritano era casi sin valor para propósitos de la crítica textual. Más recientemente, el valor del Pentateuco Samaritano ha sido revalorizado por biblistas como A. Geiger, Kahle y Kenyon.

Es interesante notar que el Pentateuco Samaritano está escrito con letras que corresponden a un hebreo más antiguo que el Texto Masorético y que el de la literatura judía hebrea en general.

—F. F. BRUCE

Ningún manuscrito del Pentateuco Samaritano se ha fechado más temprano que el siglo XI d. de J.C. La comunidad samaritana alega que un rollo fue escrito por Abisha, el bisnieto de Moisés, en el año 13 después de la conquista de Canaán. Pero la evidencia para esta alegación es tan débil que el reclamo puede ser fácilmente descartado. El códice más antiguo del Pentateuco Samaritano lleva una nota acerca de su venta por el año 1149-1150, pero el manuscrito mismo tiene mucha más edad. Un manuscrito fue copiado en el año 1204. Otro, fechado 1211-1212, ahora se ubica en la Biblioteca John Rylands, en Manchester (Inglaterra). Todavía otro, fechado cerca de 1232, está en la Biblioteca Pública de Nueva York.

Hay como 6.000 variaciones entre el Pentateuco Samaritano y el Texto Masorético, las más de ellas consideradas triviales o insignificantes. En unos 1.900 casos, el texto samaritano concuerda con la Septuaginta, en contra del Texto Masorético. Algunas de las diferencias evidentemente fueron deliberadamente introducidas por los samaritanos, para preservar sus propias tradiciones religiosas y su dialecto. El Texto Masorético perpetúa las tradiciones y el dialecto de Judá.

Es interesante notar que el Pentateuco Samaritano está escrito con letras que corresponden a un hebreo más antiguo que el Texto Masorético y que el de la literatura judía hebrea en general. Allí por el año 200 a. de J.C., esta letra, técnicamente llamada "paleo-hebrea", fue reemplazada entre los judíos por la letra de estilo arameo o "cuadrado". Algunos de los manuscritos bíblicos más viejos, descubiertos en Qumrán, todavía la muestran. La escritura "paleo-hebrea" es del mismo estilo general que se encuentra en la Piedra Moabita, la Inscripción de Siloé y las Cartas de Laquis. Pero la escritura de los samaritanos refleja un desarrollo más ornamental (170/120).

Paul Enns dice, en relación con el

Pentateuco Samaritano, que "es un testigo valeroso del texto del Antiguo Testamento" (343/174). Este texto contiene el Pentateuco y ofrece ayuda de valor en la determinación de asuntos textuales. Bruce dice que "las variaciones entre el Pentateuco Samaritano y el Texto Masorético (edición del 916 d. de J.C.) son realmente insignificantes en comparación con su área de concordancia" (170/122).

Sir Frederic Kenyon declara que cuando la LXX y el Pentateuco Samaritano concuerdan en contra del Texto Masorético, "ellos representan la lección original", pero que cuando LXX y el Texto Masorético concuerdan en oposición al Pentateuco Samaritano, es posible que a veces una redacción represente la correcta (original), y a veces la otra; pero en todo caso es una diferencia de interpretación y no de texto.

1.5 Otros testigos para el texto del Antiguo Testamento

1.5.1. Los tárgumes en arameo

Los tárgumes (copias) aparecen en forma escrita cerca del año 500 d. de J.C.

El significado básico de la palabra "tárgum" es interpretación o explicación. Son paráfrasis del Antiguo Testamento en el idioma arameo.

Geisler y Nix explican los orígenes de los tárgumes de esta manera:

> Hay evidencia de que los escribas estaban haciendo en arameo paráfrasis orales de las Escrituras hebreas ya desde el tiempo de Esdras (Neh. 8:1-8). Estas paráfrasis no eran estrictamente "traducciones", sino ayudas hacia una comprensión del lenguaje y sus formas que se encuentran en la Tora... La necesidad de tales ayudas surgió porque el hebreo estaba cayendo en desuso por la gente en general, en cuanto a ser un idioma hablado. Este proceso continuaba hasta que para el tiempo del nacimiento de Cristo, casi cada libro del Antiguo Testamento tenía su "paráfrasis oral", o sea, su interpretación, su "tárgum".
>
> Durante los primeros siglos después de la vida de Cristo, estos "tárgumes" fueron puestos por escrito, y un texto oficial entró en circulación. Parece que el canon hebreo y también su texto y su "interpretación" ya estaban bien consolidados antes de que los eruditos rabínicos se reunieran en Jamnia (90 d. de J.C.) o que los judíos fueran expulsados de Palestina por el año 135 d. de J.C. Los tárgumes más antiguos fueron puestos por escrito en el arameo palestino durante el siglo II d. de J.C.; pero hay evidencia de otros tárgumes arameos que existían en el período antes de Cristo (450/304, 305).

Geisler y Nix ofrecen más detalle sobre algunos de los tárgumes importantes:

> Durante el siglo III d. de J.C., apareció en Babilonia un tárgum arameo sobre la Tora... Tradicionalmente se lo atribuye a Onkelos... Otro tárgum babilonio en arameo acompaña a los Profetas (anteriores y posteriores), y se conoce como el Tárgum de Jonatán ben Uzziel. Data del siglo IV d. de J.C., y se caracteriza por sus interpretaciones del texto que son muy libres y parafrásticas. Ambos tárgumes se utilizaban en las sinagogas para lecturas públicas... Ya que no se acostumbraban leer los Escritos en las sinagogas, no había razón de tener tárgumes oficiales de ellos, aunque existían versiones no oficiales que recibían usos individuales. Aproximadamente a mitad del siglo VII d. de J.C., apareció un tárgum del Pentateuco llamado el Tárgum de Pseudo Jonatán... Y el Tárgum de Jerusalén apareció en el mismo período (cerca del año 700 d. de J.C.), pero sobrevivió solamente en fragmentos (450/305).

Después de que los judíos fueron lle-

vados cautivos, el idioma caldeo reemplazó al hebreo. Por lo tanto los judíos necesitaban las Escrituras en el idioma que hablaban.

F. F. Bruce da otros interesantes comentarios sobre el trasfondo de los tárgumes:

> La práctica de acompañar la lectura pública de las Escrituras en las sinagogas con una paráfrasis en arameo vernacular se desarrolló durante los últimos siglos del período antes de Cristo. Naturalmente, cuando el hebreo llegaba a ser cada vez menos familiar al pueblo ordinario, como idioma hablado, fue necesario, si las personas habían de entender lo que se leía, que la gente recibiera una interpretación de la lectura bíblica que se hacía en un idioma que el pueblo ya no usaba. El oficial que cargaba la responsabilidad de dar esta paráfrasis oral era llamado un "methurgeman" (un traductor o intérprete) y la paráfrasis misma era llamada el tárgum.
>
> A este "methurgeman" no se le permitía leer su interpretación de su rollo; de otro modo, la congregación podría pensar equivocadamente que estaba leyendo de las Escrituras originales. Para fomentar la precisión, otra regla establecía que solamente un versículo del Pentateuco podría traducirse a la vez, y no más de tres versículos de los Profetas.
>
> Eventualmente, sin embargo, los tárgumes fueron puestos por escrito (170/133).

J. Anderson, en *The Bible, the Word of God* (La Biblia, la Palabra de Dios), observa: "La gran utilidad de los tárgumes antiguos consiste en su vindicación de autenticidad del texto hebreo; esto lo hacen demostrando que el texto hebreo era el mismo en el período que hacían los tárgumes que es entre nosotros en el día de hoy" (42/17).

Geisler y Nix concluyen que "ninguno de estos tárgumes es importante para el crítico textual, pero todos ellos son significativos para el estudio de la hermenéutica, ya que muestran la manera en que las Escrituras eran interpretadas por los eruditos rabínicos" (450/305).

1.5.2. Mishna

La Mishna (200 d. de J.C.). "La Mishna (repetición, explicación, enseñanza) se completó alrededor del año 200 d. de J.C.; era un compendio de las leyes orales desde el tiempo de Moisés. Se consideraba como una Segunda Ley, siendo la Tora la Primera Ley. Se hizo en el idioma hebreo y abarcó tradiciones como también explicaciones de la ley oral" (450/502).

Donde cita textos bíblicos, el texto resulta ser muy semejante al Texto Masorético y llega a ser otro testimonio a su confiabilidad.

1.5.3. Gemara

La Gemara (edición palestina, aprox. 200 d. de J.C.; edición babilonia, aprox. 500 d. de J.C.). "La Gemara (para completar, lograr, aprender) fue preparada en arameo en vez del hebreo. Fue básicamente un comentario ampliado sobre la Mishna. Fue transmitida en dos tradiciones, la Gemara palestina (aprox. 200 d. de J.C.), y la más amplia y más autoritativa Gemara babilonia (aprox. 500 d. de J.C.)" (450/502).

Estos comentarios (escritos en arameo) que se desarrollaron alrededor de la Mishna contribuyen a la confiabilidad textual del Texto Masorético.

La Mishna más la Gemara palestina constituyen el Talmud palestino.

La Mishna más la Gemara babi-

lonia constituyen el Talmud babilonio.

La Mishna + la Gemara palestina = el Talmud palestino

La Mishna + la Gemara babilonia = el Talmud babilonio

1.5.4. Midrash

Midrash (100 a. de J.C.–300 d. de J.C.) consistía de estudios doctrinales del Antiguo Testamento usando el texto en hebreo. Sus citas son esencialmente similares al Texto Masorético.

La Midrash (estudios de textos o interpretaciones de ellos) era realmente una exposición formal doctrinal y homilética de las Escrituras escritas en hebreo o arameo. Midrashim (la forma plural) fueron compiladas en colecciones de material, entre el 100 a. de J.C. y el 300 d. de J.C. Una Midrash se componía de dos partes principales: la Halakah (procedimiento), una expansión adicional de la pura Tora, y la Hagada (declaración, explicación) que eran comentarios sobre todo el Antiguo Testamento. Estas Midrashim se distinguieron de los tárgumes en que aquellas eran verdaderos comentarios mientras estas eran paráfrasis. Las Midrashim contienen algunas de las homilías más antiguas que se predicaron en las sinagogas, sobre pasajes diversos en el Antiguo Testamento, tocando cosas como proverbios y parábolas (450/306).

1.5.5. Otros descubrimientos importantes

Papiros Nash. Entre los manuscritos más antiguos del Antiguo Testamento en hebreo, hay una copia del Shema (de Deut. 6:4-9), algo dañada, y dos fragmentos del Decálogo (Éxo. 20:2-17; Deut. 5:6-21) que se conocen como los Papiros Nash. Datan de los siglos II a. de J.C. hasta el I d. de J.C.

Códice Cairensis. Un códice es un manuscrito en forma de libro con páginas. Según cierto colofón, o sea, una inscripción al final del libro, el Códice Cairensis (C) fue preparado (inclusive con sus puntos vocales) en el año 895 d. de J.C. por Moisés ben Asher, en Tiberias, Palestina. Contiene los profetas anteriores (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes) y los Profetas posteriores (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Profetas menores).

Códice Alepo. El Códice Alepo fue preparado originalmente por Shelomo ben Baya'a (659/84), pero según un colofón, recibió sus puntos vocales por Moisés ben Asher (aprox. 930 d. de J.C.). Es un códice modelo, que no se permitió fotografiarlo durante mucho tiempo y en un momento corría el rumor de que había sido destruido (1328/25). Oportunamente se pasó de Siria a Israel; ahora ha sido fotografiado y ha llegado a ser la base textual para la *New Hebrew Bible* (Nueva Biblia Hebrea), publicada por la Universidad hebrea (476/13). Es una fuente sólida para conocer el texto de ben Asher.

Códice Leningradensis. Según una nota colofón, el Códice Leningradensis (L) fue preparado en el Cairo antiguo por Samuel ben Jacob en 1008, usando un manuscrito (ahora perdido) escrito por Aarón ben Moisés ben Asher, cerca del año 1000 d. de J.C (634/110). Repre-

senta uno de los manuscritos más antiguos de la Biblia hebrea en su forma completa.

Códice babilonio de los profetas posteriores. El Códice babilonio (V [ar] P) es a veces llamado el Códice Leningrado de los profetas (659/85) o el Códice de [San] Petersburgo (1328/26). Contiene Isaías, Jeremías y los Doce [Profetas menores]. Lleva la fecha del 916, pero su significado principal es que a través de él fue redescubierta cierta puntuación agregada por la escuela de escribas masoréticos en Babilonia. Con fecha de 1105, el Códice Reuchlin reside ahora en Karsruhe. Ese, como el manuscrito del Museo Británico, contiene una edición hecha por Ben Neftalí, un masoreta de Tiberias. Todos estos códices han sido de gran valor en la confirmación de la fidelidad del texto de Ben Asher (659/36).

Códices Erfurt. Los Códices Erfurt (E1, E2, E3) se encuentran en la biblioteca de la Universidad de Tubingen. Representan más o menos (más en E3) el texto, la puntuación y los apuntes de la tradición de Ben Neftalí. E1 es un manuscrito del siglo XIV d. de J.C. E2 es probablemente del siglo XIII. E3, el más antiguo, data de antes del año 1100 d. de J.C. (1328/26).

2. Sumario

2.1. Reglas para la crítica textual

El cuadro siguiente representa los criterios que los eruditos han desarrollado para dar dirección en la búsqueda de la lección correcta u original. Hay siete criterios sugeridos.

GUÍA PARA SELECCIONAR UNA LECTURA CORRECTA

1. Una lectura más antigua ha de ser preferida entre las variantes, porque está más cerca de la original.
2. Una lectura difícil ha de ser preferida entre las variantes, porque los escribas tenían más tendencia de suavizar las asperezas de una lectura que de crearlas.
3. La lectura más corta entre las variantes ha de ser preferida, porque los copistas tenían más tendencia de insertar material nuevo que omitir parte del texto sagrado.
4. La lectura que explica las otras variantes ha de ser preferida.
5. La lectura con el apoyo geográfico más amplio ha de ser preferida, porque tales manuscritos o versiones tienen menos probabilidad de haber influido la una en la otra.
6. La lectura que corresponde mejor al estilo usual del autor ha de ser preferida.
7. La lectura que no refleje un prejuicio doctrinal ha de ser preferida.

—E. Wurthwein (1328/80, 81)

2.2. Una comparación de pasajes duplicados

Otra línea de evidencia acerca de la calidad de manuscritos del Antiguo Testamento se halla en la comparación de pasajes duplicados en el Texto Masorético mismo. Hay varios salmos que aparecen dos veces (p. ej., 14 y 53). Gran parte de Isaías 36–39 se encuentra también en 2 Reyes 18—20. Isaías 2:24 es paralelo casi exactamente a Miqueas 4:1-3. Jeremías 52 repite 2 Reyes 25. Y porciones largas de Crónicas se encuentran en Samuel y Reyes. Un examen de estos pasajes muestra no sólo un acuerdo textual general, pero, en algunos casos, hay casi una identidad palabra por palabra.

Por lo tanto, podemos concluir que los textos del Antiguo Testamento no han sufrido revisiones radicales, aunque se asumiera que estos pasajes paralelos tuvieran fuentes idénticas.

2.3. Apoyo de la arqueología

Una prueba sustanciosa en pro de la confiabilidad del texto del Antiguo Testamento emerge de la arqueología. Descubrimientos numerosos han confirmado la confiabilidad de los documentos bíblicos, aun incluyendo el uso ocasional de nombres obsoletos de reyes extranjeros. Estas confirmaciones de la confiabilidad de las Escrituras, provenientes de la arqueología, están registradas en numerosos libros. El arqueólogo Nelson Glueck declara: "Puede decirse categóricamente que ningún descubrimiento arqueológico ha desmentido una referencia bíblica. Veintenas de hallazgos arqueológicos se han realizado que confirman en bosquejo general o en detalle exacto las aseveraciones históricas de la Biblia" (466/31). (Ver la Sección 2 de este capítulo, La confirmación arqueológica e histórica del Antiguo Testamento, para más detalles pertinentes).

2.4. La Septuaginta y el Texto Masorético

La Septuaginta era la Biblia de Jesús y de los apóstoles. Las citas del Antiguo Testamento que se hacen en el Nuevo Testamento en su mayoría son tomadas de la Septuaginta, aun cuando varíen del Texto Masorético. En general, la Septuaginta sigue paralelamente el Texto Masorético y es una confirmación de la fidelidad del texto hebreo que proviene del siglo X (d. de J.C.).

Si otra evidencia no estuviera disponible, el argumento en pro de la fidelidad del Texto Masorético podría descansar confiadamente sobre la base de las comparaciones textuales y sobre nuestra actual comprensión del extraordinario sistema judío de escribas y sus labores particulares. Pero con el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto, que comenzó en 1947, hay una sustanciación abrumadora del texto hebreo que hemos recibido de los masoretas. Los críticos del Texto Masorético alegaron que los manuscritos eran pocos y no muy antiguos. Pero a través de los Rollos del Mar Muerto, fragmentos muy antiguos proveen una manera de verificar casi todo el Antiguo Testamento. Esos materiales de verificación datan de casi mil años antes de los grandes manuscritos masoréticos del siglo X. Antes de los descubrimientos en el genizá de El Cairo y las cuevas del mar Muerto, el único fragmento conocido realmente antiguo del texto hebreo (del Antiguo Testamento) era el Papiro Nash (que contenía una parte de los Diez Mandamientos y el Shema de Deut. 6:4-9 y que databa de entre los años 150 a 100 a. de J.C.).

2.5. Concordancia con el Pentateuco Samaritano

A pesar de muchos puntos de menor importancia donde el Pentateuco Samaritano y el texto hebreo del Antiguo Testamento varían, hay una concordancia sustanciosa entre ellos. Como notamos antes, los 2.000 puntos que varían del Texto Masorético en su gran mayoría

tienen que ver sólo con asuntos de ortografía o vocabulario cultural. De todos estos puntos variantes, unos 1.900 concuerdan con la Septuaginta (p. ej., edades dadas para los patriarcas en Génesis, capítulos 5 y 11). Algunos de los puntos variantes son obviamente sectarios, tal como el mandamiento de edificar el templo en el monte Gerizim (se inserta después de Éxo. 20:17) en vez de en Jerusalén. Debe notarse, sin embargo, que los manuscritos del Pentateuco Samaritano en su mayoría no son muy antiguos (de los siglos XIII a XIV d. de J.C.) y que ninguno proviene de antes de siglo X (66/44). Pero aun así el Pentateuco Samaritano confirma el texto general del cual se derivó cientos de años antes.

2.6. Cotejo con los Rollos del Mar Muerto

Con el descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto, los biblistas tienen manuscritos hebreos que datan de mil años antes que los grandes manuscritos del Texto Masorético, permitiendo que ellos constaten la fidelidad del texto hebreo. Hay una identidad palabra por palabra en un 95% de los casos, y ese margen de 5% de variación consiste principalmente en deslices de la pluma y en la ortografía de ciertas palabras. El Rollo de Isaías (1QIs a) de Qumrán motivó a los traductores de una importante versión en inglés (Revised Standard Version) a hacer sólo 13 cambios del Texto Masorético. Ocho de estos ya se conocían en versiones antiguas y pocos eran realmente significativos (197/30-59). De las 166 palabras hebreas en Isaías capítulo 53, sólo 17 letras hebreas en el Rollo Isaías B difieren del Texto Masorético. Diez de estas letras tienen que ver con ortografía, cuatro son cambios de estilo, y las otras tres componen la palabra hebrea para "luz" que es agregada al versículo 11. Su adición no afecta grandemente el significado (525/124). Además, esa misma palabra se encuentra en el mismo versículo en la Septuaginta y en el Rollo Isaías A.

2.7. Conclusión

Los miles de manuscritos hebreos, con la confirmación paralela que da la Septuaginta y el Pentateuco Samaritano, aparte la comprobación que proviene de adentro y de afuera del texto bíblico mismo, constituyen un apoyo abrumador en pro de la confiabilidad del texto del Antiguo Testamento. Por lo tanto, podemos concluir con la declaración de Kenyon: "El cristiano puede tomar la Biblia completa en su mano y decir, sin miedo ni vacilación, que tiene la verdadera palabra de Dios, transmitida de generación en generación, sin pérdida esencial, a través de los siglos" (659/23).

Ya que el texto del Antiguo Testamento tiene relaciones importantes con el Nuevo Testamento, su confiabilidad repercute en apoyo para la fe cristiana. Es así en relación con las fechas cuando predicciones sobrenaturales fueron hechas tocantes al Mesías y también en la comprobación de la historicidad verídica del Antiguo Testamento que Jesús y los autores del Nuevo Testamento afirmaron (423/552, 553).

Para estudios adicionales sobre los temas tocados en esta parte del capítulo,

recomendamos las siguientes fuentes en español:

Bromiley, G. W. "La autoridad de las Escrituras". En *Nuevo Comentario Bíblico.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

Bruce, F. F. "Los Primeros Manuscritos de la Biblia". En *La Biblia de Estudio Mundo Hispano.* El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1977.

Bruce, F. F. "Los Rollos del Mar Muerto". En *La Biblia de Estudio Mundo Hispano.* El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1977.

Cate, Robert L. *Introducción al estudio del Antiguo Testamento.* Especialmente la Primera Parte. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1990.

Cevallos, Juan Carlos. "El texto del Nuevo Testamento". En *Comentario Bíblico Mundo Hispano,* Tomo 6, El Paso: Editorial Mundo Hispano, 2000.

Douglas, J.D., y Tenney, Merrill C. (eds.). *Diccionario Bíblico Mundo Hispano.* Artículos pertinentes, como "Antiguo Testamento", "Biblia", "Rollos del Mar Muerto", "Textos y versiones (AT)", etc. El Paso; Editorial Mundo Hispano, 1997.

Gillis, Carroll. *El Antiguo Testamento: Un Comentario sobre su Historia y Literatura.* Especialmente el Tomo I. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1991.

Lea, Thomas D. *El Nuevo Testamento; su trasfondo y su mensaje.* Especialmente la Primera Parte. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 2000.

Pagán, Samuel. "El texto del Antiguo Testamento". En *Comentario Bíblico Mundo Hispano,* Tomo 6. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 2000.

Patterson, Paige. "La Biblia: Un libro con destino". En *Biblia de Estudio Siglo XXI.* El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1999.

Pfeiffer, Charles F. (ed.), *Diccionario Bíblico Arqueológico.* Artículos pertinentes, como Rollos del Mar Muerto; El Cairo, etc. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1982.

Wiseman, Donald J. "La Cronología de la Biblia". En *La Biblia de Estudio Mundo Hispano.* El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1977.

LA CONFIRMACIÓN ARQUEOLÓGICA E HISTÓRICA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Introducción y definición

La disciplina de la arqueología ha logrado importancia relativa entre las ciencias físicas solamente en tiempos recientes. Sin embargo, ha hecho contribuciones significativas en muchas áreas, incluyendo las de la crítica bíblica y la del debate sobre la confiabilidad del texto bíblico.

La palabra "arqueología" se compone de dos elementos, cada uno representando una palabra en griego. *Archaios* es una y significa "viejo" o "antiguo". *Logos* es la otra y significa "palabra", "discurso" o "estudio". Así que una definición, según su etimología, sería: "un estudio de la antigüedad". El Diccionario de la Real Academia Española dice: "Ciencia que estudia todo lo que se refiere a las artes y a los monumentos de la antigüedad". De modo que el arqueólogo tiene la tarea de tomar lo que queda de una sociedad y reconstruir lo que nos dicen esos vestigios.

La arqueología es muy diferente de otras ciencias modernas, en que intenta comprobar una tesis. La premisa básica de un experimento en la ciencia moderna es que debe ser comprobable por la repetición, para así demostrar su veracidad. La arqueología, por supuesto, no puede repetir sus resultados. Sólo puede emitir conjeturas —en vez de conclusiones— en relación con sus descubrimientos, a menos que haya confirmación externa por medio de un texto u otro reportaje. Es aquí donde la arqueología bíblica toma un giro sorprendente.

Durante los siglos XIX y XX, la Biblia recibió una paliza de la alta crítica. Los críticos intentaron destruir los fundamentos de la historicidad de la Biblia, mostrando, según ellos, que la Biblia tiene errores que tienen que ser corregidos según los "hechos establecidos" de la arqueología. Pero ahora se cambia la suerte. Nelson Glueck, un erudito judío del grupo reformado, observa: "Vale la pena enfatizar que en todo este trabajo, ningún descubrimiento arqueológico ha desmentido ninguna aseveración bíblica debidamente entendida" (Glueck, citado en 848/6). Nótese que esta declaración proviene de un biblista judío reformado. No es un cristiano, pero ve que la arqueología confirma la Biblia.

Para los propósitos de este libro, dividiremos la confirmación arqueológica entre evidencia de objetos y evidencia documental. La evidencia de objetos la definimos como objetos de una sociedad antigua que arroja testimonio directo sobre un evento bíblico. Por el otro lado, la evidencia documental la definiremos como textos extrabíblicos (documentos escritos) que confirman la historia del Antiguo Testamento, directa o indirectamente. Ambas clases de evidencia son de naturaleza arqueológica.

2. Una palabra de precaución

Aunque la arqueología nunca ha contradicho la Biblia, una palabra de precaución cabe aquí. Con demasiada frecuencia oímos la declaración: "La arqueología comprueba la Biblia". En realidad, la arqueología no puede "comprobar" la Biblia, si con esto se quiere decir que "comprueba que la Biblia fue inspirada y revelada por Dios". Pero si por "comprobar" uno quiere decir "mostrar que algún evento o pasaje bíblico es históricamente verificado", entonces sí la arqueología puede comprobar la Biblia. Yo creo que la arqueología contribuye a la crítica bíblica, no en el área de la inspiración ni de la revelación, sino en que confirma la precisión histórica y la confiabilidad general sobre los eventos narrados. Supongamos que se hallan las piedras en que los Diez Mandamientos fueron escritos. La arqueología podría confirmar que fueran piedras, que los Diez Mandamientos estaban escritos sobre ellas, y que provinieron del período de Moisés. Eso no podría comprobar que hubiera sido Dios quien se los diera a Moisés.

Millar Burrows escribe que la arqueología "nos puede informar mucho en cuanto a la topografía de una campaña militar. Pero no puede decirnos nada acerca de la naturaleza de Dios" (197/290).

Una limitación de la arqueología es la escasez de la evidencia. Edwin Yamauchi dice: "Los historiadores que estudian la antigüedad, al usar la evidencia arqueológica, muy a menudo no han advertido cuán escasa es la evidencia que tenemos a disposición. No sería exagerado señalar que de lo que disponemos es de una fracción de una segunda fracción de una tercera fracción de una cuarta fracción de una quinta fracción de la evidencia posible" (1334/9).

Aparte de iluminar la Biblia, la arqueología ha confirmado numerosos pasajes que los críticos habían rechazado como no históricos o contradictorios a los hechos hasta entonces conocidos.

—JOSEPH FREE

Joseph Free, en *Archaeology and Bible History* (La arqueología y la historia bíblica) trata la cuestión de la arqueología y su relación con la Biblia: "Hemos señalado que para muchos pasajes de la Biblia que por mucho tiempo han sido un enigma para los comentaristas, se ha encontrado su significado una vez que se halló nueva luz por medio de los descubrimientos arqueológicos relacionados con ellos. En otras palabras, la arqueología puede iluminar el texto de las Escrituras y así hacer contribuciones valiosas a los campos de la interpretación bíblica y de la exégesis. Además de iluminar la Biblia, la arqueología ha confirmado incontables pasajes que los críticos habían rechazado como no históricos o contradictorios a los hechos hasta entonces conocidos (396/1).

Conviene, a la vez, reconocer que la arqueología no ha refutado en forma absoluta a los "críticos radicales". Esos críticos pueden mostrar ciertas presuposiciones que ofuscan un punto de vista objetivo. Burrows habla claramente sobre el punto: "No es verdad decir que todas las teorías de los críticos han sido derrocadas por los descubrimientos arqueológicos. Y sería aun menos correcto decir que las actitudes fundamentales y los métodos de la crítica moderna y científica hayan sido refutados" (197/292).

Sin embargo, como se habrá visto de este capítulo, la arqueología ha demostrado que muchas de las convicciones de la crítica radical son inválidas; también ha cuestionado eso que a veces se ha enseñado como "los resultados seguros de la alta crítica". Así que es importante, cuando se trata de algo vinculado con la arqueología, no sólo buscar los hechos o datos sino también examinar las presuposiciones de los que ofrecen los datos.

Como ejemplo, Albright comenta acerca de la evidencia para un reinado extensivo de Salomón (cosa que ha sido cuestionada por los críticos radicales). Escribe: "Una vez más encontramos que la crítica radical del pasado siglo tiene que ser drásticamente corregida" (26/22).

Algunas personas harán la infundada aserción que los "sobrenaturalistas" (es decir, quienes sostienen la posibilidad de cosas "sobrenaturales") nunca se pondrán de acuerdo con quienes no sostienen este punto de vista, sobre los resultados de la arqueología, porque estos pun-

tos de vista doctrinales o filosóficos representan dos agrupaciones totalmente diferentes. Estas personas alegan que uno siempre interpretará los hallazgos de la arqueología según el punto de vista filosófico que uno sostiene.

Joseph Free, en "La arqueología y la alta crítica" contesta esta aseveración en una manera muy convincente.

> Según este punto vista, un descubrimiento arqueológico dado puede significar una cosa para el "sobrenaturalista" y algo diferente a uno que no sostiene la posibilidad de lo sobrenatural; y que por lo tanto, la arqueología tiene sólo un valor incidental sobre todo el asunto de la apologética.
>
> En realidad, esto no presenta el cuadro completo. Para ilustrar: En el siglo XIX, un crítico bíblico podría argumentar, aparentemente con buena base, que no existía un Sargón y que los heteos (hititas) o no existían o eran muy insignificantes, que las narrativas de los patriarcas eran recientes, que el candelabro de siete brazos era un invento no muy antiguo, que el imperio davídico no era tan extensivo como la Biblia describe, que Belsasar (de Daniel 5) nunca existió, y que muchos otros errores e imposibilidades se encontraban en los registros bíblicos.
>
> Los descubrimientos arqueológicos mostraron, sin embargo, que Sargón existía y vivía en una suntuosa residencia a unos 19 km al norte de Nínive, que los heteos (hititas) no sólo existían sino que era un pueblo significativo, que el trasfondo de los patriarcas cuadra con el tiempo indicado en la Biblia, que el concepto del candelabro de siete brazos existía desde los inicios de la Edad del hierro, que una ciudad significativa mencionada en un documento pertinente al reinado de David está bastante al norte, que Belsasar existió y rigió sobre Babilonia y que muchos otros supuestos errores o contradicciones al fin no son errores en ningún sentido.
>
> Desde luego, es cierto que en ciertas áreas marginales, la teología de uno puede tener relación con su interpretación de un hecho dado o de un descubrimiento arqueológico en particular. Pero en general como también en muchos detalles, los hechos son los hechos, sean descubiertos por los que sostienen la posibilidad de lo sobrenatural o por quienes no sostienen esta postura. El autor no conoce a nadie que todavía argumenta que Sargón nunca existía, o que nunca hubo heteos (hititas), o que Belsasar es sólo una leyenda. Hay muchos puntos sobre los cuales todos los eruditos pueden estar de acuerdo, sin importar su teología. Hay, sin embargo, ciertas áreas donde parece que el erudito liberal no hay tomado suficientemente en cuenta la evidencia, sea evidencia arqueológica u otra. Es especialmente el caso, creemos, en las cuestiones de la teoría documental y en las cuestiones de autoría, fecha e integridad de los libros de la Biblia (398/30, 31).

3. La interpretación de la evidencia arqueológica

Los siguientes tres puntos proveen pautas útiles cuando estamos evaluando datos arqueológicos en relación con la fe cristiana:

Primero, un significado sólo puede derivarse de un contexto. La evidencia arqueológica depende mucho del contexto de fecha, lugar, materiales y estilo. Y su interpretación depende de las presuposiciones del intérprete. Por lo tanto, no todas las interpretaciones de evidencia serán favorables al cristianismo. Es importante asegurar que las presuposiciones de uno son acertadas antes de hacer la interpretación de datos.

Segundo, la arqueología es una ciencia muy especial. Los físicos y los químicos pueden recrear (o sea, repetir) sus experimentos y analizarlos vez tras vez. Los arqueólogos no pueden hacer esto. Sólo tienen la evidencia que quedó cuando una civilización estaba viva. Estudian particu-

laridades del pasado, no las cosas "normales" del presente. Por cuanto no pueden realmente recrear las sociedades que estudian, sus conclusiones no pueden ser puestas a prueba como aquellas en otras ciencias. La arqueología busca explicaciones probables y razonables para la evidencia que encuentra. No puede "descubrir leyes" como la física. Por esta razón, sus conclusiones tienen que estar sujetas a revisión. La mejor interpretación es la que mejor explica toda la evidencia.

Con la ayuda de la estratigrafía, el análisis científico y la investigación de museos, el arqueólogo puede ahora reconstruir con notable entereza la vida diaria de pueblos antiguos.

—WILLIAM F. ALBRIGHT

Tercero, la evidencia arqueológica es fragmentaria. Consiste sólo en una fracción de todo lo que ocurrió. Por lo tanto, el descubrimiento de más evidencia puede cambiar el cuadro considerablemente. Es el caso especialmente cuando ciertas conclusiones se han basado en el silencio, o sea, la falta de evidencia específica. Varios puntos de vista críticos o negativos se han echado abajo por los descubrimientos arqueológicos. Por ejemplo, se creía por un buen tiempo que la Biblia se equivocaba al hablar de los heteos (hititas) en Génesis 23:10 y otros lugares. Pero desde el descubrimiento de la biblioteca hetea (hitita) en Turquía, en 1906, ya no es el caso (423/48, 49).

4. Unas razones básicas para el interés que rápidamente crece en la arqueología

¿Por qué ha recibido la arqueología tanta más atención en los años recientes que anteriormente? William F. Albright cita cuatro factores para este avance notable en el área de la arqueología:

1. "Un aumento rápido en el número de expediciones arqueológicas provenientes de muchos diferentes países, inclusive el Japón. Espacio en los museos, y volúmenes publicados también han venido en aumento, tal como el trabajo de campo. Hay no sólo más excavaciones sino también más artículos publicados acerca de las excavaciones.

2. "Las mejoras en los métodos arqueológicos. Estas han sido poco menos que fenomenales. Y las mejoras se aplican tanto al análisis de la sucesión de estratos (técnicamente llamado la estratigrafía) como a la clasificación y cronomedición de los objetos encontrados (análisis tipológico).

3. "El uso de innumerables técnicas, derivadas de las ciencias naturales, para fijar fechas (cronomedición), entre ellas el análisis radiocarbónico (Carbono 14).

4. "El desciframiento e interpretación de toda una ola de nuevas inscripciones y textos en muchos nuevos dialectos y lenguajes, algunos totalmente desconocidos hasta en décadas recientes. La aplicación de sanos métodos lingüísticos y filológicos a tabletas cuneiformes bien preservadas y a papiros egipcios hieráticos hace posible publicarlos con rapidez y precisión. Con tal que haya unos pocos indicios y suficientes materiales con que trabajar, escrituras escritas en un nuevo estilo de letra o aun un nuevo dialecto pueden ser descifradas rápidamente. El número de tabletas cuneiformes de tres milenios atrás que pueden ser rescatadas de debajo de los despojos y escombros dejados por poblaciones posteriores en Asia occidental y en Egipto parece ser prácticamente ilimitado. A la vez, nuevos métodos de preservar y reproducir los artefactos hallados han reducido la proporción de pérdidas entre los hallazgos.

"Con la ayuda de la estratigrafía, el análisis científico y la investigación de museos, el arqueólogo puede ahora reconstruir con notable entereza la vida diaria de pueblos antiguos" (12/3).

5. Las piedras claman: Ejemplos del apoyo arqueológico para el Antiguo Testamento

La arqueología aumenta nuestro conocimiento del trasfondo económico, cultural, social y político de pasajes bíblicos. Contribuye también a la comprensión de otras religiones que existían en áreas circunvecinas a Israel.

5.1. Sodoma y Gomorra

Algunos consideraban espuria la destrucción de Sodoma y Gomorra hasta que la evidencia arqueológica reveló que las cinco ciudades mencionadas en la Biblia eran, de hecho, centros de comercio en el área y que geográficamente estaban situadas como las Escrituras las colocan. La descripción bíblica de su fin no parece ser menos precisa. La evidencia apunta hacia una actividad sísmica e indica que varios estratos de tierra fueron afectados y arrojados al aire. El betún abunda en esa zona, y sería una descripción correcta decir que un fuego infernal (brea bituminosa) cayó sobre estas ciudades que habían rechazado a Dios. Hay evidencia que estratos de rocas sedentarios han sido fusionados por calor intenso. Evidencia de tal incendio se ha hallado en la cima de Jebel Usdum (monte Sodoma). Constituye evidencia permanente de una gran conflagración que ocurrió en el remoto pasado, posiblemente cuando explotó un depósito de petróleo debajo del mar Muerto y se incendió. Tal explicación de ninguna manera quita del evento su elemento milagroso, porque Dios controla las fuerzas naturales. El hecho de haber ocurrido en el momento oportuno para producir el mayor efecto, en el contexto de las advertencias y visitas de los ángeles, son factores que revelan su completa naturaleza milagrosa (423/50, 51).

5.2. Jericó

Durante las excavaciones de Jericó (1930-1936) Garstang encontró algo tan sobrecogedor que él y otros dos miembros de su equipo pararon y firmaron una declaración sobre lo que habían encontrado. Con referencia a estos hallazgos, Garstang dice: "Sobre el hecho principal, entonces, no hay duda: los muros cayeron hacia afuera, y en una forma tan completa que los que atacaban podían trepar por las ruinas y entrar en la ciudad. ¿Por qué tan inusual? Porque los muros de las ciudades normalmente no caen para afuera, sino para adentro. Pero en Josué 6:20 leemos: '...¡Y el muro se derrumbó! [...se vino abajo..., DHH]. Entonces el pueblo subió a la ciudad, cada uno directamente delante de él; y la tomaron'. Evidentemente a los muros se les hizo caer hacia afuera" (419/146).

Bryant Wood, escribiendo para *Biblical Archaeology Review* (Revista Arqueología bíblica) (1312/ 44-59), incluye una lista de aspectos corroborativos entre la evidencia arqueológica y la narrativa bíblica; dice así:

1. La ciudad estaba fuertemente fortificada (Jos. 2:5, 7, 15; 6:5, 20).
2. El ataque ocurrió después de la

cosecha en la primavera (Jos. 2:1; 3:15; 5:16).
3. Los habitantes no tuvieron tiempo para huir con sus víveres (Jos. 6:1).
4. El asedio fue corto (Jos. 6:15).
5. Los muros fueron destruidos, posiblemente por un sismo (Jos. 6:20).
6. La ciudad no fue saqueada (Jos. 6:17, 18).
7. La ciudad fue incendiada (Jos. 6:24).

.3. Saúl, David, Salomón

Saúl llegó a ser el primer rey de Israel, y su fortaleza en Gabaa ha sido objeto de excavaciones. Uno de los hallazgos más notables fue que las hondas constituían una de las armas principales de la época. Este detalle se relaciona no sólo con la victoria de David sobre Goliat, sino también con la referencia en Jueces 20:16 que habla de "700 hombres escogidos... todos los cuales tiraban una piedra con la honda a un cabello, y no fallaban".

Al morir Saúl, según el relato de Samuel, pusieron sus armas en el templo de Astarte (una diosa cananea de la fertilidad) en Bet-seán. Según la narrativa de Crónicas (1 Crón. 10:10), "clavaron su cabeza en el templo de Dagón", quien era el dios filisteo del maíz. Algunos pensaban que esto tenía que representar un error, ya que parecía improbable que pueblos enemigos tuvieron templos en el mismo lugar durante el mismo tiempo. Sin embargo, las excavaciones han revelado que había dos templos en este lugar, y que los dos estaban separados sólo por un pasillo. Un templo era para Dagón, el otro para Astarte. Parece que los filisteos habían adoptado la diosa cananea.

Uno de los logros clave del reinado de David fue la captura de Jerusalén. Se consideraba problemática la narrativa bíblica sobre la manera en que los israelitas entraron en la ciudad por medio de un túnel que conducía al estanque de Siloé. Se pensaba que ese estanque estaba en ese entonces fuera de los muros de la ciudad. Pero unas excavaciones hechas durante la década de 1960 revelaron que el muro de veras estaba bastante más allá del estanque.

Frecuentemente se afirma que los salmos atribuidos a David fueron escritos mucho más tarde, porque sus inscripciones sugieren que había gremios de músicos (p. ej., los hijos de Coré). Una organización como esa llevó a muchos a pensar que estos himnos debían fecharse en el tiempo de los macabeos, en el siglo II a. de J.C. Luego de las excavaciones en Ras Shamra se sabe que había gremios semejantes en Siria y Palestina en la época de David.

El período de Salomón no tiene menos corroboración. El sitio del templo de Salomón no puede ser excavado, porque está cerca del lugar santo para los musulmanes, la Cúpula de la Roca. Sin embargo, lo que se puede saber de los templos filisteos edificados durante la época de Salomón encaja bien con el diseño, el adorno y los materiales descritos en la Biblia. La única pieza de evidencia del templo mismo es un ornamento pequeño, una granada, que estaba sobre una vara, y que lleva la inscripción: "Pertenece al templo de Jehovah". Se vio por primera vez en una tienda de Jerusalén en 1979, fue veri-

ficada en 1984, y el Museo de Israel la adquirió en 1988.

En la excavación de Gezer en 1969 encontraron un estrato masivo de ceniza que cubrió la mayor parte del montículo. Examinando la ceniza, descubrieron artefactos hebreos, egipcios y palestinos. Aparentemente las tres culturas estaban presentes a la misma vez. Esto confundió a los investigadores grandemente hasta que se dieron cuenta de que la misma Biblia confirma exactamente lo que habían encontrado. "El faraón, rey de Egipto, había subido y tomado Gezer, y la había incendiado; había dado muerte a los cananeos que habitaban en la ciudad y la había dado como dote matrimonial a su hija, la mujer de Salomón" (1 Rey. 9:16) (423/51, 52).

En un artículo titulado "¿Exagera la Biblia la riqueza del rey Salomón?", publicado en 1989 en *Biblical Archaeology Review* (Revista Arqueología bíblica), Alan Millard dice: "Los que leen el texto bíblico y hacen un juicio subjetivo en cuanto a su confiabilidad frecuentemente concluyen —aparentemente con razón— que las descripciones del oro que poseía Salomón son obviamente exageraciones. La cantidad del oro que la Biblia alega que poseía Salomón es sencillamente imposible de creer, difícil siquiera de imaginar.

"No hemos comprobado que los detalles dados en la Biblia acerca del oro de Salomón sean correctos. Pero al poner el texto bíblico al lado de otros textos antiguos y los descubrimientos arqueológicos hemos podido demostrar que la narrativa bíblica cuadra con las costumbres del mundo antiguo, hasta donde las podamos conocer. Esto resulta cierto no sólo en cuanto al uso del oro sino también en relación con los registros de cantidades. Aunque esta comparación no comprueba la veracidad del relato bíblico, por lo menos demuestra su posibilidad" (839/20).

5.4. David

S. H. Horn, un arqueólogo, da un excelente ejemplo de cómo la evidencia arqueológica ayuda en el estudio de la Biblia:

> Las exploraciones arqueológicas han arrojado interesante luz sobre la captura de Jerusalén por David. Los relatos bíblicos de esa captura (2 Sam. 5:6-8 y 1 Crón. 11:6) resultan ser un tanto oscuros sin la ayuda obtenida de la evidencia arqueológica. Tomemos, por ejemplo, 2 Samuel 5:8 donde, en la versión RV-1909, dice: "Y dijo David aquel día: ¿Quién llegará hasta las canales, y herirá al Jebuseo, y a los cojos y ciegos, a los cuales el alma de David aborrece?...". Luego en 1 Crónicas 11:6 leemos: "El que primero hiriere al Jebuseo, será cabeza y jefe. Entonces Joab hijo de Sarvia subió el primero, y fue hecho jefe".
>
> Hace algunos años vi una pintura de la conquista de Jerusalén en la cual el artista representaba a un hombre trepando un canal metálico de drenaje, que estaba en la superficie del muro de la ciudad. El cuadro realmente era absurdo porque los muros de las ciudades antiguas no tenían tales canales; sólo tenían agujeros para permitir la salida del agua. A la luz de los descubrimientos arqueológicos, las versiones más recientes traducen con más claridad: La RVA traduce: "...Todo el que ataque a los jebuseos, use el conducto para alcanzar a... los que aborrece el alma de David...". Y NVI da todavía más claridad cuando, en vez de "conducto", traduce "el acueducto...". ¿Cómo era este "acueducto"?

Jerusalén en ese tiempo era una pequeña ciudad situada sobre un solo puntal de las colinas que la gran ciudad eventualmente ocuparía. Su ubicación le daba cierta protección natural, ya que por tres costados estaba cercada por valles profundos. Es por esto que los jebuseos se jactaban de que aun los ciegos y los cojos podrían defender su ciudad contra un poderoso ejército que atacara. Pero la ciudad se abastecía de agua en una forma pobre, pues la población dependía casi totalmente de un manantial que estaba fuera de la ciudad en las faldas orientales de la colina.

Para que pudieran conseguir el agua sin tener que bajar a donde estaba el manantial, los jebuseos habían construido un sistema complejo de túneles, atravesando la roca. Primero, habían construido un túnel horizontal, comenzando desde el manantial y procediendo hacia el centro de la ciudad. Escarbando unos 30 m., encontraron una cueva natural. De la cueva, excavaron un pozo vertical de casi 14 m., de allí un túnel inclinado de casi 42 m. y una escalera que terminó al nivel de la ciudad, todo como 34 m. más alto que el nivel del agua en el manantial. Luego taparon el manantial desde afuera, de tal manera que quedaba escondido de cualquier enemigo. Para conseguir agua, las mujeres jebuseas bajaban por el túnel superior y luego bajaban sus odres por el pozo para sacar agua de esa cueva, a donde el precioso líquido había llegado por flujo natural a través del túnel horizontal que conectaba la cueva con el manantial.

Una pregunta quedaba sin respuesta. Las excavaciones de R. A. S. Macalister y J. G. Duncan, hace unos 40 años, habían descubierto un muro y una torre que se consideraban ser de origen de tiempos de los jebuseos y de David. Este pedazo de muro seguía el borde de la colina de Ofel, al oeste de la entrada al túnel. La entrada quedaba fuera del muro que protegía la ciudad, así expuesta a los ataques y las intervenciones de los enemigos. ¿Por qué no habían construido el túnel para que terminara dentro de la ciudad? Este rompecabezas se ha solucionado ahora con las recientes excavaciones de Kathleen Kenyon en Ofel. Ella encontró que Macalister y Duncan se habían equivocado con las fechas que asignaron al muro y la torre que ellos descubrieron; estas cosas (el muro y la torre) realmente pertenecían al período helénico. Ella descubrió lo que era realmente el muro jebuseo: estaba un poco más abajo en la falda de la colina, al este de la entrada al túnel, lo que entonces sitúa la entrada seguramente dentro del área de la ciudad vieja.

David, nativo de Belén, situada a unos 5,5 km al sur de Jerusalén,... hizo la promesa que el primer hombre que penetrara la ciudad, usando el acueducto sería nombrado como comandante de su ejército. Joab, ya general del ejército, no quería perder esa posición; por lo tanto él mismo dirigió el ataque. Los israelitas aparentemente pasaron por el túnel, subieron por el pozo y estuvieron dentro de la ciudad antes de que los ciudadanos asediados se dieran cuenta de que un plan tan atrevido existiera (584/15, 16).

Avaraham Biram (128/26) escribe de un descubrimiento nuevo en 1994:

Una inscripción notable, que data del siglo IX a. de J.C., hace referencia a ambas cosas (la casa de David y el rey de Israel). Es la primera vez que el nombre de David se ha hallado en alguna inscripción fuera de la Biblia. La inscripción se refiere no sólo a un hombre [David] sino también a la casa de David, o sea, la dinastía del gran rey de Israel. Aun más notable es el hecho de que esta inscripción puede ser la más antigua referencia extrabíblica a Israel hecha en letras semíticas. Si esta inscripción prueba algo, es que tanto Israel como Judá, contrario a las alegaciones de algunos eruditos que tienden a minimizar cosas, eran reinos importantes en este período.

5.5. Sumario y conclusiones

Henry M. Morris observa: "Por supuesto todavía existen problemas para lograr una completa armonización del material

arqueológico con la Biblia, pero ninguno es tan serio como para admitir la esperanza de una solución inminente por medio de investigación adicional. Tiene que considerarse como muy significativo que, a la vista de mucha evidencia corroborativa en relación con la historia bíblica de estos períodos, no existe hoy ni un hallazgo incuestionable de la arqueología que pruebe que la Biblia tenga error en ningún punto" (866/95).

> Es la primera vez que el nombre de David se ha hallado en alguna inscripción fuera de la Biblia. La inscripción se refiere no sólo a un hombre [David] sino también a la casa de David, o sea, la dinastía del gran rey de Israel. Aun más notable es el hecho de que esta inscripción puede ser la más antigua referencia extrabíblica a Israel hecha en letras semíticas.
>
> —AVARAHAM BIRAM

Para cada período del Antiguo Testamento y su historia, encontramos que hay buena evidencia de la arqueología de que las Escrituras hablan la verdad. En bastantes casos, las Escrituras reflejan conocimiento de primera mano de los tiempos y las costumbres que se describen. Aunque muchos han dudado de la confiabilidad de la Biblia, el tiempo y la investigación continua han demostrado que la Palabra de Dios está mejor informada que sus críticos.

En realidad, mientras miles de hallazgos del mundo antiguo apoyan en línea general y a veces en detalle específico el cuadro que la Biblia pinta, no hay ni un hallazgo incontrovertible que contradiga la Biblia (423/52).

Henry Morris agrega:

La gran antigüedad de las historias de la Biblia en comparación con otros escritos, combinada con las presuposiciones evolucionistas prominentes en el siglo XIX, provocaron a muchos eruditos a insistir en que las historias de la Biblia tenían que ser, en gran parte, legendarias. Mientras no teníamos nada, excepto copias de los manuscritos antiguos, para evaluar estas historias antiguas, las ideas de estos críticos persuadían a muchos. Ahora, sin embargo, no es posible rechazar la historicidad substancial de la Biblia, por lo menos retrocediendo hasta el tiempo de Abraham, por causa de los notables descubrimientos de la arqueología (867/300).

6. La confirmación documental de relatos en el Antiguo Testamento

6.1. La confiabilidad de la historia narrada en el Antiguo Testamento

No solamente tenemos copias precisas del Antiguo Testamento, sino que el contenido de los manuscritos es confiable históricamente.

William F. Albright, conocido por su fama como uno de los grandes arqueólogos, declara: "No puede haber duda que la arqueología ha confirmado la historicidad sustancial de la tradición presentada en el Antiguo Testamento" (16/176).

El profesor H. H. Rowley (citado por Donald F. Wiseman en *Revelation and the Bible* [Revelación y la Biblia]) asevera que "el hecho de que los eruditos de hoy tengan un respeto mucho más grande del que antes era común para las historias patriarcales no es porque comienzan con presuposiciones más conservadoras que las de sus antecesores; es porque la evidencia lo demanda" (1305/305).

Merrill Unger resume el asunto así: "La arqueología relacionada con el Anti-

guo Testamento ha redescubierto naciones enteras, ha resucitado pueblos importantes, y en una manera muy asombrosa ha rellenado las lagunas históricas, agregando inmensurablemente a nuestro conocimiento de los trasfondos bíblicos" (1229/15).

Sir Frederic Kenyon dice: "Es, entonces, legítimo decir que en relación con esa parte del Antiguo Testamento contra la cual la crítica desintegrante de la última mitad del siglo XIX dirigió sus ataques, ahora la evidencia de la arqueología ha servido para restablecer su autoridad y también para aumentar su valor, ya que ahora se entiende mejor, dado el conocimiento mayor de su situación y trasfondo. La arqueología no ha dado su última palabra; pero los resultados hasta ahora obtenidos confirman lo que la fe sugiere, es decir, que la Biblia sólo gana del aumento de nuestros conocimientos" (656/279).

La arqueología ha producido una abundancia de evidencia que apoya la exactitud de nuestro Texto Masorético. Bernard Ramm escribe acerca del Sello de Jeremías:

> La arqueología nos ha dado evidencia en cuanto a la precisión sustancial de nuestro Texto Masorético. El Sello de Jeremías, un sello usado para estampar los sellos hechos de betún y colocados en las botellas de vino, cuya fecha ha sido calculada como del siglo I o del II d. de J.C., lleva el texto de Jeremías 48:11. Y en general el texto se conforma con el Texto Masorético. Este sello "da testimonio acerca de la precisión con la cual se transmitía el texto entre el tiempo en que se confeccionó el sello y el tiempo en que los manuscritos fueron escritos originalmente". Además el Papiro Roberts, que data del siglo II a. de J.C., y el Papiro Nash, fechado por Albright como proveniente antes del año 100 a. de J.C., confirman nuestro Texto Masorético (1000/8-10).

> Nuevos descubrimientos siguen confirmando la precisión histórica o la antigüedad literaria, detalle tras detalle en él [el Pentateuco]... De modo que es pura crítica exagerada negar que el carácter de la tradición del Pentateuco no sea sustancialmente mosaico.
>
> —WILLIAM F. ALBRIGHT

William Albright afirma que "podemos tomar como cosa segura que el texto consonántico de la Biblia hebrea, aunque no infalible, ha sido preservado con una precisión tal vez sin paralelo en otra literatura del Medio Oriente... De veras, la inundación de luz que ahora se arroja sobre la poesía bíblica hebrea de todos los períodos por causa de la literatura ugarítica garantiza su antigüedad relativa como también la precisión asombrosa de su transmisión" (29/25).

El arqueólogo Albright escribe en relación con la confiabilidad de las Escrituras a la luz de la arqueología: "El contenido de nuestro Pentateuco es, en general, mucho más antiguo que la fecha de su edición final; nuevos descubrimientos siguen confirmando la precisión histórica o la antigüedad literaria, detalle tras detalle en él [el Pentateuco]... De modo que es pura crítica exagerada negar que el carácter de la tradición del Pentateuco no sea sustancialmente mosaico (305/224).

Albright comenta sobre lo que los críticos solían decir:

> Hasta hace poco estaba de moda entre los historiadores bíblicos considerar las sagas pa-

triarcales del Génesis como si fueran creaciones artificiosas de los escribas israelitas de la monarquía dividida o cuentos imaginativos contados alrededor de las fogatas israelitas durante los siglos después de la ocupación de la tierra. Nombres de eruditos realmente eminentes pueden ser citados, los cuales opinaban que todos los eventos narrados entre los capítulos 11—50 de Génesis reflejaban invenciones o la retroflexión de eventos y condiciones bajo la monarquía hacia el pasado remoto y que los escritores de los días posteriores realmente sabían casi nada (18/1, 2).

> Ahora, sin embargo, no es posible rechazar la historicidad substancial de la Biblia, por lo menos retrocediendo hasta el tiempo de Abraham, por causa de los notables descubrimientos de la arqueología.
>
> —HENRY MORRIS

Ahora, dice Albright, todo ha cambiado: "Los descubrimientos arqueológicos hechos desde 1925 han cambiado todo esto. Aparte de unos pocos intransigentes entre algunos eruditos viejos, casi no hay ningún historiador bíblico que no haya sido impresionado con el cúmulo rápido de datos que apoyan la historicidad de la tradición patriarcal. Según las tradiciones del Génesis, los ancestros de Israel estaban relacionados cercanamente con los pueblos seminómadas de Transjordania, Siria, el área del río Éufrates y de la Arabia del norte durante los últimos siglos del segundo milenio antes de Cristo y durante los primeros siglos del siguiente milenio (18/1, 2).

Millar Burrows continúa:

Para ver la situación claramente, tenemos que distinguir entre dos clases de confirmación: la general y la específica. La confirmación general es un asunto de compatibilidad sin corroboración específica de detalles particulares. Mucho de lo que ya ha sido presentado como explicación e ilustración puede ser clasificado como confirmación general. El cuadro encaja en su marco; la melodía y su acompañamiento son armoniosos. La fuerza de esta clase de evidencia es acumulativa. Entre más encontramos que detalles del cuadro del pasado presentado en la Biblia, aunque no sean directamente mencionados, pero que, sin embargo, sean compatibles con todo lo que sabemos por la arqueología, más fuerte es nuestra impresión de su autenticidad general. Si se tratara de meras leyendas o ficciones, las historias se traicionarían a sí mismas por sus anacronismos e incongruencias (197/278).

El profesor Raymond A. Bowman, de la Universidad de Chicago, observa que la arqueología ayuda a proveer un equilibrio entre la Biblia y las hipótesis críticas; dice: "La confirmación de la narrativa bíblica en muchos puntos ha conducido a un nuevo respeto por la tradición bíblica y a una concepción más conservadora de la historia presentada en la Biblia" (148/30).

Albright, en *Archaeology Confronts Biblical Criticism* (La arqueología confronta a la crítica bíblica) dice que "los datos de la arqueología y de las inscripciones han establecido la historicidad de innumerables pasajes y declaraciones del Antiguo Testamento" (11/181).

La arqueología no comprueba que la Biblia sea la Palabra de Dios. Todo lo que puede hacer es confirmar la historicidad básica o la autenticidad de alguna narrativa. Puede mostrar que cierto incidente encaja con lo que sabemos de algún período al cual alega pertenecer. "Proba-

blemente", escribe G. E. Wright, "nunca podremos probar que Abram realmente existió... pero lo que sí podemos comprobar es que su vida y sus tiempos, reflejados en las historias bíblicas acerca de él, encajan perfectamente dentro de lo que sabemos de la primera parte del segundo milenio (a. de J.C.) y que no encajan tan bien con lo que sabemos de cualquier período posterior" (1320/40).

Millar Burrows, de la Universidad Yale, reconoció el valor de la arqueología en la confirmación de la autenticidad de las Escrituras con estas palabras:

> La Biblia deriva apoyo de la evidencia arqueológica vez tras vez. En general, no hay duda de que los resultados de las excavaciones hayan aumentado el respeto de los eruditos para la Biblia como una colección de documentos históricos. Esta confirmación tiene su dimensión general y su dimensión específica. El hecho de que el registro tan frecuentemente pueda ser explicado o ilustrado por la arqueología muestra que encaja en el marco histórico como solamente un producto genuino de la vida antigua podría hacer. Pero aparte de este apoyo general, encontramos el registro verificado repetidamente en puntos específicos. Nombres de lugares y de personas se encuentran donde y cuando deben aparecer (196/6).

Joseph Free comenta que en cierta ocasión él "hojeó el libro de Génesis y notó mentalmente que cada uno de los 50 capítulos es iluminado o confirmado por algún descubrimiento arqueológico, y que lo mismo pasaría en el caso de los demás capítulos de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamentos" (394/340).

6.2. La creación

Típicamente los primeros capítulos del Génesis (1–11) son considerados como explicaciones mitológicas derivadas de versiones anteriores de la historia, que se han encontrado en el Medio Oriente de la antigüedad. Pero esta perspectiva escoge solamente notar las similitudes entre Génesis y las historias de la creación encontradas en otras culturas antiguas. Si podemos proponer la derivación de la raza humana de una familia, aparte de la revelación general, entonces podemos esperar que quedarían ciertos vestigios de tal registro verdadero. En realidad son las diferencias en estas historias de la creación las que son importantes. Las narrativas de Babilonia y Sumer describen la creación como el producto de un conflicto entre dioses finitos. Cuando un dios es derrotado y partido en dos, el río Éufrates fluye de un ojo y el río Tigris del otro. La humanidad surge de una mezcla de la sangre de un dios con el barro. Tales cuentos muestran las clases de distorsiones y de adornos que podemos esperar cuando un relato histórico se ha mitificado.

> La Biblia deriva apoyo de la evidencia arqueológica vez tras vez. En general, no hay duda de que los resultados de las excavaciones hayan aumentado el respeto de los eruditos para la Biblia como una colección de documentos históricos.
>
> —MILLAR BURROWS

Hay menos posibilidad de que la progresión literaria vaya del relato mitológico babilónico hacia la elegancia sin adorno que encontramos en Génesis 1. La suposición común de que el relato hebreo sea simplemente una versión expurgada y sim-

plificada de la leyenda babilonia es falsa. En el Medio Oriente antiguo, la regla es que los relatos y tradiciones sencillos dan base para (por medio de acrecentamientos y adornos) leyendas elaboradas, pero no al contrario. De modo que la evidencia apoya la postura que el Génesis no nos da leyenda convertida en historia. Parece, al contrario, que los relatos extrabíblicos eran historia convertida en mitos (423/48, 49).

6.2.1. Tell Mardikh: El descubrimiento de Ebla

Uno de los hallazgos arqueológicos más grandes del siglo XX ha sido el de Ebla. En 1964 el profesor Paolo Matthiae, arqueólogo de la Universidad de Roma, comenzó la excavación de lo que en ese entonces era una ciudad desconocida. Gracias a la determinación y la visión de Matthiae, se terminó de revelar, para los años 1974 y 1975, un gran palacio real que eventualmente produjo más de 15.000 tabletas y fragmentos. Giovanni Pettinato, un epigramatista, trabajó en relaciones muy cercanas con Matthiae para ayudar a determinar algo del valor y significado paleográfico que el descubrimiento representaba. Hasta ahora, sólo una parte de las tabletas ha sido traducida. Pero ahora se sabe que en este sito existía la prestigiosa ciudad de Ebla, que funcionó como la capital de un gran imperio. Ebla está ubicada cerca de la ciudad contemporánea de Alepo, en el norte de Siria.

El apogeo de Ebla fue principalmente durante el tercer milenio antes de Cristo (el tiempo de los patriarcas bíblicos). Aunque los textos de Ebla traducidos hasta ahora no mencionan específicamente personas o eventos bíblicos (aunque hay cierto debate sobre este asunto), sí proveen materiales en abundancia sobre lugares y asuntos generales que ayudan a evaluar las narrativas bíblicas. La importancia de Ebla para la historia de Siria es muy impresionante. Y el significado de Ebla para estudios de la Biblia es poco menos que fenomenal. Hasta ahora disponemos de sólo una fracción, y ha tomado bastante tiempo para que surja y se interprete la evidencia. Pero a continuación presentamos una lista de algunos datos que apoyan las narrativas bíblicas:

Aldeas y ciudades mencionadas en la Biblia

En referencia a la identificación de aldeas y ciudades mencionadas en la Biblia cuyos nombres se encuentran en los archivos de Ebla, Kitchen observa:

> No son pocos los nombres de aldeas y ciudades bíblicas que también aparecen mencionados en las tabletas de Ebla. En la mayoría de los casos, las tabletas ofrecen la mención por escrito más antigua conocida de estos lugares.
>
> Potencialmente más útiles todavía son las menciones en las tabletas de Ebla de lugares palestinos como Hazor, Megido, Jerusalén, Laquis, Dor, Gaza, Astarot (Qarnaim) y otros. Varios de estos lugares se conocen ahora por la arqueología como aldeas y ciudades habitadas en el tercer milenio a. de J.C. (Inicios de la Edad del bronce intermedio y superior). Y las tabletas de Ebla ahora confirman la importancia de estos lugares, algunos como ciudades estados locales o regionales. También, ahora Canaán misma aparece como una entidad geográfica del tercer milenio a. de J.C., que está antes que cualquier otra mención extrabíblica hasta ahora conocida.

Va a ser interesante detectar las fronteras, o la extensión de territorios, que los textos de Ebla le asignan a Canaán (669/53, 54).

Nombres bíblicos

"Los resultados más importantes de la mención de estos nombres de personaje bíblicos y otros nombres semejantes en las tabletas de Ebla son: (1) Evidencia una vez más que estos eran nombres usados por seres humanos reales, nunca como nombres de dioses ni exclusivamente [si es que ocurre alguna vez] por tribus, ni por personajes de cuentos de hadas. (2) Confirmación de la tremenda antigüedad de nombres de este tipo y específicamente de estos nombres" (669/53).

El doctor Giovanni Pettinato aporta variantes de Ebla de nombres hebreos tales como Israel, Ismael y Micaía (970/50).

Tributo en el Medio Oriente Antiguo

Algunos consideran lo que la Biblia dice del tributo (los impuestos) recibido por Salomón, en el apogeo de su imperio, como exageraciones fantásticas. Otros encuentran en Ebla evidencia que les hace dar otra interpretación a los relatos:

Ebla imperial, en el apogeo de su poder, tiene que haber tenido ingresos enormes. Sólo de un rey de Mari, que derrotaron, exigieron un tributo de unos 5.000 kg de plata y 400 kg de oro. ¡Y todo esto en una sola ocasión! Tal tributo —el equivalente de varias toneladas de plata y una notable fracción de tonelada de oro— ¡no era nada despreciable! Pero notemos que era simplemente "una deleitable extra" para las cuentas de la tesorería de Ebla. En tal contexto económico, los 666 talentos de oro [aprox. 22 toneladas, según RVA] como el ingreso de Salomón de todo su "imperio", unos 15 siglos más tarde (ver 1 Rey. 10:14 y 2 Crón. 9:13) pierden su aire de exageración y comienzan a sonar como bastante prosaico dentro del contexto de la considerable (aunque pasajera) riqueza de los reinos principales del mundo antiguo conocido en la Biblia.

Las comparaciones que acabamos de dar no comprueban que Salomón efectivamente recibió 666 talentos de oro, o que su reinado estaba organizado exactamente como describe el libro de los Reyes. Pero sí indican claramente: (1) que los datos del Antiguo Testamento deben ser estudiados en el contexto de su mundo y no aisladamente, y (2) que el nivel de actividad representado en los escritos del Antiguo Testamento ni es imposible y ni siquiera improbable, cuando es medido por las normas externas relevantes (669/51, 52).

Prácticas religiosas

Los textos de Ebla revelan que muchas de las prácticas religiosas del Antiguo Testamento no son "de épocas poco antiguas" como algunos eruditos han alegado.

En asuntos como los relacionados con los sacerdotes, prácticas cúlticas y ofrendas, entre otros, los registros de Ebla hasta ahora refuerzan lo que ya sabíamos acerca de Egipto, Mesopotamia y Anatolia en el tercero, segundo y primer milenio a. de J.C. y de los registros de Qatna y Ugarit para el segundo milenio a. de J.C. Específicamente: cuáles cultos en templos religiosos, con sus sacrificios, rituales, etc., figuraban como una característica constante de la vida religiosa en todos los períodos de la "prehistoria" hasta los tiempos grecorromanos. Estas prácticas no responden a las teorías del siglo XIX (que realmente carecían de base) de que tales cosas representaban una "sofisticación tardía" realmente imposible para los hebreos hasta después del exilio babilónico. (Parece que las teorías prohibían estas cosas sólo a los hebreos, entre todos los pueblos del Medio Oriente). Pero simplemente no hay base racional para la idea curiosa de que los sencillos ritos del tabernáculo de Moisés (ver Levítico) o del templo de Salomón —que am-

bos datan de más de mil años después de los ritos practicados por media docena de templos en Ebla— tienen que ser las invenciones idealizadas de escritores de fechas tan posteriores como el siglo V a. de J.C. (669/54).

Giovanni Pettinato comenta sobre la fuente de los datos específicos mencionados por Kitchen:

Pasando al tema del culto divino, notamos la existencia de templos para Dagán, Astarte, Quemós y Rasapo, todos ellos atestiguados en los textos de Ebla. Entre las ofrendas que se acostumbran están mencionadas: pan, bebidas o aun animales. Dos tabletas en particular (TM, 75, G, 1974 y TM, 75, G, 2238) se destacan porque registran las ofrendas de varios animales a diferentes dioses, todos sacrificios hechos por miembros de la familia del rey durante un solo mes. Por ejemplo: "11 ovejas para el dios Adad, de la familia ene, como ofrenda"; "12 ovejas para el dios Dagán, de la ene, como ofrenda"; "10 ovejas para el dios Rasapo de la ciudad Edani, de la ene, como ofrenda".

Entre los aspectos más interesantes del culto divino en Ebla está el de la presencia de varias categorías de sacerdotes y sacerdotisas, incluyendo dos clases de profetas, los *mahhu* y los *nabiutum*. Este segundo grupo encuentra su contraparte en el Antiguo Testamento. Para explicar los fenómenos bíblicos, los eruditos hasta ahora han mirado a Mari para antecedentes pertinentes, pero en el futuro Ebla también reclamará su atención (970/49).

Palabras hebreas

K. A. Kitchen habla de la postura crítica acerca de las Escrituras que muchos eruditos liberales sostenían: "Hace 70 a 100 años, no era posible tener una perspectiva que representara tanta profundidad; entonces para satisfacer lo que eran puramente reconstrucciones teóricas acerca del Antiguo Testamento y su historia, eruditos bíblicos del Antiguo Testamento, especialmente los de Alemania, catalogaron como 'tardías' muchas palabras en hebreo, en efecto fechándolas en el 600 a. de J.C., o posterior a esa fecha. De esta manera, lo que realmente eran prejuicios filosóficos recibieron la apariencia de 'reconstrucción científica' que en algunos casos han perdurado hasta el día de hoy" (669/50).

Aquí las lecciones son —o deben ser— totalmente claras. Colocadas en el contexto de dos mil años de historia y desarrollo de los dialectos semíticos, las normas usadas para fechar el vocabulario y las usanzas del hebreo bíblico tendrán que ser completamente reexaminadas.

—KENNETH KITCHEN

Como respuesta, continúa:

Sin embargo, el inmenso crecimiento de nuestros conocimientos acerca de la historia temprana de palabras encontradas en el Antiguo Testamento en hebreo ahora tiende a alterar todo esto. Si una palabra dada es usada en Ebla en el 2300 a. de J.C., y en ugarítico en el 1300 a. de J.C., entonces no puede, de ninguna manera, ser clasificada como "una palabra tardía" (¡del año 600 a. de J.C.!), ni tampoco "un arameísmo" en tiempos en que el arameo normal todavía no había llegado a su desarrollo. En vez de esto, la palabra merece ser clasificada como una palabra antigua, una parte de la herencia ancestral del hebreo bíblico. Mirado todavía más positivamente, el aumentado número de contextos que identificamos para esas palabras de uso infrecuente termina dándonos confirmación valiosa de sus significados o la base para corregir nuestra comprensión de ellas (669/50).

Con referencia a ciertas palabras específicas, Kitchen declara:

Devolviéndonos al panorama de oficiales municipales en Ebla, encontramos que el término usado para veintenas de "líderes" era *nase*, la misma palabra que *nasi*, un término en el hebreo bíblico usado para los líderes de las tribus de Israel (ver, p. ej., Números 1:16, 44). Es aplicado también a otros que son netamente gobernantes humanos como Salomón (1 Rey. 11:34). La crítica bíblica vieja declaró que la palabra era "tardía", un indicador, por ejemplo, del hipotético "código sacerdotal".

La palabra *hetem* (oro) es en hebreo un sinónimo poco común y poético para *zahab*; comúnmente era descartada como "tardía". Desafortunadamente esta práctica mal fecha la palabra. La evidencia muestra que la palabra se tomó prestada del idioma cananeo al idioma egipcio en el siglo XII a. de J.C. Y de Ebla descubrimos que aparece como *kutim*, en el paleocananeo que se usaba allí por el año 2300 a. de J.C., mil años todavía más temprano (669/50).

Kitchen continúa:

La palabra hebrea *tehom* (profundidades) no debe clasificarse como prestada al hebreo del idioma babilonio, ya que su presencia es atestiguada en el ugarítico como *thmt* (hay evidencia que la ubica desde el siglo XIII a. de J.C.) y también en Ebla (mil años antes) como *ti'amatum*. Evidentemente el término es semítico común.

Como ejemplo de una palabra poco común que ha encontrado confirmación sobre su existencia y su significado, podemos citar el vocablo hebreo *ereshet* (deseo). Aparece sólo una vez en la Biblia (Sal. 21:2; en hebreo es 21:3). Aparte de haber sido hallado en el idioma ugarítico (en el siglo XIII a. de J.C.), esta palabra ahora, en ciertas tabletas de vocabulario, aparece un milenio antes en Ebla como *irisatum* (que sería eblaíta o acadio viejo).

Como ejemplo final, un verbo hebreo, supuestamente "tardío", es el que se pronuncia *hadash/hiddesh* (ser nuevo o renovar). Ahora encontramos que tiene sus antecedentes en el idioma ugarítico como hadath y aun antes en el idioma de Ebla como *(h)edash(u)*. Y como estos casos, hay muchos más (669/50, 51).

Kitchen concluye:

Aquí las lecciones son —o deben ser— totalmente claras. Colocadas en el contexto de dos mil años de historia y desarrollo de los dialectos semíticos, las normas usadas para fechar el vocabulario y las usanzas del hebreo bíblico tendrán que ser completamente reexaminadas. Aparentemente la verdad es que el semítico occidental, en el tercero y segundo milenios a. de J.C. tenían en común un rico vocabulario, el cual llegó a ser la herencia de dialectos posteriores como el cananeo, el hebreo, el fenicio, el arameo, aunque en medidas variantes. Palabras que en uno de estos idiomas permanecían en uso prosaico y diario en otro se quedaron solamente en expresiones poéticas o como expresiones "tradicionales" en otro idioma de este grupo. Así que no pocas palabras que supuestamente eran "poco antiguas" o "arameísmos" en hebreo (especialmente en poesías) no son más que palabras semíticas antiguas que han encontrado menos uso en hebreo aunque han mantenido más vida en el arameo (669/51).

6.3. El diluvio durante el tiempo de Noé

Como con los relatos de la creación, la narrativa del diluvio es más realista y menos mitológica en Génesis que en las otras versiones antiguas, cosa que indica su autenticidad. Las similitudes superficiales apuntan hacia un núcleo histórico sobre eventos que dieron base para todos los relatos; no hemos de culpar a Moisés de plagio. Los nombres cambian: Noé es llamado Ziusudra por los sumerios, y Utnapishtim por los babilonios. El relato básico no cambia: Un hombre es comisionado a edificar un barco de dimensiones específicas, porque Dios (o los dioses) va a enviar un diluvio al mundo. El hombre lo hace, sobreviviendo así la

tormenta, y ofrece sacrificio al salir del barco. La deidad (o las deidades) responde con cambio de parecer sobre la destrucción de la vida y hace un pacto con el hombre. Esta esencia de eventos señala una base histórica.

Narrativas similares de diluvios se han encontrado en diferentes partes del mundo. Existían relatos entre los griegos, los hindúes, los chinos, los mayas, los algonquianos y los hawaianos. Una lista de reyes sumeros trata el diluvio como un punto básico de referencia histórica. Después de nombrar a ocho reyes que vivieron vidas extraordinariamente largas (miles de años), una declaración interrumpe la lista; dice: "[Entonces] el diluvio cubrió [la tierra] y cuando la monarquía fue bajada [otra vez] del cielo, surgió [primero] en Quis".

Hay buenas razones para creer que el Génesis da la historia original. Las otras versiones contienen elementos elaborados que indican corrupción. Solamente en Génesis es dado el año del diluvio, como también fechas para entender la cronología de la vida de Noé. En realidad, Génesis se lee como si fuera un diario o un registro náutico de los eventos. El barco cúbico en el relato babilonio no podría haber salvado a nadie. Las aguas turbulentas lo habrían girado en toda dirección. Pero el arca bíblica es rectangular —larga, ancha y no muy alta— de modo que podría haber aguantado bien las aguas agitadas. La duración de la lluvia, según los relatos paganos (siete días) no es suficiente para haber ocasionado la devastación que describe. Las aguas tendrían que crecer y elevarse arriba de la mayoría de las montañas, hasta alcanzar una altura de más de 5.000 metros; y es más razonable pensar que lluvias de más duración harían esto. La idea (de la narrativa babilonia) de que todas las aguas del diluvio bajaron en un solo día es igualmente absurda.

Otra diferencia muy notable entre Génesis y las otras versiones es que en estos relatos (los paganos) el héroe recibe inmortalidad y es exaltado. La Biblia pasa a narrar acerca del pecado de Noé. Sólo una versión que buscara decir la verdad incluiría esta admisión realista.

6.4. La torre de Babel

Hay ahora evidencia considerable de que en un tiempo en el mundo se usaba un solo idioma. La literatura sumeria alude a este hecho varias veces. Los lingüistas encuentran que esta teoría es también útil en la clasificación de lenguas. Pero, ¿qué de la torre de Babel (Gén. 11)? La arqueología ha revelado que Ur-Nammu, rey de Ur, aproximadamente del 2044 al 2007 a. de J.C., supuestamente recibió órdenes de edificar un gran "ziggurat" (templo en forma de torre) como un acto de adoración a Nannat, la diosa de la luna. Una estela (monumento) de aproximadamente 1,5 m de ancho en su base y de unos 3 m de alto revela las actividades de Ur-Nammu. Un panel lo representa como si estuviera saliendo con una canasta de mezcla para comenzar a construir la gran torre. Así se muestra su lealtad a los dioses, tomando su lugar como un sencillo obrero. Otra tableta de barro/arcilla dice que la construcción de la torre ofendió a los dioses, de modo que derribaron lo que

los hombres habían hecho, dispersando a los constructores y haciendo que su habla fuera extraña. Todo esto es notablemente similar al registro como aparece en la Biblia.

Según las Escrituras, "toda la tierra tenía un solo idioma y las mismas palabras" (Gén. 11:1) antes de la torre de Babel. Después de la construcción de la torre y de su destrucción, Dios confundió "el lenguaje de toda la tierra" (Gén. 11:9). Muchos filólogos modernos dan su apoyo a la posibilidad de tal origen para los idiomas del mundo. Alfredo Trombetti dice que él puede seguir la pista como para comprobar un origen común para todos los idiomas. Max Mueller también apoya la idea de un origen común. Y Otto Jespersen va hasta el punto de decir que el lenguaje fue dado directamente por Dios a los primeros seres humanos (396/47).

6.5. Los patriarcas

Aunque las narrativas de las vidas de Abraham, Isaac y Jacob no presentan las mismas clases de dificultades como los capítulos anteriores del Génesis, por un buen tiempo fueron consideradas como leyendas, porque no parecían encajar con la evidencia hasta entonces conocida de la época. Mientras más se ha conocido de este período, estas historias han recibido una verificación creciente. Códigos legales del tiempo de Abraham muestran por qué el patriarca habría sido reticente a echar de su campamento a Agar; parece que legalmente estaba obligado a sostenerla. Sólo cuando vino una ley superior de Dios Abraham estuvo dispuesto a dejarla.

Las cartas de Mari contienen nombres tales como Abamram (Abraham), Jacob-el y los benjamitas. Aunque estos nombres no se refieren a gente de la Biblia, muestran que los nombres estaban en uso. Estas cartas también dan apoyo al registro de una guerra, mencionada en Génesis 14, donde cinco reyes pelearon contra cuatro reyes. Los nombres de estos reyes parecen coincidir con ciertas "naciones" prominentes en ese tiempo. Por ejemplo, Génesis 14:1 menciona un rey amorreo de nombre Arioc; los documentos de Mari dan el nombre del rey como Ariwwuk. Toda esta evidencia conduce a la conclusión de que las fuentes materiales del Génesis eran registros de primera mano, tal vez alguien que vivió durante el tiempo de Abraham (423/50).

En otro estudio realizado por Kitchen (671/48-95) se dan ejemplos de factores arqueológicos que fechan los patriarcas durante le Edad del bronce intermedio.

> Los datos bíblicos coinciden con los hechos objetivos acerca del mundo antiguo en una manera muy maravillosa, estableciendo así la confiabilidad general de los períodos bíblicos (p. 48).
>
> Un ejemplo importante tiene que ver con el precio de esclavos en siclos de plata. De las fuentes arqueológicas acerca del Antiguo Medio Oriente, sabemos el precio de esclavos, en cierto detalle, a través de un período de casi 2.000 años (desde aprox. el 2400 a. de J.C. hasta como el 400 a. de J.C.)... Estos datos proveen un cuerpo de evidencia sólida que podemos usar para comparar con las cifras que se encuentran en la Biblia. Allí el precio de los esclavos es mencionado varias veces en varias ocasiones (Gén. 37:28; Éxo. 20 ss.; Éxo. 21:32; 2 Rey. 15:20)... En cada caso la narrativa bíblica encaja con el período general que representa (p. 52).

Ahora, entonces, hay evidencia, que tranquilamente crece, de que los lineamientos que hemos heredado —desde los patriarcas a través del éxodo hasta la entrada de los israelitas a Canaán, la monarquía unida y luego los reinos divididos de Israel y Judá, y el exilio y el retorno— son esencialmente correctos (p. 94).

6.5.1. La genealogía de Abraham

Encontramos que la genealogía de Abraham (Gén. 11:10-29) es definitivamente histórica. Sin embargo, surge la pregunta si algunos de estos nombres representan individuos o ciudades, aunque es cierto que las ciudades antiguas frecuentemente tomaron como nombre el de sus fundadores. Lo que es cierto, en cuanto a Abraham se refiere, es que él era un individuo y que realmente existió. Como oímos de Burrows: "Todo aquí indica que tenemos [en Abraham] un personaje histórico. Como notamos antes, él no es mencionado en ninguna fuente arqueológica que conocemos, pero su nombre aparece en Babilonia como un nombre personal, durante el mismo período a que él pertenece" (197/258, 259).

Algunos críticos habían intentado trasladar las fechas de Abraham a los siglos XV o XIV a. de J.C., un tiempo realmente demasiado tarde para él. Sin embargo, Albright señala que a base de los datos antes mencionados aquí y otra evidencia, tenemos ahora "mucha evidencia de nombres de personas y de lugares, casi toda ella argumentando en contra de las tendencias de abreviar o menospreciar los datos tradicionales" (419/9).

6.5.2. La genealogía de Esaú

En la genealogía de Esaú, hay una mención de los horeos (Gén. 36:20). Durante un período existía la idea de que esta gente representaba un grupo de cavernícolas, teoría basada en la similitud de las palabras hebreas para horeos y cuevas. Sin embargo, ahora han surgido datos para demostrar que los horeos formaban un grupo prominente de guerreros que vivió en el Medio Oriente durante los tiempos patriarcales.

6.5.3. Isaac: el episodio de una bendición oral (Génesis 27)

Parecería, indica Joseph Free, una cosa muy anormal que Isaac no se retractara de su bendición oral, una vez descubierto el engaño de Jacob. Sin embargo, las Tabletas de Nuzi nos dicen que tal declaración oral, como la que hizo Isaac, era perfectamente legal y por lo tanto comprometedora. Evidentemente no le era posible retractarse de su bendición oral. Una tablilla registra una demanda legal que tenía que ver con una mujer comprometida a casarse con cierto hombre, cuyos hermanos celosos querían anular el compromiso. Los hermanos no ganaron su pleito porque el papá del hombre había hecho una promesa oral acerca del matrimonio. Las declaraciones orales llevaban en ese entonces mucho más peso del que llevan ahora. Recuérdese que los textos de Nuzi provienen de una cultura semejante a la del Génesis (400/322, 323).

G. Ernest Wright explica esta acción tan seria: "Las bendiciones orales o los testamentos por personas moribundas eran reconocidos como válidos tanto en

Nuzi como en la sociedad de los patriarcas. Tales bendiciones eran consideradas como asuntos de mucha seriedad y en buenas cuentas eran irrevocables. Recordamos que Isaac estaba dispuesto a cumplir su palabra, aunque Jacob había conseguido su bendición con falsas apariencias. 'Isaac se estremeció fuertemente y dijo: ¿Quién, pues, es el que vino aquí, que cazó y me trajo de comer, y yo comí de todo antes de que tú vinieses? ¡Yo lo bendije, y será bendito!'" (Gén. 27:33) (1323/43).

Comentando más sobre los materiales de Nuzi, Cyrus Gordon menciona tres puntos; dice: "Este texto concuerda con bendiciones bíblicas como aquellas de los patriarcas en que es: (1) un testamento oral, (2) con validez legal, (3) hecho a un hijo por un padre que está pronto para morir" (471/8).

De esta manera se arroja una luz más clara sobre una cultura que conocemos, en el mejor de los casos, inadecuadamente.

6.5.4. Jacob

La compra de la primogenitura de Esaú

Gordon provee información sobre este episodio narrado en Génesis 25: "Pocos incidentes de vida familiar nos parecen tan raros como la venta que Esaú hizo de su primogenitura, vendiéndola a su hermano gemelo Jacob. Se ha señalado que una de las tabletas [de Nuzi]... narra un caso semejante" (471/3, 5).

La tableta a la cual Gordon se refiere es explicada por Wright: "Hay en las tabletas de Nuzi un paralelo de la venta que Esaú hizo de su primogenitura a Jacob. En el caso de Nuzi, un hermano vende toda una arboleda, que ha heredado, ¡por tres ovejas! Parecería ser un negocio casi tan desigual como el de Esaú. 'Por favor, invítame a comer de ese guiso rojo, pues estoy muy cansado... Y Jacob respondió: Véndeme primero tu primogenitura. Entonces Esaú dijo: He aquí que me voy a morir; ¿de qué, pues, me servirá la primogenitura? Dijo Jacob: ¡Júramelo ahora! Él se lo juró y vendió a Jacob su primogenitura. Entonces Jacob dio a Esaú pan y guisado de lentejas. Él comió y bebió...' " (1323/43).

Free explica más: "En una de las tabletas Nuzi se encuentra el relato de un hombre llamado Tupkitilla, quien transfirió sus derechos de heredad pertinentes a una arboleda a su hermano, de nombre Kurpazah, a cambio de tres ovejas. Esaú usó una maniobra semejante cuando cambió sus derechos de heredad por el guiso rojo que tanto deseaba" (397/68, 69).

S. H. Horn, en su artículo "*Recent Illumination of the Old Testament*" (Iluminación reciente del Antiguo Testamento), que fue publicado en *Christianity Today* (Cristianismo hoy), saca esta conclusión casi chistosa: "Esaú vendió sus derechos por comida que todavía estaba en la olla; mientras Tupkitilla vendió los suyos por comida que todavía estaba en pie" (584/14, 15).

El episodio con Jacob y Labán (Génesis 29)

Cyrus Gordon alega que ahora podemos entender el capítulo 29 de Génesis usan-

do episodios que encontramos en las Tabletas de Nuzi. Escribe: "Labán acepta dar a una hija en matrimonio a Jacob cuando hace a Jacob un miembro de la familia: 'Mejor es que te la dé a ti que dársela a otro hombre. Quédate conmigo' (Gén. 29:19). Nuestra tesis es que cuando Jacob aceptó ser miembro de la familia (o grupo familiar) de Labán el caso se aproxima al de Wullu [una persona mencionada en las Tabletas de Nuzi], cuya adopción es atestiguada por otras notables similitudes con el documento de Nuzu" (471/ 6).

El episodio de los ídolos hurtados (Génesis 31)

Este evento ha sido explicado por medio de otros descubrimientos en Nuzi. Lo que citamos ahora proviene de un artículo por J. P. Free, titulado *Archaeology and the Bible* (La arqueología y la Biblia), el cual fue publicado en la revista *His* (Suyo); da no sólo una buena explicación de este episodio sino también el trasfondo de las Tabletas Nuzi mismas. Dice:

> Más de mil tabletas de barro se descubrieron en 1925 en una excavación de un sito en Mesopotamia, conocido hoy como Yorgan Tepe. Trabajos subsecuentes produjeron otras 3.000 tabletas y revelaron el sito como el de la ciudad antigua llamada Nuzi. Las tabletas y lo que está escrito en ellas datan de cerca del año 1500 a. de J.C. y sirven para iluminar el trasfondo de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob. Citamos un ejemplo: Cuando Jacob y Raquel dejaron los territorios de Labán, Raquel hurtó los ídolos de la familia, los "terafim". Cuando Labán descubrió el hurto, persiguió a su hija y su yerno, alcanzándolos después de un largo viaje (Gén. 31:19-23). Los comentaristas se han preguntado por qué pasaría tanta penuria para recuperar las imágenes cuando podría haberlas reemplazado fácilmente con otras de las tiendas cercanas. Las tabletas de Nuzi registran un caso de un yerno que tenía en su posesión las imágenes de la familia [su "terafim"] y que por lo tanto podía hacer una demanda legal por las propiedades de su suegro. Esto evidentemente explica la gran preocupación de Labán. Esta y otras evidencias de las tabletas de Nuzi encajan bien con las circunstancias generales de los relatos patriarcales; esta evidencia no apoya la propuesta de críticos que alegan que estas historias fueron redactadas mil años después de los tiempos que presentan (395/20).

> En una de las tabletas Nuzi se encuentra el relato de un hombre llamado Tupkitilla, quien transfirió sus derechos de heredad pertinentes a una arboleda a su hermano, de nombre Kurpazah, a cambio de tres ovejas. Esaú usó una maniobra semejante cuando cambió sus derechos de heredad por el guiso rojo que tanto deseaba.
>
> —JOSEPH FREE

Gracias a la arqueología, estamos comenzando a entender el medio circundante real de gran parte de la Biblia.

6.5.5. José

Vendido como esclavo

K. A. Kitchen destaca en su libro *The Ancient Orient and the Old Testament* (El Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento) que Génesis 37:28 da el precio correcto de un esclavo en el siglo XVIII a. de J.C. Dice: "El precio de 20 siclos de plata que pagaron por José, según Génesis 37:28, da acertadamente el precio promedio por un esclavo en ese tiempo del siglo XVIII a. de J.C. Anteriormente

el precio había sido menor (un promedio de 10 a 15 siclos); y más tarde el precio subía cada vez más. Es un detalle más que resulta ser verídico para su período en la historia de culturas" (667/52, 53).

El viaje a Egipto

La posibilidad de que Jacob y sus hijos hayan viajado a Egipto ha sido cuestionada por algunos. Millar Burrows señala: "Relatos de personas que viajan a Egipto en tiempos de hambruna (12:10; 42:1, 2) traen a la mente referencias egipcias a 'asiáticos' que vinieron a Egipto por esta misma razón. Una representación de semitas visitantes puede encontrarse en la pared de una tumba, en Beni Hasan; proviene de un tiempo no muy distante del tiempo de Abraham" (197/266, 267).

Howard Vos, en su libro *Genesis and Archaeology* (Génesis y la arqueología) menciona la presencia de los reyes hiksos en Egipto. Escribe:

> Pero tenemos mucho más que las representaciones pictóricas en la tumba de Knumhotep para atestiguar la temprana entrada de extranjeros a Egipto. Hay muchas indicaciones de que los hiksos comenzaron a infiltrarse en el valle del Nilo cerca del año 1900 a. de J.C. Otros contingentes vinieron por el año 1730 y dominaron a los gobernantes egipcios nativos. De modo que si tomamos una fecha temprana para la llegada de los hebreos a Egipto, ellos habrían venido durante el período de la infiltración de los hiksos, cuando estaban entrando muchos extranjeros. Si aceptamos una fecha aproximada de entre 1700 y 1650 para la entrada de los hebreos, los hiksos habrían sido los gobernantes de Egipto y probablemente habrían recibido a otros extranjeros (1254/102).

Vos continúa y saca cuatro puntos de relación entre las tribus de los hiksos y la Biblia: (1) Los egipcios consideraron a los hiksos y a los hebreos como diferentes. (2) Es posible que el rey/faraón que surgió con actitudes antagónicas hacia el pueblo de José (Éxo. 1:8) fuera uno que proponía políticas muy nacionalistas. Naturalmente tal fervor nacionalista no sería nada saludable para ningunos extranjeros. (3) Génesis 47:17 contiene la primera mención en la Biblia de caballos. Es notable que fueron los hiksos los que introdujeron caballos a Egipto. (4) Después de que los hiksos fueran derrocados, mucha tierra se encontraba en poder de los monarcas; esto encaja con los eventos del hambre que previó José y a través de lo cual él reforzó la monarquía (1254/104).

Los ascensos de José

Ofrecemos a continuación una síntesis de la discusión de Howard Vos sobre los verdaderamente sorprendentes ascensos de José; viene de su libro *Genesis and Archaeology* (Génesis y la arqueología):

> La historia de los ascensos de José, de la esclavitud a ser el primer ministro del país, ha ocasionado que algunos críticos arqueen la ceja en duda. Pero tenemos algunos relatos arqueológicos de cosas semejantes que ocurrieron en la Tierra del Nilo.
>
> Un cananeo de nombre Meri-Ra llegó a ser el cargador de las armas del faraón. Otro cananeo, Ben-Mat-Ana, fue nombrado a un puesto alto como intérprete. Y un semita, llamado Yanhamu o Jauhamu, llegó a ser un teniente gobernador de Amenhotep III, con responsabilidad sobre los depósitos de grano en el delta, una responsabilidad bastante semejante a la de José antes y durante los años de hambre.

Cuando el faraón nombró a José como primer ministro, le dio un anillo y una cadenilla (o collar) de oro (Gén. 41:42); este proceder era normal para promociones oficiales en Egipto (1254/106).

E. Campbell, comentando sobre el período Amorna, da más detalles sobre este paralelo con el ascenso al poder de José:

> Un personaje en la correspondencia Rib-Adda constituye un eslabón interesante tanto con las ciudades de Palestina (del sur) como también con la Biblia. Se trata de Yanhamu, que Rib-Adda describe en un punto como el musallil del rey. Muy probablemente el término quiere decir el que carga el abanico del rey, un título muy honorable, que se refiere a uno que se relaciona muy íntimamente con el rey, hasta presumiblemente compartiendo consejos sobre asuntos del Estado. Yanhamu tenía, entonces, una posición prominente en los asuntos egipcios. Su nombre aparece en correspondencia con príncipes en diferentes partes de Palestina y Siria. Al principio del período de Rib-Adda, Yanhamu evidentemente tenía a su cargo la distribución de víveres de los depósitos egipcios llamados Yarimuta. Como ya vimos, Rib-Adda estaba en constante necesidad de los servicios de Yanhamu.
>
> Este personaje tiene un nombre semítico. Desde luego, este detalle sugiere otro paralelo con el José de las narrativas del Génesis, más allá del hecho de que los dos tenían que ver con suministros de comestibles para extranjeros. Yanhamu ofrece una excelente confirmación del trasfondo genuinamente egipcio de la narrativa de José. Desde luego, no quiere decir que los dos eran la misma persona, ni que funcionaron al mismo tiempo. En realidad, parecería que José encajara mejor en el período anterior, por varias razones, aunque la evidencia todavía no nos da absoluta certeza. Lo que es claro es que los semitas podrían llegar a ocupar puestos de mucha autoridad en Egipto; en ciertos momentos tal vez eran preferidos cuando los líderes locales ganaron demasiado poder o llegaron a concentrarse demasiado en sí mismos (197/16, 17).

En relación con los semitas que ascendieron al poder en el gobierno de Egipto, Kitchen hace el siguiente comentario (tiene referencia a los varios papiros antiguos):

> La práctica de tener esclavos asiáticos, allegados a las familias de oficiales, es algo bien conocido durante el período del Reino Egipcio Medio (aprox. 1850–1700 a. de J.C.); y los semitas podían ascender a puestos altos (aun el trono real, aun antes del período de los hiksos, como sucedió en el caso del canciller Hur. La carrera de José caería fácilmente entre las dinastías XIII a XV. El papel de los sueños es bien conocido en todos los períodos. Desde Egipto, tenemos hasta un manual para la interpretación de sueños; existe aún una copia (fecha aprox., 1300 a. de J.C.) de un original que data de algunos siglos anteriores. Evidentemente tales obras se conocían también en la Asiria del primer milenio a. de J.C. (669/74).

La tumba de José

John Elder en su libro *Prophets, Idols, and Diggers* (Profetas, ídolos y excavadores) revela:

Yanhamu tenía, entonces, una posición prominente en los asuntos egipcios. Su nombre aparece en correspondencia con príncipes en diferentes partes de Palestina y Siria. Al principio del período de Rib-Adda, Yanhamu evidentemente tenía a su cargo la distribución de víveres de los depósitos egipcios llamados Yarimuta. Como ya vimos, Rib-Adda estaba en constante necesidad de los servicios de Yanhamu.

—G. E. CAMPBELL

En los últimos versículos del Génesis, se nos dice cómo José hizo jurar a sus familiares que llevarían sus restos [literalmente, huesos] a Canaán cuando Dios los restaurara a su hogar original; y en Josué 24:32 se cuenta cómo justamente su cuerpo fue traído a Palestina y sepultado en Siquem. Por siglos hubo una tumba en Siquem venerada como la tumba de José. Hace unos pocos años fue abierta; encontraron que la tumba contenía un cuerpo momificado según la costumbre de los egipcios y también, entre otras cosas, una espada del tipo llevado por los oficiales egipcios (331/54).

6.5.6. Con referencia a los patriarcas; conclusión de la evidencia arqueológica

Los descubrimientos de Nuzi han tenido una parte central en la iluminación de diferentes porciones de esta sección. S. H. Horn da una lista de seis áreas de influencia para estos textos:

> Otros textos [de Nuzi] muestran que una novia comúnmente era escogida por un padre para su hijo, como lo hicieron los patriarcas; que un hombre debía pagar una dote a su suegro o trabajar para el suegro si no tenía recursos para pagar la dote, como el pobre Jacob tuvo que hacer; que la voluntad de un padre expresada oralmente no podía cambiarse después de pronunciada, como en el caso de Isaac y su reticencia de cambiar la bendición pronunciada sobre Jacob aunque había sido obtenida por engaño; que una novia muchas veces recibía de su padre una muchacha esclava como su servidora personal, como cuando Lea y Raquel fueron dadas en casamiento con Jacob; que el hurto de objetos cúlticos o de un dios era considerado como un crimen merecedor de la muerte, que explica por qué Jacob consintió con su suegro que el culpable de tal transgresión fuera muerto; que la relación extraña entre Judá y su nuera Tamar es vívidamente ilustrada por las leyes de los asirios y los heteos (hititas) antiguos (584/14).

La arqueología de veras ha impactado nuestro conocimiento de los trasfondos bíblicos.

6.6. La invasión asiria

Mucho se aprendió acerca de los asirios cuando 26.000 tabletas fueron descubiertas en el palacio de Asurbanipal, hijo del Esarjadón, quien llevó al reino del norte en cautividad en el 722 a. de J.C. Estas tablillas hablan de muchas conquistas del Imperio asirio y registran los castigos crueles y violentos que cayeron sobre los que se atrevían a rebelarse.

Varios de estos registros confirman la precisión histórica de la Biblia. Cada referencia a un rey asirio en el Antiguo Testamento ha resultado ser acertada. Aunque Sargón permaneció desconocido por un buen tiempo, cuando los arqueólogos encontraron su palacio y lo excavaron, encontraron una pintura en la pared que representaba justamente la batalla mencionada en Isaías 20. El Obelisco Negro de Salmanasar añade a nuestro conocimiento acerca de personajes bíblicos, mostrando a Jehú (o su emisario) arrodillándose ante el rey de asiria.

Otro hallazgo interesante ha sido el registro de Senaquerib sobre el asedio de Jerusalén. Miles de sus soldados murieron y los demás fueron dispersados cuando él intentó tomar la ciudad. Como Isaías predijo, Senaquerib no pudo conquistarla. Ya que no pudo jactarse de una gran victoria aquí, buscó una manera de salvar su reputación sin admitir una derrota (423/52):

> En cuanto a Ezequías, el judío, no se sometió a mi yugo. Puse asedio a 46 de sus ciudades fuertes, fortalezas amuralladas, y aldeas sin

número en su vecindad. Arrojé de ellos 200.150 personas y animales: jóvenes y viejos, machos y hembras, caballos, mulas, asnos, camellos y vacunos —grandes y pequeños— sin número; todo considerado como botín. A Ezequías mismo lo hice como prisionero en Jerusalén, su residencia real, como pájaro en su jaula (423/52).

6.7. La cautividad babilonia

Varias facetas pertinentes a la cautividad babilonia, como un capítulo de la historia bíblica en el Antiguo Testamento, han sido confirmadas. Registros encontrados en los famosos jardines colgantes de Babilonia muestran que Joaquín y sus cinco hijos recibieron una ración mensual y un lugar donde vivir y que recibieron un buen trato (2 Rey. 25:27-30). El nombre de Belsasar ocasionó ciertos problemas, porque no había referencias a él [en la literatura extra bíblica] y parecía que no había lugar para él en la lista de reyes babilonios. Sin embargo, el rey Nabonido dejó un registro de que él nombró a su hijo, Belsasar (Daniel 5), para que reinara unos pocos años en su ausencia. De modo que Nabonido era todavía rey, pero Belsasar reinaba en la capital. Otro caso tenía que ver con el edicto de Ciro: como está registrado por Esdras, parecía encajar demasiado bien con las profecías de Isaías para ser verídico; pero la arqueología encontró un cilindro escrito que confirmó el decreto en todos sus detalles importantes (423/52).

6.8. Las cartas de Laquis

6.8.1. El trasfondo del hallazgo

William F. Albright, en su artículo *"The Bible After Twenty Years of Archaeology"* (La Biblia después de veinte años de arqueología), publicado en *Religion in Life* (Religión en la vida), nos presenta este hallazgo:

> Mencionamos los nuevos documentos de los siglos VI y V a. de J.C. que han surgido a luz desde el año 1935. En ese año (1935) el arqueólogo J. L. Starkey descubrió los Ostracas de Laquis; consistían principalmente en cartas escritas en tinta sobre fragmentos de cerámica. Juntos con ostracas adicionales encontradas en 1938, forman un cuerpo de prosa hebrea único proveniente del tiempo de Jeremías. Luz adicional sobre el tiempo del exilio viene de las listas de raciones provistas por Nabucodonosor, listas encontradas por los arqueólogos alemanes en las ruinas de Babilonia y publicadas parcialmente por E. F. Weidner en 1939... Aunque sucedieron algo más tarde, son importantes los continuos hallazgos de papiros arameos y ostracas de Egipto, los cuales son de mucho valor para nuestra comprensión de la historia y literatura de los judíos en el tiempo de Esdras y Nehemías. La publicación de dichos hallazgos también ha sido de gran importancia. Estos materiales, para propósitos de publicación, están agrupados en cuatro grandes grupos. Cuando la publicación se haya completado, estará más que duplicado el total de semejantes documentos de los que disponíamos hace 20 años (17/539).

R. S. Haupert escribió un artículo sobre estos hallazgos que él tituló: *"Lachish—Frontier Fortress of Judah"* (Laquis, fortaleza de frontera en Judá). Trata las cartas, sus autores y su trasfondo, comentando:

> Muchas de las cartas mejor preservadas fueron escritas por un tal Osaías (nombre bíblico; ver Neh. 12:32; Jer. 42:1; 43:2), aparentemente un oficial militar subordinado que estaba estacionado en una avanzada o punto de vigilancia, no muy lejos de Laquis.

Estas cartas están dirigidas a un tal Yaosh, el oficial comandante de Laquis; evidentemente se escribieron en un tiempo corto (unos días o unas semanas), conclusión que se saca del hecho de que fueron escritas en fragmentos de cerámica que provenían de jarros de semejante forma y fecha (cinco de los fragmentos venían de una misma vasija). El hecho de que todas las cartas menos dos se hallaron sobre el piso de un cuarto de guardia sugiere que habían sido archivadas allí por Yaosh mismo después de recibirlas de Osaías (543/30, 31).

6.8.2. Fecha y medio circundante

Albright redactó un artículo especial sobre este hallazgo; se tituló *The Oldest Hebrew Letters: Lachish Ostraca* (Las cartas hebreas más antiguas: las ostracas de Laquis) y se publicó en el *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (Boletín de las escuelas americanas de investigación del Medio Oriente). En este artículo diserta sobre el medio circundante de las cartas:

"En el curso de este esbozo se habrá establecido para el lector cuidadoso que el lenguaje de los documentos de Laquis es un hebreo clásico. Las divergencias de los usos normales representados en la Biblia son mucho menos en número y mucho menores en significado que supuso Torczner. En estas cartas nos encontramos exactamente en el tiempo de Jeremías, con condiciones sociales y políticas que concuerdan perfectamente con el cuadro pintado en el libro que lleva el nombre del profeta. Las Cartas de Laquis toman su lugar dignamente entre las Ostracas de Samaria y los Papiros de Elefantina como monumentos epigráficos de la historia bíblica en hebreo" (27/17).

G. E. Wright, en su capítulo *The Present State of Biblical Archaeology* (El estado actual de la arqueología bíblica), da fecha a las cartas valiéndose de la evidencia interna; dice:

"En la Carta XX se encuentran las palabras: ...'el noveno año', esto es, el tal año del rey Sedequías. Es el mismo tiempo en que llegó Nabucodonosor para comenzar la reducción de Judá, como dice 2 Reyes 25:1: 'Y aconteció el 10 del mes décimo del noveno año de su reinado que Nabucodonosor, rey de Babilonia, vino con todo su ejército contra Jerusalén...'. Parece que esto sería como en enero del 588 a. de J.C., cuando comenzó el asedio de Jerusalén, asedio que continuaría hasta julio del 587 a. de J.C., según 2 Reyes 25:2, 3" (1323/179).

Millar Burrows (en su libro *What Mean These Stones?*, [¿Qué significan estas piedras?]) concuerda con Wright: "En Laquis se ha encontrado evidencia de dos destrucciones, no muy lejos la una de la otra; sin duda han de atribuirse a las invasiones de Nabucodonosor en el 597 y el 587 a. de J.C. Las ahora famosas cartas de Laquis se encontraron entre los escombros de la segunda de estas destrucciones" (197/107).

En estas cartas nos encontramos exactamente en el tiempo de Jeremías, con condiciones sociales y políticas que concuerdan perfectamente con el cuadro pintado en el libro que lleva el nombre del profeta. Las Cartas de Laquis toman su lugar dignamente entre las Ostracas de Samaria y los Papiros de Elefantina como monumentos epigráficos de la historia bíblica en hebreo.

—WILLIAM F. ALBRIGHT

Sobre la cuestión de la fecha de estos hallazgos, Albright resume el asunto así: "Starkey ha contribuido un esbozo del descubrimiento, explicando la situación arqueológica en estos términos: Los ostracas fueron descubiertas y su fecha se ha fijado como poco antes de la destrucción de Laquis al final del reinado de Sedequías. Los hechos tienen tanta claridad que Torczner ha abandonado sus objeciones a esta fecha, la cual es ahora aceptada por todos los que estudian el asunto" (27/11, 12).

6.8.3. El trasfondo en el Antiguo Testamento

Jeremías 34:6, 7 dice: "El profeta Jeremías habló todas estas palabras a Sedequías, rey de Judá, en Jerusalén. El ejército del rey de Babilonia combatía contra Jerusalén y contra las ciudades de Judá que habían quedado: contra Laquis y contra Azeca. Porque sólo éstas habían quedado de las ciudades fortificadas de Judá".

Jeremías predicaba la sumisión, pero los líderes judíos sólo hablaban de resistencia. ¡Y resistieron! Pero fueron completamente derrotados por las fuerzas de Nabucodonosor. En los últimos días de la rebelión, los finales vestigios de la independencia hebrea se encarnaron en dos lugares: Laquis y Azeca, unos 50 km al sudoeste de Jerusalén. De Laquis provino una serie de cartas que dan un cuadro gráfico de cómo era vivir tal situación. Estas cartas agregan mucho a nuestro conocimiento del trasfondo del Antiguo Testamento. Este descubrimiento se conoce como las Cartas (u Ostraca) de Laquis.

6.8.4. El contenido de las cartas y el sello de Gedalías

Por conveniencia, cada una de las cartas recibió un número. Haupert da un panorama de las Cartas II a VI: "A través de este grupo de cartas —II al VI—, el escritor de ellas (Osaías) continuamente se defiende a sí mismo ante su superior, aunque los cargos contra él no siempre se entienden con claridad. Es tentador pensar que él simpatiza con la facción de Jeremías que quería someterse a los babilonios en vez de rebelarse; sin embargo, no podemos estar seguros" (543/31).

Luego Haupert pasa a elucidar sobre varias de las cartas:

Carta I

"Carta I... aunque contiene sólo una lista de nombres, es de notable significado ya que tres de los nueve nombres que aparecen también están en el Antiguo Testamento y sólo en el tiempo de Jeremías. Los tres nombres aludidos son: Gemarías, Jazanías y Nerías. Otro nombre en la lista es Jeremías, pero este nombre no se limita al profeta (se usa para varios personajes en la Biblia), ni necesariamente se refiere al profeta en la lista de Laquis. Un quinto nombre, que tampoco se limita a este período, es el de Matanías. Los estudiosos reconocerán que este es el nombre que usaba el rey Sedequías antes de su coronación" (543/31).

Carta III

Haupert continúa:

"En la Carta III Osaías informa a Yaosh que una misión real está en camino a Egipto y que una parte de esta comisión

ha sido enviada a su puesto militar (o a Laquis) para conseguir provisiones. El informe encaja bien con las intrigas y maquinaciones del partido pro egipcio bajo Sedequías. De mucho interés para nosotros es la referencia en la misma carta a 'el profeta'. Algunos intérpretes han identificado esta referencia confiadamente con Jeremías. Es posible, pero no podemos estar completamente seguros y debemos ser cuidadosos en no forzar demasiado la evidencia " (543/32).

Carta IV

J. P. Free (en su libro *Archaeology and Bible History* [La arqueología y la historia de la Biblia]) habla de la Carta IV, una de las más frecuentemente mencionadas:

> En los días de Jeremías, cuando el ejército babilonio estaba conquistando ciudad tras ciudad en Judá (durante los años 589–586 a. de J.C.), la Biblia nos dice que todavía dos ciudades (Laquis y Azeca) no habían caído (Jer. 34:7). Confirmación sorprendente del hecho de que estas dos ciudades no se habían rendido proviene de las cartas de Laquis. La Carta IV, escrita por un oficial militar en Laquis, dice: "Estamos esperando las señales de Laquis, según las indicaciones que mi Señor ha dado; porque no podemos ver Azeca". Esta carta no sólo muestra que el ejército de Nabucodonosor estaba apretando su lazo sobre la tierra de Judá sino también da evidencia de la relación íntima entre Laquis y Azeca, lugares que tienen semejantes relaciones en el libro de Jeremías (397/223).

Haupert lo ve desde otro ángulo: "La declaración final de la Carta IV provee un vistazo a los días declinantes del reino de Judá. Osaías concluye: 'Investíguese, y (mi señor) sabrá que estamos esperando las señales de fuego de Laquis, según todas las señales que mi señor ha dado, porque no podemos ver Azeca'. Esta declaración nos hacer recordar el pasaje en Jeremías 34:7" (543/32).

Wright agrega su interpretación sobre el detalle de no ver Azeca: "Cuando Osaías dice que 'no podemos ver Azeca', significa que esta ciudad ya ha caído y por lo tanto ya no está enviando señales. De todos modos, aprendemos que Judá tenía un sistema de señales, presumiblemente por fuego o humo. El tono de las cartas refleja la preocupación y el desorden de un país asediado. Una fecha del otoño del 589 (o el 588) a. de J.C. se ha sugerido para la mayoría de las cartas" (1323/179).

Carta VI

Joseph Free señala una relación íntima entre la Carta VI y los escritos de Jeremías:

> Esta carta no sólo muestra que el ejército de Nabucodonosor estaba apretando su lazo sobre la tierra de Judá sino también da evidencia de la relación íntima entre Laquis y Azeca, lugares que tienen semejantes relaciones en el libro de Jeremías.
>
> —JOSEPH FREE

> J. L. Starkey encontró (en 1935) un grupo de 18 fragmentos de cerámica que llevaban escritos en su superficie varios mensajes militares enviados por un oficial del ejército a su comandante, en Laquis. W. F. Albright ha indicado (en su artículo *A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great* [Una breve historia de Judá desde los días de Josías hasta los de Alejandro Magno], *Biblical Archaeologist* [El arqueólogo bíblico], Vol. 9, No. 1, February 1946, p. 4) que en una de estas cartas (la Núm. 6) el oficial militar se queja de que los oficiales reales (*sarim*)

habían hecho circular cartas que "debilitan las manos" del pueblo. El oficial militar que escribió esta carta usó la expresión "debilitar las manos" para describir el efecto del optimismo desbordante de los oficiales. La misma expresión se encuentra en el libro de Jeremías (38:4), pero allí los oficiales la usan para describir el efecto de la profecía realista de Jeremías referente a la próxima caída de Jerusalén. Quiere decir que los oficiales reales eran culpables de la mismísima acción que ellos atribuyeron a Jeremías (397/223).

El sello de Gedalías

John Elder menciona otro hallazgo, aparte de las ostracas, que agrega aún más peso a la historia bíblica de Laquis:

> La cercana ciudad fortificada de Laquis provee pruebas de que había sido incendiada dos veces durante un período corto, cosa que coincide con las dos capturas de Jerusalén. En Laquis se encontró la impresión de un sello de arcilla (su revés todavía revela fibras de papiro provenientes del documento al cual había sellado). Dice: "La propiedad de Gedalías quien está sobre la casa...". Encontramos este distinguido individuo en 2 Reyes 25:22, donde se nos dice: "Sobre la gente que Nabucodonosor, rey de Babilonia, había dejado en la tierra de Judá, el rey puso a Gedalías hijo de Ajicam..." (331/108, 109).

6.8.5. La importancia de los hallazgos en Laquis y una conclusión

Haupert concluye: "El significado importante de las Cartas de Laquis difícilmente se exagera. No ha habido descubrimiento arqueológico hasta la fecha [esto era antes de los Rollos del Mar Muerto] que ha impactado más directamente sobre el Antiguo Testamento. Los escribas que escribieron las cartas (evidentemente había más de una) lo hacían con una genuina habilidad artística y en un hebreo clásico. Ahora tenemos, en efecto, una nueva sección de literatura pertinente al Antiguo Testamento: un suplemento a Jeremías" (543/32).

La arqueología no da pruebas absolutas de la Biblia. No confirma todos los aspectos de la historia del exilio, por ejemplo. Pero sí coloca a uno que quiere mantener una perspectiva tradicional en pie de igualdad con los que sostienen una postura escéptica. Un estudiante ya no debe sentir que obligatoriamente tiene que creer la erudición liberal como la de C. C. Torrey.

Free concluyó su estudio de este tema en una forma sencilla: "En resumen, los descubrimientos arqueológicos muestran, punto tras punto, que el registro bíblico es confirmado y que podemos recomendarlo como confiable. Y esta confirmación no se limita a unos pocos casos generales" (399/225).

NOTA: Para estudios adicionales sobre este tema, recomendamos:

Chávez, Moisés. "La arqueología y la Biblia". En *Comentario Bíblico Mundo Hispano,* Tomo 4. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 2001.

Chávez, Moisés. "Las Ciencias Bíblicas". En *La Biblia de Estudio Mundo Hispano.* El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1977.

Dowley, Tim con Millard, Alan; Wright, David; y Stanley, Brian. *Atlas de la Biblia y de la historia del cristianismo.* El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1998.

Pfeiffer, Charles F. (Ed.). *Diccionario Bíblico Arqueológico.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1982.

Vardaman, Jerry. *La arqueología y la Palabra Viva.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1968.

Wright, George Ernest; Filson, Floyd V., con Albright, William F. *Atlas Histórico Westminster de la Biblia.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1993.

Yamauchi, Edwin. *Las Excavaciones y las Escrituras.* El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

LA CONFIRMACIÓN NEOTESTAMENTARIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Otra área donde el Antiguo Testamento es confirmado se encuentra en el Nuevo Testamento. Hay numerosos comentarios de Jesús mismo, más otros de los apóstoles y varios otros personajes bíblicos en el Nuevo Testamento que afirman la confiabilidad de la narrativa del Antiguo Testamento.

1. La confirmación de Jesús

El Nuevo Testamento registra que Jesús creía que la Tora provenía de Moisés:

Marcos 7:10; 10:3-5; 12:26
Lucas 5:14; 16:29-31; 24:27, 44
Juan 7:19, 23

Especialmente en Juan 5:45-47 Jesús declara inequívocamente que Moisés redactó la Tora:

"No penséis que yo os acusaré delante del Padre. Hay quien os acusa: Moisés, en quien habéis puesto la esperanza. Porque si vosotros creyeseis a Moisés, me creeríais a mí; pues él escribió de mí. Pero si no creéis a sus escritos, ¿cómo creeréis a mis palabras?".

Eissfeldt declara: "El nombre usado en el Nuevo Testamento con referencia a todo el Pentateuco —el libro de Moisés— ha de entenderse como que Moisés fue quien compiló el Pentateuco" (330/158).

2. La confirmación de los autores bíblicos

Los autores del Nuevo Testamento también sostenían que la Tora, o "La Ley", provenía de Moisés:

Los apóstoles creyeron que "Moisés... prescribió..." (Mar. 12:19; trad. de Besson), es decir, escribía leyes para el pueblo.

Juan estaba convencido de que "la ley fue dada por Moisés..." (Juan 1:17).

Pablo, hablando de un pasaje que provino del Pentateuco, declara: "Moisés escribe..." (Rom. 10:5).

Otros pasajes pertinentes son:
Lucas 2:22; 20:28
Juan 1:45; 8:5; 9:29
Hechos 3:22; 6:14; 13:39; 15:1, 21; 26:22; 28:23
1 Corintios 9:9
2 Corintios 3:15
Hebreos 9:19
Apocalipsis 15:3

Geisler y Nix dan una lista muy útil de referencias en el Nuevo Testamento a eventos narrados en el Antiguo (ver el cuadro que sigue).

Es mi convicción sincera, después de examinar la evidencia, que yo puedo tener en mi mano la Biblia completa (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento) y concluir que en ella yo tengo la confiable Palabra de Dios.

EVENTO NARRADO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO	REFERENCIA EN EL NUEVO TESTAMENTO
1. Creación del universo (Gén. 1)	Juan 1:3; Col. 1:16
2. Creación de Adán y Eva (Gén. 1, 2)	1 Tim. 2:13, 14
3. Matrimonio de Adán y Eva (Gén. 1, 2)	1 Tim. 2:13
4. Tentación de la mujer (Gén. 3)	1 Tim. 2:14
5. Desobediencia y pecado de Adán (Gén. 3)	Rom. 5:12; 1 Cor. 15:22
6. Sacrificios ofrecidos por Abel y Caín (Gén. 4)	Heb. 11:4
7. Asesinato de Abel por Caín (Gén. 4)	1 Jn. 3:12
8. Nacimiento de Set (Gen. 4)	Luc. 3:38
9. El traslado de Enoc (Gén. 5)	Heb. 11:5
10. El matrimonio antes del diluvio (Gén. 6)	Luc. 17:27
11. El diluvio y la destrucción del hombre (Gén. 7)	Mat. 24:39
12. La preservación de Noé y su familia (Gén. 8, 9)	2 Ped. 2:5
13. Genealogía de Sem (Gén. 10)	Luc. 3:35, 36
14. Nacimiento de Abraham (Gén. 12, 13)	Luc. 3:34
15. El llamamiento de Abraham (Gén. 12, 13)	Heb. 11:8
16. Los diezmos dados a Melquisedec (Gén. 14)	Heb. 7:1-3
17. La justificación de Abraham (Gén. 15)	Rom. 4:3
18. Ismael (Gén. 16)	Gál. 4:21-24
19. La promesa de Isaac (Gén. 17)	Heb. 11:18
20. Lot y Sodoma (Gén. 18, 19)	Luc. 17:29
21. El nacimiento de Isaac (Gén. 21)	Hech. 7:9, 10
22. El ofrecimiento de Isaac (Gén. 22)	Heb. 11:17
23. La zarza ardiente (Éxo. 3:6)	Luc. 20:32
24. El éxodo por en medio del mar Rojo (Éxo. 14:22)	1 Cor. 10:1, 2
25. La provisión del agua y del maná (Éxo. 16:4; 17:6)	1 Cor. 10:3-5
26. El levantamiento de la serpiente de bronce en el desierto (Núm. 21:9)	Juan 3:14
27. La caída de Jericó (Jos. 6:22-25)	Heb. 11:30
28. Los milagros de Elías (1 Rey. 17:1; 18:1)	Stg. 5:17
29. Jonás en el gran pez (Jon. 2)	Mat. 12:40
30. Los tres hebreos en el horno (Dan. 3)	Heb. 11:34
31. Daniel en el foso de los leones (Dan. 6)	Heb. 11:33
32. El crimen contra Zacarías (2 Crón. 24:20-22)	Mat. 23:35

Segunda parte

Los argumentos en favor de Jesucristo

5

Jesús, un hombre de la historia

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

En su ensayo titulado "Por qué no soy cristiano", el filósofo Bertrand Russell afirma: "Es históricamente bastante dudoso si Cristo realmente existió; si es que existió no sabemos nada acerca de él" (1056/16).

Sería difícil encontrar hoy mucha gente estudiosa que estuviera de acuerdo con la radical afirmación de Russell. Hay mucha gente que ha cuestionado la existencia de Jesucristo, y algunos han dudado que sea cierto lo que la Biblia dice en cuanto a él; pero el círculo de aquellos que dicen que él nunca vivió, o de que si vivió no sabemos nada en cuanto a él es muy pequeño. Hasta el revolucionario estadounidense Thomas Paine, que estaba totalmente en contra del cristianismo, no cuestionó la historicidad de Jesús de Nazaret.

Aunque Paine creía que las declaraciones bíblicas en cuanto a la deidad de Jesús eran mitológicas, él sin embargo sostenía que Jesús realmente vivió. Paine dijo: "Él [Jesucristo] era un hombre virtuoso y amable. La moralidad que predicó y practicó era de la clase más caritativa; y aunque Confucio y los filósofos griegos habían predicado un sistema semejante de moralidad muchos años antes, lo mismo que los cuáqueros después de él, y por muchas personas buenas en todos los tiempos, su moralidad no ha sido superada por ninguno" (938/9).

A pesar de ello, de vez en cuando, yo me encuentro con alguien que, como Russell, a pesar de la evidencia, insiste en negar que Jesús haya existido. Una de esas ocasiones ocurrió durante un debate auspiciado por la Asociación de Estudiantes de una universidad en el medio oeste de los Estados Unidos de América. Mi adversario, una candidata al Con-

greso por el Partido Laborista Progresista (marxista) en Nueva York, dijo en sus comentarios iniciales: "Los historiadores de la actualidad han desechado a Jesús como un ser histórico". Yo no podía creer lo que estaba escuchando. Pero estaba contento de que ella lo dijera, porque me daba la oportunidad de mostrar a 2.500 estudiantes que ella no había completado sus deberes escolares de historia. Si ella lo hubiera hecho, habría descubierto que F. F. Bruce, profesor de crítica y exégesis bíblica en la Universidad Rylands de Manchester, ha dicho: "Algunos escritores pueden jugar con la moda de un 'Cristo mítico', pero no lo pueden hacer sobre la base de la evidencia histórica. La historicidad de Cristo es tan axiomática para el historiador desprejuiciado como la historicidad de Julio César. No son los historiadores los que divulgan las teorías de un 'Cristo mítico' " (179/119).

Otto Betz está en lo cierto: "Ningún erudito serio se ha arriesgado a postular la no historicidad de Jesús" (125/9).

Otto Betz está en lo cierto: "Ningún erudito serio se ha arriesgado a postular la no historicidad de Jesús".

—OTTO BETZ

La historicidad de Jesús no es simplemente un tema de interés curioso para el creyente. La fe cristiana está afirmada en la historia. El erudito del Nuevo Testamento Donald Hagner dice:

> El cristianismo verdadero, el cristianismo de los documentos neotestamentarios, depende absolutamente de la historia. En el corazón del Nuevo Testamento está la afirmación de que "Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo" (2 Cor. 5:19). Los fundamentos indispensables de la fe cristiana son la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesucristo como eventos reales en el tiempo y en el espacio, como realidades históricas. En mi modo de pensar, entonces, el cristianismo se define mejor como la recitación, la celebración y la participación de los hechos de Dios en la historia; estos, como lo enfatizan los escritos del Nuevo Testamento, han llegado a su culminación en Jesucristo (511/73, 74).

Este capítulo contiene evidencia de fuentes cristianas, autoridades seculares y referencias judías en cuanto a la vida de Cristo.

AUTORIDADES SECULARES SOBRE LA HISTORICIDAD DE JESÚS

Con el término *secular* quiero decir "pagano", o sea no cristiano, no judío y generalmente anticristiano. Hay muchos escritores seculares de la antigüedad que mencionan a Jesús y el movimiento que él inició. El hecho de que ellos comúnmente son antagónicos al cristianismo los convierte especialmente en buenos testigos; ellos no tienen nada que ganar por admitir la historicidad de los eventos que rodean a un líder religioso y a sus seguidores, pues ellos lo desprecian.

1. Cornelio Tácito

Habermas dice: "Cornelio Tácito (aprox. 55-120 d. de J.C.) fue un historiador romano que vivió durante los reinados de más de media docena de emperadores romanos. Él fue llamado el 'historiador más grande' de la Roma antigua; era un individuo generalmente reconocido en-

tre los eruditos por su 'bondad e integridad esenciales' " (509/87). Las obras más renombradas de Tácito son los *Anales* y las *Historias*. "Los *Anales* cubren el período desde la muerte de Augusto en el 14 d. de J.C. hasta la de Nerón en el 68; las *Historias* comienzan después de la muerte de Nerón y van hasta la de Domiciano en el 96" (509/87).

Tácito, escribiendo en cuanto al reinado de Nerón, alude a la muerte de Cristo y a la existencia de cristianos en Roma. El deletreo incorrecto de Cristo —"Cristos"— era un error común de los escritores paganos. Tácito dice:

> Pero no toda la ayuda que pudiera venir del hombre, no toda la generosidad que pudiera traer el príncipe, ni todas las expiaciones que pudieran presentarse a los dioses, ayudaron a liberar a Nerón de la infamia de que se creyera que él había ordenado la conflagración, el incendio de Roma. Por lo tanto, para suprimir el rumor, él falsamente hizo que cargaran con la culpa, y castigó con las torturas más elaboradas a las personas llamadas comúnmente cristianos, las cuales eran odiadas por sus atrocidades. Cristos, el que originó el nombre, fue sentenciado a muerte por Poncio Pilato, procurador de Judea durante el reinado de Tiberio. Pero la superstición perniciosa, reprimida durante un tiempo, surgió de nuevo, no sólo en Judea, donde se originó el engaño, sino también en la ciudad de Roma (*Anales XV*, 44).

Norman Anderson nota una posible alusión a la resurrección de Jesús en este relato: "Es posible que, cuando él agrega que 'la superstición perniciosa, reprimida durante un tiempo, surgió de nuevo', esté dando un testimonio indirecto e inconsciente a la convicción de la iglesia primitiva de que Cristo había sido crucificado y que había resucitado de la tumba" (47/20).

F. F. Bruce brinda otra luz acerca de este pasaje de Tácito: "Pilato no es mencionado en ningún otro documento pagano que ha llegado hasta nosotros... Esto puede ser considerado como un ejemplo de la ironía de la historia, que la única evidencia que sobrevive de él por medio de un escritor pagano sea por la sentencia de muerte que ejecutó sobre Cristo. Por un momento Tácito se une con el credo cristiano de la antigüedad: '...sufrió bajo Poncio Pilato' " (177/23).

Markus Bockmuehl, conferencista en Cambridge, nota que los comentarios de Tácito nos brindan un testimonio del historiador romano más importante de aquella época, como una "confirmación independiente de que Jesús vivió y fue ejecutado en Judea durante el reinado de Tiberio, y bajo el oficio de Poncio Pilato como procurador (técnicamente aún un prefecto, 26-36 d. de J.C.). Esto puede parecer que no es mucho, pero ciertamente es sorprendentemente útil para descartar dos teorías diferentes que se presentan hasta ahora: primera, que Jesús de Nazaret nunca existió; segunda, que él no murió por la pena de muerte administrada por Roma" (140/10, 11).

2. Luciano de Samosata

Luciano era un sátiro griego de la segunda mitad del siglo II. Él se burló de Cristo y de los cristianos, pero nunca asumió o argumentó que no fueran reales. Luciano dijo: "Los cristianos, sabes, adoran a un hombre hasta el día de hoy; él es el personaje distinguido que introdujo sus

nuevos ritos, y que fue crucificado por ello... Como puedes ver, estas criaturas erradas comienzan con la convicción general de que ellos son inmortales para siempre; eso explica el menosprecio de la muerte y la dedicación voluntaria que son tan comunes entre ellos. Les fue indicado por su legislador que ellos son todos hermanos, desde el momento en que se convierten; niegan los dioses de Grecia, adoran al crucificado y viven de acuerdo con sus propias leyes. Todo esto lo hacen por la fe, con el resultado de que desprecian todos los bienes terrenales por igual, considerándolos como propiedad común" (Luciano, *La muerte del peregrino*, 11-13).

3. Suetonio

Suetonio, otro historiador romano, un oficial de la corte bajo Adriano, era un cronista de la Casa Imperial. Él declara en su *Vida de Claudio* 25.4: "Cuando los judíos estaban continuamente en disturbio a instigación de Crestos [otro deletreo para Cristo], él [Claudio] los expulsó de Roma". Lucas se refiere a este evento en Hechos 18:2, lo cual sucedió en el 49 d. de J.C.

En otra obra, Suetonio escribió en cuanto al incendio que ocurrió en Roma en el 64 d. de J.C., bajo el reinado de Nerón. Suetonio cuenta que "Nerón castigó a los cristianos, una clase de personas entregadas a una superstición nueva y engañosa" (*Vidas de los Césares*, 26.2).

Si asumimos que Jesús fue crucificado a principios de la década de 30 d. de J.C., Suteonio —quién no era amigo de los cristianos— ubica a los cristianos en la ciudad imperial menos de 20 años más tarde. Nos informa que ellos estaban sufriendo y muriendo por su convicción de que Jesucristo realmente había vivido, había muerto y había resucitado de entre los muertos.

> El relato de los Evangelios en cuanto a la oscuridad que cayó sobre la tierra durante la crucifixión de Cristo era bien conocido; requería una explicación naturalista de parte de los no cristianos. Talos no dudó de que Jesús hubiera sido crucificado ni de que un hecho inusual que requería una explicación había ocurrido en la naturaleza. Él salió con una interpretación diferente, pero los hechos básicos nunca fueron puestos en duda.
>
> —F. F. BRUCE

4. Plinio el joven

Plinio fue gobernador de Bitinia, en el Asia Menor (112 d. de J.C.). Él escribió al emperador Trajano buscando consejo en cuanto a cómo tratar a los cristianos. Dijo que él había estado matando a hombres y mujeres, niños y niñas. Había tantos que eran llevados a la muerte que Plinio se preguntaba si debía continuar matando a cualquiera que descubriera que era un cristiano, o si solamente debía matar a algunos de ellos. Explicó que había hecho que los cristianos se inclinaran ante las estatuas de Trajano. Plinio continúa diciendo que los había hecho "maldecir a Cristo, lo cual un cristiano auténtico no hace". En la misma carta él escribe acerca de la gente llevada a juicio: "Ellos afirman, sin embargo, que toda su culpa, o su error, era que ellos tenían la

costumbre de reunirse en un día determinado, antes del amanecer, y que cantaban en estrofas alternadas un himno a Cristo como a un dios; se unían en un juramento solemne de no hacer nada malo, nunca cometer fraude, robo, adulterio, nunca falsear su palabra ni a negar algo que se les hubiera confiado cuando fueran llamados a entregarlo" (*Epístolas X*, 96).

5. Talos

Uno de los primeros escritores seculares que mencionan a Cristo es Talos. La fecha es de alrededor del 52 d. de J.C. Talos "escribió una historia del mundo del Mediterráneo oriental, desde la guerra de Troya hasta su propia época" (509/93). Es lamentable que sus escritos ahora sólo existen en fragmentos que han sido citados por otros escritores. Uno de éstos es Julio Africano, un cristiano que escribió alrededor del 221 d. de J.C. Hay un comentario muy interesante que se refiere al comentario que hizo Talos en cuanto a la oscuridad que cubrió la tierra durante las horas de la tarde, cuando Jesús murió en la cruz. Africano reporta: "Talos, en el tercer libro de sus historias, explica la oscuridad como un eclipse de Sol, lo cual me parece irrazonable (es irrazonable, por supuesto, porque un eclipse de Sol no ocurre durante la época de la Luna llena, y cuando Cristo murió fue durante la Luna llena de la Pascua)" (Julio Africano, *Cronografía*, 18.1).

Esta referencia muestra que el relato de los Evangelios acerca de la oscuridad que cayó sobre la tierra durante la crucifixión de Cristo era bien conocido; los no cristianos le dieron una explicación naturalista. Talos no dudó de que Jesús había sido crucificado ni de que un hecho inusual había ocurrido en la naturaleza que requería una explicación. Lo que le preocupaba era la tarea de encontrar una explicación diferente del evento. Los hechos básicos no encontraron objeción (179/113).

6. Flegón

Flegón era otra autoridad secular. Él escribió una historia titulada Crónicas. Aunque esta obra se perdió, Julio Africano conservó un pequeño fragmento en sus propios escritos. Así como Talos, Flegón confirma que hubo oscuridad sobre la tierra durante la crucifixión de Jesús, y él la explica también como el resultado de un eclipse solar: "Durante la época de Tiberio César ocurrió un eclipse de Sol durante la Luna llena" (Africano, *Cronografía*, 18.1).

Además de la mención por Africano, la referencia de Flegón a este evento está mencionada por Orígenes, el apologista del siglo III (*Contra Celso*, 2.14, 33, 59) y por Filopon, un escritor del siglo VI (*De. opif. mund.* II 21) (813/36).

7. Mara Bar-Serapio

Mara Bar-Serapio, un filósofo sirio y probablemente estoico, poco después del 70 d. de J.C. escribió una carta a su hijo desde la cárcel. Lo animaba a buscar la sabiduría. En su carta compara a Jesús con los filósofos Sócrates y Pitágoras. Él escribe así:

> ¿Cuál es la ventaja que obtuvieron los atenienses por matar a Sócrates? Hambruna y plaga les llegaron como juicio por su crimen. ¿Cuál es la ventaja que obtuvieron los de Samos por quemar a Pitágoras? En un mo-

> mento su tierra fue cubierta con arena. ¿Cuál es la ventaja que obtuvieron los judíos por ejecutar a su Rey sabio? Fue justo después de eso que su reino fue abolido. Dios vengó con justicia a estos tres sabios: los atenienses murieron de hambre; los samianos fueron abrumados por el mar; los judíos, arruinados y echados de su tierra, viven en una completa dispersión. Pero Sócrates no murió para siempre; continuó viviendo en la estatua de Hera. Ni el Rey sabio murió para siempre; continuó viviendo en la enseñanza que había entregado (179/114).

Este escritor ciertamente no era cristiano, puesto que pone a Jesús en igualdad de condiciones con Sócrates y Pitágoras; el Jesús que presenta vivía por medio de sus enseñanzas más bien que por su resurrección; en otra parte este autor indica que creía en el politeísmo. A pesar de todo ello, su referencia a Cristo indica que no cuestionaba si Jesús había realmente vivido o no.

REFERENCIAS JUDÍAS A LA HISTORICIDAD DE JESÚS

Los eruditos han encontrado muchas referencias confiables acerca de Jesús, tanto como otras que no son confiables, u otras que ellos pensaban que se referían a Jesús pero no era así (813/55-70). He seleccionado algunas pocas de las referencias confiables que son más importantes para citarlas aquí.

El lector puede encontrar más citas en el capítulo 3 de mi libro *Él anduvo entre nosotros* (Editorial Unilit, 1995).

En una manera similar a las referencias seculares, las que se encuentran en las fuentes judías antiguas no son favorables al fundador del cristianismo, a sus seguidores o a sus creencias. Por esa razón, su testimonio a los hechos que rodearon la vida de Jesús es muy valioso en favor de la historicidad de esos eventos.

En una manera similar a las referencias seculares, las que se encuentran en las fuentes judías antiguas no son favorables al fundador del cristianismo, a sus seguidores o a sus creencias. Por esa razón, su testimonio a los hechos que rodearon la vida de Jesús es muy valioso en favor de la historicidad de esos eventos.

1. La crucifixión

En el Talmud babilónico leemos: "En la víspera de la Pascua Yeshu fue colgado. Durante 40 días previos a su ejecución, un heraldo salía y gritaba: 'Él va a ser apedreado porque ha practicado la brujería y ha seducido a Israel a caer en la apostasía. Si alguien tiene algo que decir en su favor que se presente y ruegue en su favor'. Puesto que nadie se presentó, él fue colgado en la víspera de la Pascua" (Sanedrín, 43a; cf. T. San. 10:11; y. San. 7:12; Tg. Ester 7:9). Otra versión de este texto dice "Yeshu el nazareno".

"Yeshu" llega por medio del griego al español "Jesús"; la referencia a él como nazareno hace que la asociación con Jesucristo sea mucho más fuerte.

Además, "colgado" es otra manera de referirse a la crucifixión (vea Luc. 23:39; Gál. 3:13). El erudito judío Joseph Klausner escribe: "El Talmud habla de colgamiento en lugar de crucifixión; la razón es que esta horrible forma de muerte romana sólo era conocida por los eruditos judíos por medio de los juicios romanos, y no era parte del sistema legal judío. Aún el apóstol Pablo (Gál. 3:13) aplica el pasa-

je de Deuteronomio 21:23 como siendo aplicable a Jesús: 'Maldito todo el que es colgado en un madero' " (676/28).

Otro aspecto es que la referencia a la crucifixión tomando lugar "la víspera de la Pascua" está de acuerdo con Juan 19:14 (la frase se encuentra también en b. San. 67a; y. San. 7:16).

Por lo tanto, este texto afirma claramente la historicidad de Jesús y su muerte. Afirma que las autoridades judías estuvieron involucradas en la sentencia, pero trata de justificar las acciones de ellos. En una manera irónica da testimonio también de los milagros de Jesús (ver también b. San. 107b; t. Sab. 11:15; b. Sab. 104b.; b. Sota 47a), pero intenta explicarlos como la obra de un brujo o mago, una respuesta mencionada por los autores de los Evangelios (Mar. 3:22; Mat. 9:34; 12:24) (676/23).

Luego de este texto judío aparece un comentario de El Amora "Ulla", que dice: "¿Creerían ustedes que se buscaría celosamente alguna defensa para él? Era un engañador y el Todo Misericordioso dice: 'No lo pasarás por alto ni lo ocultarás'. Con Jesús fue diferente, porque él estaba cerca del reino". La última frase —"cerca del reino"— puede referirse a la descendencia genealógica de Jesús del rey David de Israel; o puede indicar el hecho de que Pilato se lavó las manos antes de entregar a Jesús para que lo azotaran y lo crucificaran.

2. Jesús y sus discípulos

En un pasaje posterior del Talmud sobre la crucifixión de Jesús hay una porción que afirma que "Yeshu tenía cinco discípulos —Mattai, Nakkai, Netzer, Buni y Todah" (b. San. 107b)—. Mientras "Mattai" puede ser una referencia a Mateo, nadie está seguro en cuanto a que los otros nombres puedan ser identificados con algunos de los otros discípulos mencionados en los Evangelios. La afirmación de que Jesús tenía cinco discípulos "puede explicarse por el hecho de que se dice que otros maestros en el Talmud —como Yohanan ben Zakkai y Akiba— tenían cinco discípulos o estudiantes" (813/65). De cualquier manera, una cosa es cierta: este texto afirma que la tradición judía acepta el hecho de que el rabino Jesús tenía seguidores.

3. ¿Nacimiento virginal?

En el Talmud se usan para Jesús los títulos "Ben Pandera (o 'Ben Pantere')" y "Jeshu ben Pandera". Muchos eruditos dicen que *pandera* es un juego de palabras, un disfraz de la palabra griega para "virgen" (*parthenos*). El erudito judío Joseph Klausner dice: "Los judíos escuchaban constantemente que los cristianos (la mayoría de los cuales hablaban el griego desde los primeros tiempos) llamaban a Jesús por el nombre 'Hijo de la Virgen'... y por ello, como burla, los judíos lo llamaban *Ben ha-Pantera*, 'hijo del leopardo' " (676/23).

En otro pasaje, el Talmud babilónico dice: "R. Simeón ben Azzai dijo [refiriéndose a Jesús]: 'He hallado en Jerusalén un rollo genealógico donde dice que Fulano es un bastardo de una adúltera' " (b. Yebamoth 49a; m. Yebam. 4:13). En otro pasaje dice: "Su madre era Miriam, una peluquera de mujeres. Como se

acostumbra decir... 'se apartó de su marido' " (b. Sab. 104b). En otro pasaje se dice que María "la cual era descendiente de príncipes y gobernadores, actuó como prostituta con los carpinteros" (b. San. 106a). Este pasaje, por supuesto, es un intento de explicar lo que confesaban los cristianos en cuanto al nacimiento virginal de Jesús (ver también b. Sab. 104b). "Príncipes y gobernadores" puede ser una referencia a algunos de los nombres en la genealogía de Jesús; algunos de los Padres de la iglesia alineaban los antepasados de María hasta el rey David (cf. "Jesús... estaba cerca del reino" en b. San. 43a.). La alusión a los "carpinteros" es una referencia obvia a José (ver también b. Sab. 104b).

El argumento se presenta así: Si José no era el padre de Jesús, entonces María había quedado embarazada con otro hombre; por lo tanto ella es una adúltera y Jesús fue un hijo ilegítimo. El Nuevo Testamento registra que los escribas y fariseos indirectamente presentaron esa acusación ante Jesús (Juan 8:41).

Aunque el Nuevo Testamento afirma que esa acusación no tiene bases, la acusación confirma que el relato de los cristianos en cuanto al nacimiento milagroso de Jesús era una afirmación antigua de la iglesia, la cual requería algún tipo de respuesta. Note que la respuesta no incluye una negación de la existencia de Jesús, sino sólo una interpretación diferente en cuanto a su concepción. Como observa Klausner: "Las ediciones actuales de la *Mishna* agregan: 'Para apoyar las palabras de R. Yehoshua (quien, en la misma *Mishna* dice: ¿Qué es un bastardo? Cualquiera cuyos padres son culpables de muerte por el Beth Din). Parece más allá de duda que esto se refiere a Jesús" (676/35).

4. El testimonio de Josefo

El profesor John P. Meier dice que Josefo ben Matatías (nació en el 37/38 y murió después del 100 d. de J.C.) fue, en diferentes etapas, un aristócrata judío, un político sacerdotal, un renuente comandante de tropas rebeldes en Galilea durante la primera revuelta judía contra Roma (66-73), un desertor engañoso, un historiador judío a sueldo por los emperadores Flavianos, y un supuesto fariseo. Fue capturado por Vespasiano en el 67 y luego sirvió a los emperadores romanos como mediador e intérprete durante el resto de la revuelta. Lo llevaron a Roma y allí escribió sus dos grandes obras: *Las guerras judías*, en la década del 70, y el mucho más extenso *Antigüedades judías*, que terminó en el 93 o el 94 (823/20, 22).

Flavio Josefo se convirtió en un participante del círculo íntimo del emperador. De hecho, recibió el nombre del emperador, Flavio, como su nombre romano. Josefo es su nombre judío.

En *Antigüedades judías* hay un pasaje que ha creado un debate entre los eruditos. Dice así:

> Fue alrededor de esta época que Jesús, un hombre sabio, *si es correcto llamarlo un hombre* porque era un hacedor de obras maravillosas, un maestro de aquellos que reciben la verdad con placer, él atrajo a sí a muchos de los judíos tanto como de los gentiles. *Él era el Cristo.* Cuando Pilato, a sugerencia de los hombres principales entre nosotros, le hubo condenado a la cruz, aquellos que le amaban al principio no le abandonaron. *Porque él les*

apareció vivo otra vez al tercer día, como los profetas divinos habían anticipado, estas y diez mil otras cosas maravillosas en cuanto a él; y la tribu de los cristianos, nombrados según él, no ha sido extinguida hasta el día de hoy (*Antigüedades*, XVIII, 33, cursivas agregadas).

No voy a examinar las diferentes posiciones que los eruditos han tomado en cuanto a este pasaje, el cual se ha llegado a conocer como el Testimonio. Para una discusión más detallada puede ver mi libro *He Walked Among Us*, páginas 37-45. (Traducción al español: *Él anduvo entre nosotros*, Editorial Unilit). Permítame decirle que este pasaje ha causado furor porque Josefo, un judío que no era cristiano, afirma cosas en cuanto a Jesús que un judío ortodoxo no haría. Por ejemplo, se refiere a Jesús como el Cristo (Mesías), y dice que él resucitó de entre los muertos como habían anticipado los profetas hebreos.

Después de evaluar por mí mismo la evidencia, estoy de acuerdo con aquellos eruditos que pueden ver que, aunque se han hecho algunos agregados cristianos al texto —como las frases puestas en cursiva— que son claramente ajenos al mismo, el Testimonio contiene bastantes verdades que Josefo sí podría haber afirmado. Como dice Meier:

Lea el Testimonio sin los pasajes en cursiva y podrá ver que el fluir del pensamiento es claro. Josefo designa a Jesús con el título genérico "sabio" (*sofos an'r*, quizá el hebreo *khakham*). Luego Josefo pasa a "desempacar" la designación genérica (sabio) con dos de sus componentes principales en el mundo grecorromano: realización de milagros y enseñanza efectiva. Esta doble demostración de "sabiduría" hace que Jesús gane muchos seguidores, tanto entre judíos como gentiles. Es presumible, aunque no se menciona una razón explícita, que este gran éxito es el que mueve a los principales a la acusación contra Jesús que presentan a Pilato. A pesar de la vergonzosa muerte en la cruz, sus primeros seguidores no dejan la lealtad que tienen a Jesús. De esa manera (note que la transición es mucho mejor sin la referencia a la resurrección si borramos ese pasaje) la tribu de los cristianos aún no ha muerto (823/23).

Luego del Testimonio, dos secciones más adelante, Josefo se refiere a Jacobo, el hermano de Jesús. En *Antigüedades* XX, 9.1 él describe las acciones del sumo sacerdote Anano:

Pero el más joven Anano quien, como dijimos, recibió el sumo sacerdocio, tenía una disposición audaz y muy arriesgada; siguió al partido de los saduceos, los cuales eran muy severos en su juicio sobre todos los judíos, como ya hemos demostrado. Teniendo Anano esa disposición, pensó que había llegado una buena oportunidad, habiendo muerto Festo, y Albino estaba aún de viaje. De modo que reunió a un concilio de jueces y presentó delante de ellos al hermano de Jesús, al que llamaban Cristo, cuyo nombre era Jacobo, junto con algunos otros. Luego de haberlos acusado como transgresores de la ley, los entregó para ser apedreados (179/107).

Louis Feldman, profesor de estudios clásicos en la Universidad Yeshiva y traductor de la edición Loeb de las *Antigüedades*, afirma: "Pocos han dudado de la autenticidad de este pasaje" (630/496). La referencia al pasar a Jesús como "al que llamaban Cristo" no tendría sentido si Josefo no hubiera provisto un tratamiento más extenso acerca de Jesús antes en sus *Antigüedades*. Esta es otra indicación de que el tratamiento anterior y más extenso en las *Antigüedades* es genuino, con la exclusión

de las obvias interpolaciones cristianas.

De modo que aun el gran historiador judío del siglo I, Josefo, quien escribió sólo medio siglo después de la vida y crucifixión de Jesús, atestigua la verdad de que Jesús no era una ficción de la imaginación de la iglesia, sino una figura histórica real.

FUENTES CRISTIANAS PARA LA HISTORICIDAD DE JESÚS

1. Las confesiones de fe antes del Nuevo Testamento

Los cristianos primitivos a menudo pagaron con sus vidas o sufrieron gran persecución por la afirmación que hacían de que Jesús había vivido, muerto y resucitado de entre los muertos, y que había aparecido a muchos después de su resurrección. Estos creyentes no tenían nada que ganar y todo que perder al dar testimonio de que estas cosas habían realmente ocurrido. Por esta razón, sus relatos son fuentes históricas de mucha importancia.

Los eruditos bíblicos han identificado en las páginas del Nuevo Testamento lo que creen que son por lo menos porciones de confesiones de fe de los cristianos primitivos. Las mismas fueron formuladas y transmitidas verbalmente algunos años antes de que fueran registradas en los libros del Nuevo Testamento. El apologista Gary Habermas explica que estas afirmaciones "preservan algunos de los reportes más antiguos en cuanto a Jesús, de alrededor de 30 a 50 d. de J.C. Por ello, en un sentido real, estos credos preservan material anterior al Nuevo Testamento, y son nuestras fuentes más antiguas en cuanto a la vida de Jesús" (509/119).

En su libro *The Verdict of History* (El veredicto de la historia), Habermas trata varios de los credos que están entretejidos en el Nuevo Testamento:

- Lucas 24:34: "¡Verdaderamente el Señor ha resucitado y ha aparecido a Simón!".

  Refiriéndose a Joachim Jeremias y su ensayo: "La Pascua: la tradición más antigua y la interpretación más antigua", Habermas escribe: "Jeremias sostiene que la breve mención de Lucas a la aparición de Jesús a Pedro después de la resurrección en Lucas 24:34 es aún más antigua que 1 Corintios 15:5; esto la convertiría en uno de los primerísimos testigos para las apariciones después de la resurrección" (509/122).
- Romanos 1:3, 4: "Su Hijo —quien, según la carne, era de la descendencia de David; y quien fue declarado Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos—".

Dice Habermas:

> El hecho de que Romanos 1:3 y 4 sea un credo antiguo y prepaulino se muestra por el paralelismo de las cláusulas, lo cual se ve especialmente en el contraste entre Jesús tanto como hijo de David como Hijo de Dios. El mismo Jesús, quien nació en el espacio y el tiempo, fue resucitado de entre los muertos. Este credo proclama que se mostró que Jesús es el Hijo de Dios, Cristo (o Mesías) y Señor, y que fue vindicado como tal por su resurrección de entre los muertos. [Oscar] Cullman agrega que la redención y la exaltación final de Jesús estaban incluidas también en esta importante afirmación de credo. Una declaración tan abarcadora, que incluye tres títulos cristológicos principales e implica algunos de los hechos de Jesús, revela no sólo que es una

de las formulaciones más antiguas de la naturaleza de Cristo, sino que también conlleva un motivo apologético; relaciona toda esta teología con la vindicación provista por la resurrección de Jesús (cf. Hech. 2:22 s.)" (509/123).

- Romanos 4:24, 25: "El que resucitó de entre los muertos a Jesús nuestro Señor, quien fue entregado por causa de nuestras transgresiones y resucitado para nuestra justificación".

  Hasta el crítico bíblico Rudolf Bultmann cree que esta declaración "existió evidentemente antes de Pablo y le fue entregada a él", como parte de la tradición apostólica más antigua" (190/82).
- Romanos 10:9, 10: "Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor, y si crees en tu corazón que Dios le levantó de entre los muertos, serás salvo. Porque con el corazón se cree para justicia, y con la boca se hace confesión para salvación".

  En la iglesia primitiva, esta confesión de fe probablemente era repetida por los creyentes en el momento de su bautismo. La confesión conecta la creencia en la realidad histórica de la resurrección de Jesús con confesarlo como Señor y asegurarse la salvación (509/123).
- 1 Corintios 11:23-26: "Porque yo recibí del Señor la enseñanza que también os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan; y habiendo dado gracias, lo partió y dijo: 'Tomad, comed. Esto es mi cuerpo que por vosotros es partido. Haced esto en memoria de mí'. Asimismo, tomó también la copa después de haber cenado, y dijo: 'Esta copa es el nuevo pacto en mi sangre. Haced esto todas las veces que la bebáis en memoria de mí'. Todas las veces que comáis este pan y bebáis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que él venga".

Habermas dice:

El relato de Pablo en 1 Corintios 11:23 ss. presenta una tradición fija; probablemente está basada en un material independiente de las fuentes para los Evangelios sinópticos. Jeremias destaca que las palabras "recibí" y "he transmitido" no son términos típicos de Pablo. Representan los términos técnicos rabínicos para transmitir una tradición. Además, hay otras frases no paulinas tales como "fue entregado", "habiendo dado gracias" y "mi cuerpo" (11:23, 24); esto es una indicación adicional de la naturaleza antigua del reporte. De hecho, Jeremias afirma que este material fue formulado "en el período más temprano; como sea fue antes de Pablo... una fórmula prepaulina". Lo que Pablo está indicando con certeza es "que la cadena de tradición va sin romperse hasta Jesús mismo" (509/121).

- 1 Corintios 15:3-5: "Porque en primer lugar os he enseñado lo que también recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras; que apareció a Pedro y después a los doce".

  El erudito bíblico Ralph Martin cita varias "marcas indicadoras" que "sellan" este pasaje como una fórmula de credo que es anterior a los escritos de Pablo:

Hay cuatro "que" que introducen cada parte del credo (vv. 3, 4 y 5). El vocabulario no es el acostumbrado; contiene algunos términos raros y expresiones que Pablo nunca emplea otra vez. El prefacio de la sección nos dice que Pablo "recibió" lo que sigue en las oraciones siguientes como parte de la instrucción, sin duda, que él había llegado a conocer en los primeros días de su discipulado; posiblemente esto ocurrió a través de sus contactos con la iglesia en Jerusalén, Antioquía y Damasco. Ahora, a su vez, él transmite (usa la misma expresión técnica que en 1 Corintios 11:23) a la iglesia corintia lo que había recibido como una tradición sagrada. El asunto del trasfondo sugerido de este pasaje y su origen como credo y antes de Pablo está unido por el versículo 11 del capítulo. Allí Pablo comenta que él ha declarado lo que era una proclamación común de los apóstoles: "Porque ya sea yo o sean ellos, así predicamos, y así habéis creído".

En el texto mismo hay ciertas indicaciones de que 1 Corintios 15:3 ss. es una traducción al griego de una pieza en arameo. Los aspectos más obvios son que se menciona el nombre de Pedro en su forma semita como Cefas, y que hay una referencia doble a las Escrituras del Antiguo Testamento. El profesor Jeremias argumenta, con alguna lógica, que estos versículos surgieron en un ambiente judeocristiano. Más recientemente aun un erudito escandinavo ha dicho que esta pieza de credo cristiano se originó en una iglesia palestina temprana. Él dice que representa "un logos (es decir, una declaración de fe) fijado por el colegio de los apóstoles en Jerusalén"... Si este es un argumento sano, es claro que el pasaje pertenece a los primeros tiempos de la iglesia; como lo dice E. Meyer, "el documento más antiguo de la iglesia cristiana que tenemos en existencia". Se remonta al compañerismo cristiano poco después de la muerte de Cristo. Puede muy bien corporizar el fruto de la instrucción después de la resurrección y de la reflexión contenida en Lucas 24:25-27, 44-47".

- Filipenses 2:6-11: "Existiendo en forma de Dios, él no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse; sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y hallándose en condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, ¡y muerte de cruz! Por lo cual también Dios lo exaltó hasta lo sumo y le otorgó el nombre que es sobre todo nombre; para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra; y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre que Jesucristo es Señor".

Es claro que estos credos anteriores al Nuevo Testamento brindan el testimonio más antiguo para la convicción de la iglesia de que Jesús, el impecable Dios-hombre, realmente vivió, murió, resucitó de entre los muertos y ascendió a los cielos, para la salvación de todos los que le confiesen como Señor y crean realmente que Dios le resucitó.

Los eruditos han identificado este texto como un himno prepaulino que profesa la creencia en un Jesús real, quien era tanto humano como divino (509/120.

- 1 Timoteo 3:16: "Indiscutiblemente, grande es el misterio de la piedad:

  Él fue manifestado en la carne,
  justificado por el Espíritu,
  visto por los ángeles,
  proclamado entre las naciones,
  creído en el mundo,
  y recibido arriba en gloria".

Este es otro himno cristológico que antecede a los escritos de Pablo; proba-

blemente se cantaba en los tiempos de adoración.

- 1 Timoteo 6:13: "Cristo Jesús, quien dio testimonio de la buena confesión delante de Poncio Pilato".

De acuerdo con Habermas, este pasaje es "también una tradición antigua, y quizá aun una parte de una confesión de fe oral cristiana más extensa". Habermas nota también que el erudito Vernon Neufeld "señala que el testimonio de Jesús era probablemente la respuesta afirmativa que dio a Pilato en cuanto a si él era el rey de los judíos (ver Mar. 15:2)" (509/122).

- 2 Timoteo 2:8: "Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, de la descendencia de David, conforme a mi evangelio".

"Aquí el nacimiento de Jesús en la descendencia de David es contrastado con la resurrección de entre los muertos; muestra una vez más el interés de los cristianos primitivos en relacionar a Jesús con la historia" (509/120).

- 1 Pedro 3:18: "Porque Cristo también padeció una vez para siempre por los pecados, el justo por los injustos, para llevarnos a Dios, siendo a la verdad muerto en la carne, pero vivificado en el espíritu".

Este trozo antiguo de tradición conecta la muerte histórica de Jesús en la cruz como el Mesías impecable con su resurrección histórica de entre los muertos, como los medios para llevar a los pecadores a Dios (509/122).

- 1 Juan 4:2: "Jesucristo ha venido en carne".

Esta es una afirmación prejuanina, concisa y clara, de que Jesús el Cristo era una persona histórica de carne y hueso (509/120).

Al reflexionar sobre estas confesiones antiguas, Habermas nota que con ellas se pueden hacer por lo menos diecisiete afirmaciones históricas acerca de Jesús, desde su nacimiento terrenal hasta su ascensión y glorificación celestial:

> Aunque estos credos antiguos están interesados en elementos teológicos de la cristología, ellos son también reportes antiguos de eventos en la vida de Jesús. Se nos dice: (1) que Jesús nació realmente en carne humana (Fil. 2:6; 1 Tim. 3:16; 1 Jn. 4:2); (2) que era de la descendencia y familia de David (Rom. 1:3, 4; 2 Tim. 2:8). Encontramos (3) una implicación de su bautismo (Rom. 10:9) y (4) que su palabra fue predicada, (5) resultando en personas que creyeron en su mensaje (1 Tim. 3:16).
>
> Además de los eventos de su vida, aparte se nos informa que (6) Jesús asistió a una cena (7) en la noche de la traición. (8) Él dio gracias antes de la comida y (9) compartió el pan y la bebida, (10) lo cual, dijo, representaba su inminente sacrificio expiatorio por el pecado (1 Cor. 11:23 ss.). (11) Más tarde, Jesús compareció ante Pilato e hizo una buena confesión, (12) la cual muy posiblemente tenía que ver con su identidad como el rey de los judíos (1 Tim. 6:13). (13) Luego Jesús fue muerto por los pecados de la humanidad (1 Ped. 3:18; Rom. 4:25; 1 Tim. 2:6), (14) a pesar de su vida justa (1 Ped. 3:18). (15) Después de su muerte él fue resucitado (Luc. 24:34; 2 Tim. 2:8). (16) Se afirmó que este evento validaba la persona y el mensaje de Jesús (Rom. 1:3, 4; 10:9, 10). (17) Después de su resurrección Jesús ascendió a los cielos y fue glorificado y exaltado (1 Tim. 3:16; Fil. 2:6 ss.) (509/121, 123, 124).

Es claro que estos credos anteriores al Nuevo Testamento brindan el testimonio más antiguo para la convicción de la iglesia de que Jesús, el impecable Dios-hom-

bre, realmente vivió, murió, resucitó de entre los muertos y ascendió a los cielos, para la salvación de todos los que le confiesen como Señor y crean realmente que Dios lo resucitó. Además, como hemos dicho anteriormente, por lo menos algunos de estos credos pueden ser llevados hacia atrás hasta las mismas palabras de Jesús y el testimonio de los mismos apóstoles. De modo que estos credos no solamente son antiguos sino que también están basados en relatos de los testigos oculares de la vida terrenal de Jesús.

Los 27 libros del Nuevo Testamento proclaman, verifican y a menudo asumen la historicidad de Jesucristo. Puesto que ya he mostrado que estos libros son históricamente confiables, podemos ver que el testimonio que dan acerca de Jesús brinda una evidencia importante e irrefutable de que él realmente vivió y que, de hecho, aún vive.

2. Los documentos del Nuevo Testamento

Los 27 libros del Nuevo Testamento proclaman, verifican y a menudo asumen la historicidad de Jesucristo. Puesto que ya he mostrado que estos libros son históricamente confiables, podemos ver que el testimonio que dan acerca de Jesús brinda una evidencia importante e irrefutable de que él realmente vivió y que, de hecho, aún vive.

No es de extrañar que el historiador y erudito legal John Montgomery declara, en forma inequívoca, que el historiador puede conocer "primero y más importante, que puede confiarse en los documentos del Nuevo Testamento para darnos un retrato preciso de él [Jesús]. Y él sabe que ese retrato no puede ser racionalizado por el pensamiento ávido, el presuposicionalismo filosófico o la manipulación literaria" (853/40).

3. Los escritores posapostólicos

Luego de los apóstoles, la fuente cristiana más amplia para la naturaleza histórica de Jesús se halla en los escritos de aquellas personas que siguieron estrechamente a los apóstoles. Algunos de estos escritores eran líderes de la iglesia; otros eran maestros y apologistas. Todos ellos creían que Jesús era el Hijo encarnado de Dios, así como había sido revelado en las Escrituras y enseñado por los apóstoles.

Lo que sigue es una buena muestra de los escritos de ellos con las referencias más importantes a la historicidad de Jesucristo.

3.1. Clemente de Roma

Clemente era obispo de la iglesia en Roma hacia el fin del siglo I. Escribió una carta llamada Corintios; con ella quería ayudar a solucionar un conflicto en la iglesia en Corinto entre los líderes de la iglesia y los laicos. Clemente dice en esa obra:

> Los apóstoles nos entregaron el evangelio que recibieron del Señor Jesucristo, quien fue enviado de Dios. De modo que Cristo es de Dios y los apóstoles son de Cristo. Ambos, por lo tanto, vinieron de la voluntad de Dios en el orden apropiado. Habiendo recibido un encargo, y estando plenamente seguros —a través de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo y confirmado en la palabra de Dios con seguridad plena del Espíritu Santo—

> ellos salieron con las buenas nuevas de que el reino de Dios vendría. De modo que predicaron por todas partes, en el campo y en la ciudad. De entre sus primeros frutos, cuando los hubieron probado por el Espíritu, ellos nombraron obispos y diáconos para los que debían creer (*Corintios*, 42).

Entre otras cosas, este pasaje afirma que el mensaje del evangelio venía del Jesús histórico que había sido enviado por Dios, y que el mensaje estaba autenticado por su verdadera resurrección de entre los muertos.

3.3.2. Ignacio

Ignacio fue obispo en Antioquía. Mientras estaba en viaje hacia Roma para ser ejecutado escribió siete cartas —seis a diferentes iglesias y una a su amigo Policarpo—. Hay tres referencias que hace Ignacio al Jesús histórico que son muy pertinentes, y que son características de sus otras afirmaciones:

- "Jesucristo, quien pertenecía a la descendencia de David y era hijo de María, ciertamente nació, comió y bebió; fue perseguido bajo Poncio Pilato, fue verdaderamente crucificado y murió a la vista de los que están en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra. Luego él fue resucitado de entre los muertos por su Padre, quien en la misma forma resucitará a quienes creen en él" (*Tralianos*, 9).
- "Él ciertamente es de la descendencia de David según la carne, pero es el Hijo de Dios por la voluntad y el poder divinos. Él nació de una virgen, fue bautizado por Juan para que se cumpliera toda justicia, fue ciertamente clavado en la cruz por amor de nosotros bajo Poncio Pilato y Herodes el tetrarca (de lo cual somos fruto, es decir, el objeto de su más bendecido amor); para que él pueda levantar una bandera para todas las edades por medio de su resurrección" (*Esmirneanos*, 1).
- "Estén plenamente convencidos en cuanto al nacimiento, la pasión y la resurrección, la que ocurrió durante el período del gobernador Poncio Pilato; porque estas cosas fueron ciertas y realmente hechas por Jesucristo, nuestra esperanza" (*Magnesios*, 11).

Jesucristo, quien pertenecía a la descendencia de David y era hijo de María, ciertamente nació, comió y bebió; fue perseguido bajo Poncio Pilato, fue verdaderamente crucificado y murió a la vista de los que están en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra. Luego él fue resucitado de entre los muertos por su Padre, quien en la misma forma resucitará a quienes creen en él.

—IGNACIO

Ignacio, a quien la tradición cristiana identifica como un discípulo de Pedro, Pablo y Juan, estaba obviamente convencido de que Jesús ciertamente había vivido y que él era todo aquello que los apóstoles habían afirmado que era (813/79).

3.3. Quadrato

Quadrato era discípulo de los apóstoles, obispo de la iglesia en Atenas y uno de los primeros apologistas. El historiador Eusebio ha conservado las únicas palabras que existen de Quadrato de la defensa de su fe ante el emperador Adriano (aprox. 125): "Los hechos de nuestro Salvador

estaban siempre delante de ustedes, porque eran verdaderos milagros. Los que fueron sanados, los que resucitaron de entre los muertos, ellos fueron vistos no sólo cuando fueron sanados o resucitados, sino que estaban siempre presentes. Ellos vivieron por mucho tiempo, no sólo mientras nuestro Señor estaba en la tierra, sino asimismo cuando él dejó esta tierra. Algunos de ellos han vivido hasta nuestra propia época" (Eusebio, IV:III).

Habermas señala que Quadrato afirma la existencia real de Jesús por medio de la historicidad de los milagros: "(1) El hecho de los milagros de Jesús podía ser verificado por las personas que tuvieran interés, puesto que habían sido realizados en forma pública. En cuanto a las clases de milagros, (2) algunos fueron curados y (3) algunos fueron resucitados de entre los muertos. (4) Había testigos oculares de esos milagros en la época en que ocurrieron. (5) Muchos de los que fueron curados o resucitados estaban aún vivos cuando Jesús "dejó esta tierra"; se reportaba que otros estaban aún vivos en la época de Quadrato" (509/144).

3.4. La epístola de Bernabé

No se sabe quién es el autor de esta carta. El nombre "Bernabé" no aparece en la epístola; los eruditos niegan que el Bernabé del Nuevo Testamento la haya escrito. Habermas comenta: "Hay varias alternativas de fechas que se han sugerido para este escrito, entre finales del siglo I y mediados del siglo II. Una fecha aceptada comúnmente es 130-138" (509/144). Esta epístola confirma muchos de los eventos que se afirma que ocurrieron en las fuentes ya citadas. En la sección 5 de la carta leemos:

> ...él, para aniquilar la muerte y mostrar la resurrección de entre los muertos, soportó la pasión, pues convenía que se manifestara su condición carnal. Así cumplió la promesa hecha a los padres, y se preparó para sí un pueblo nuevo, mostrando, mientras vivía sobre la tierra, que él había de juzgar una vez que haya realizado la resurrección. En fin, predicó enseñando a Israel y haciendo grandes prodigios y señales, con lo que mostró su extraordinario amor. Se escogió a sus propios apóstoles, que tenían que predicar el Evangelio, los cuales eran pecadores con toda suerte de pecados, mostrando así que "no vino para llamar a los justos, sino a los pecadores" (Mt. 9:13): y entonces les manifestó que era Hijo de Dios. (813/82, 83).

En la sección 7, el autor agrega: "Pero cuando fue crucificado le dieron [a Jesús] hiel y vinagre para beber" (813/83).

3.5. Arístides

Arístides fue un apologista cristiano del siglo II y un filósofo en Atenas. Su obra estuvo perdida hasta finales del siglo XIX, cuando se la descubrió en tres versiones diferentes: en armenio, siriaco y griego. Arístides dirigió su defensa del cristianismo al emperador romano Antonino Pío, quien gobernó entre el 138 y el 161. En parte de su tratado, Arístides describe a Jesucristo como:

> el Hijo del Dios Altísimo, revelado por el Espíritu Santo, quien descendió del cielo y nació de una virgen hebrea. Recibió de la virgen su carne y se reveló en la naturaleza humana como el Hijo de Dios. En su bondad él trajo las buenas nuevas; él ha ganado a todo el mundo por medio de su predicación que da vida... Seleccionó a 12 apóstoles y enseñó a todo el mundo por medio de su verdad me-

diadora y que da luz. Él fue crucificado, siendo atravesado con clavos por los judíos; resucitó de entre los muertos y ascendió a los cielos. Él envió a los apóstoles a todo el mundo y les enseñó todo por medio de milagros divinos llenos de sabiduría. La predicación de Jesús florece y fructifica hasta este día, y llama a todo el mundo a la luz" (214/68).

3.6. Justino Mártir

"El consenso de opinión entre los eruditos es que Justino [Mártir] es uno de los más grandes apologistas cristianos de los primeros tiempos" (199/1). Justino nació alrededor del 100; fue azotado y decapitado por su fe alrededor del 167. Era una persona instruida, bien preparada en las filosofías principales de su época, incluyendo el estoicismo, el aristotelismo, el pitagorismo y el platonismo (214/558). Después de convertirse a Cristo (aprox. 132) "Justino llegó a ser profesor de cristianismo filosófico en su propia escuela privada en Roma. Puesto que era un laico él probablemente tenía la escuela en su propia casa. También parece que viajó bastante por todo el Imperio romano; su tiempo fue dedicado a los ministerios de enseñanza y evangelización" (199/3).

En sus numerosos escritos, Justino construye su defensa de la fe con base en los escritos del Nuevo Testamento y en su propia verificación independiente de muchos de los hechos que registra. Presentamos aquí algunas citas de sus obras en cuanto a la certeza de los relatos acerca de Jesucristo:

- "Hay una aldea en la tierra de los judíos, a unos 35 estadios de Jerusalén, en la cual nació Jesucristo; es posible que usted verifique esto por medio de los registros de impuestos que se hicieron bajo *Cirenio*, su primer procurador en Judea" (*Primera apología*, 34).
- Hacia la época de su nacimiento, llegaron magos de Arabia para adorarlo; ellos fueron primeramente a Herodes, quien era en ese entonces el soberano en esa tierra" (*Diálogo con Trifón*, 77).
- "Porque cuando lo crucificaron, martillándolo con clavos, atravesaron sus manos y sus pies. Los que lo crucificaron repartieron las vestimentas de él entre ellos; echaron suerte para lo que querían tener, y recibieron de acuerdo con la suerte" (*Diálogo con Trifón*, 97).
- "Luego, después de que fue crucificado, sus mismos amigos lo abandonaron, habiéndolo negado. Luego, cuando hubo resucitado de entre los muertos y se les apareció, les enseñó a leer las profecías en las cuales se anticipaban las cosas que habrían de suceder. Cuando ellos le vieron ascender a los cielos y, habiendo creído y recibido el poder que se envió sobre ellos, fueron a todas las naciones, les enseñaron acerca de estas cosas y fueron llamados apóstoles" (*Primera apología*, 50).
- "Cristo dijo entre ustedes [es decir, los judíos] que él daría la señal de Jonás, exhortándolos a arrepentirse de sus malas acciones, por lo menos después de que él resucitara de entre los muertos... Pero ustedes no sólo no se han arrepentido después de que supieron que él resucitó de entre

los muertos sino que, como dije antes, enviaron hombres elegidos y ordenados a todo el mundo para proclamar que una herejía licenciosa ha surgido de un tal Jesús, un engañador galileo, a quien crucificamos. Que sus discípulos robaron durante la noche el cuerpo de la tumba, en la cual lo habían puesto al quitarlo de la cruz, y ahora engañan a los hombres afirmando que él fue resucitado de entre los muertos y ascendió a los cielos" (*Diálogo con Trifón,* 108).

3.7. Hegesipo

"Jerónimo... dice que Hegesipo vivió cerca del tiempo de los apóstoles. Eusebio llega a la conclusión de que Hegesipo era judío; dice que su obra comprendía cinco libros de 'Memorias'". Hay sólo unos fragmentos de estas Memorias en la obra de Eusebio. Lo que muestran estos fragmentos es que Hegesipo viajó mucho con "la intención de determinar si los apóstoles habían transmitido la verdadera historia [acerca de Jesús] a sus sucesores". Hegesipo encontró que sí lo habían hecho, aun en la iglesia problemática en Corinto. Así lo cita Eusebio: "La iglesia en Corinto permaneció en la sana doctrina hasta que Primo se convirtió en obispo. Yo estuve con ellos en mi viaje a Roma; estuve varios días con los corintios y durante ellos fuimos refrescados con la sana doctrina. Al llegar a Roma yo reuní la sucesión hasta Aniceto, cuyo diácono era Eleuterio. Aniceto fue seguido por Soter y este por Eleuterio. En cada línea de obispos y en cada ciudad todo estaba de acuerdo con la predicación de la Ley, los Profetas y el Señor" (Eusebio, *Historia eclesiástica,* 9.22.2).

Los hechos esenciales en cuanto a Jesús y a su enseñanza fueron transmitidos por los apóstoles; fueron preservados en forma cuidadosa y transmitidos fielmente de allí en adelante por las iglesias generación tras generación, de una parte a la otra. El veredicto es: "Los escritores de la iglesia primitiva, tanto con sus vidas como con sus palabras, certificaron que los detalles históricos de la vida de Jesús, así como se los presenta en los Evangelios, son correctos y se puede confiar en ellos (813/87).

FUENTES HISTÓRICAS ADICIONALES

Hay fuentes adicionales que se refieren a Cristo y al cristianismo. Las que siguen son algunas fuentes seculares adicionales que garantizan otros estudios:

1. Trajano

Emperador romano (Plinio el joven, *Epístolas* 10:97). Esta es una carta del emperador a Plinio. Le dice que no castigue a aquellos creyentes que eran forzados por los romanos a retractarse de sus creencias. También le dice a Plinio que los oficiales romanos no deben aceptar información anónima acerca de los cristianos.

2. Macrobio

Saturnalia, lib. 2, cap. 4. Pascal (*Pensamientos*) menciona esta cita de Augusto César como un testimonio de la matanza de los infantes en Belén.

3. Adriano

Emperador romano (Justino Mártir, *Pri-*

mera apología, caps. 68 y 69). Justino cita la carta de Adriano a Minicio Fundano, procónsul de Asia Menor. La carta trata con las acusaciones de los paganos contra los cristianos.

4. Antonino Pío

Emperador romano (Justino Mártir, *Primera apología*, cap. 70). Justino (o uno de sus discípulos) cita la carta de Antonino a la asamblea general de Asia Menor. La carta dice básicamente que los oficiales en Asia Menor estaban llegando a estar frustrados con los cristianos en esa provincia, y que no se harían cambios en el método de Antonino para tratar a los cristianos allí.

5. Marco Aurelio

Emperador romano (Justino Mártir, *Primera apología*, cap. 71). Esta carta del emperador al Senado romano fue agregada al manuscrito por uno de los discípulos de Justino. El emperador describe a los cristianos que participan en acciones de lucha en el ejército romano.

6. Juvenal

Sátiras, 1, líneas 147-157. Juvenal hace una referencia velada a las torturas de los cristianos en Roma bajo Nerón.

7. Séneca

Epístolas morales, Epístola 14, "Sobre las razones para apartarse del mundo", parte 2. Séneca, como Juvenal, describe las crueldades de Nerón contra los cristianos.

8. Hiérocles

Eusebio, *Tratado de Eusebio*, cap. 2. Esta cita de Eusebio preserva algo del texto del libro perdido por Hiérocles, Filaletes, o El amante de la verdad. En esta cita, Hiérocles condena a Pedro y a Pablo como brujos.

9. Collección de C. R. Haines

Al considerar a Cristo como un hombre de la historia, una de las colecciones más importantes de material es un libro publicado en Cambridge en 1923 por C. R. Haines, *Heathen Contact with Christianity During Its First Century and a Half* (Contacto de los paganos con el cristianismo durante su primer siglo y medio). El subtítulo es el siguiente: "Todas las referencias al cristianismo que se registran en los escritos de los paganos durante ese período".

CONCLUSIÓN

Howard Clark Kee, profesor emérito en la Universidad de Boston, saca las siguientes conclusiones de las fuentes fuera del Nuevo Testamento: "El resultado del examen de las fuentes fuera del Nuevo Testamento que llevan, directa o indirectamente, a nuestro conocimiento de Jesús es confirmar su existencia histórica, sus poderes fuera de lo común, la devoción de sus seguidores, la existencia continuada del movimiento después de su muerte a manos del gobernador romano en Jerusalén, y la penetración del cristianismo en los estratos altos de la sociedad en Roma misma hacia fines del siglo I" (647/19).

Agrega Kee: "A pesar de esta variedad de maneras en las cuales se ha transmitido la tradición en cuanto a Jesús, tenemos a disposición una cantidad de evi-

> Luego, después de que fue crucificado, sus mismos amigos lo abandonaron, habiéndolo negado. Luego, cuando hubo resucitado de entre los muertos y se les apareció, les enseñó a leer las profecías en las cuales se anticipaban las cosas que habrían de suceder. Cuando ellos lo vieron ascender a los cielos y, habiendo creído y recibido el poder que se envió sobre ellos, fueron a todas las naciones, les enseñaron acerca de estas cosas y fueron llamados apóstoles.
>
> —JUSTINO MÁRTIR

dencia clara y muy consistente acerca de esta figura cuya vida, enseñanzas y muerte han continuado teniendo un impacto tan profundo en la historia subsecuente de la raza humana" (647/114).

En la edición de 1974 de la *Enciclopedia Británica*, el escritor del artículo acerca de Jesucristo emplea 20.000 palabras para describirlo. Es más espacio que el que se otorga a Aristóteles, Cicerón, Alejandro, Julio César, Buda, Confucio, Mahoma o Napoleón Bonaparte. En cuanto al testimonio de los numerosos relatos seculares independientes de Jesús de Nazaret, el autor concluye: "Estos relatos independientes prueban que en la antigüedad aun los adversarios del cristianismo nunca dudaron de la historicidad de Jesús. Ésta fue disputada por primera vez, y con bases inadecuadas, por varios autores hacia fines del siglo XVIII, durante el siglo XIX y a comienzos del siglo XX" (339/145).

A quienes negarían la existencia histórica de Jesús, les comenta el afamado erudito británico del Nuevo Testamento, I. Howard Marshall: "No es posible explicar el surgimiento de la iglesia cristiana, o la escritura de los Evangelios y la corriente de tradición que está detrás de ellos, sin aceptar el hecho de que el fundador del cristianismo realmente existió" (785/24).

Aunque las fuentes no cristianas no brindan tantos detalles en cuanto a Jesús como el Nuevo Testamento, sí proveen corroboración para algunos de los hechos básicos del retrato bíblico de Jesús. Robert Stein, un profesor de Nuevo Testamento, afirma: "Las fuentes no cristianas establecen, más allá de duda razonable, los siguientes hechos mínimos: (1) Jesús fue ciertamente una persona de la historia. Puede parecer tonto enfatizar esto, pero a través de los años algunos han negado que Jesús existiera. Las fuentes no bíblicas anulan ese absurdo. (2) Jesús vivió en Palestina en el siglo I de nuestra era. (3) El liderazgo judío estuvo involucrado en la muerte de Jesús. (4) Jesús fue crucificado por los romanos durante el gobierno de Poncio Pilato. (5) El ministerio de Jesús fue asociado con maravillas/brujería" (1146/49).

R. T. France escribe: "La evidencia no cristiana, por lo tanto, sustenta el hecho de la existencia de Jesús, su popularidad entre el pueblo, su ejecución y la fecha aproximada" (393/564).

Edwin Yamauchi, profesor de historia en la Universidad de Miami, afirma que tenemos más y mejor documentación histórica para Jesús que para cualquier otro fundador de religiones (p. ej., Zoroastro, Buda o Mahoma). En cuanto a las fuentes no bíblicas que testifican acerca de Cristo, Yamauchi concluye:

> Aunque no tuviéramos el Nuevo Testamento, de los escritos cristianos, seríamos capaces de concluir, a partir de los escritos no cristianos de Josefo, el Talmud, Tácito y Plinio el joven

que: (1) Jesús fue un maestro judío; (2) mucha gente creyó que él realizó curaciones y exorcismos; (3) fue rechazado por los líderes judíos; (4) fue crucificado bajo Poncio Pilato, en el reinado del emperador Tiberio; (5) a pesar de esta muerte vergonzosa, sus seguidores —quienes creían que él estaba vivo todavía— se esparcieron más allá de Palestina, de modo que había multitudes de ellos en Roma hacia el 64 d. de J.C.; (6) toda clase de personas de las ciudades y del campo—hombres y mujeres, esclavos y libres— lo adoraron como Dios hacia el comienzo del siglo II (1332/221, 222).

La vida profunda y poderosa de Jesús como una figura histórica ha hecho un impacto dramático en el resto de la historia. Jaroslav Pelikan, el destacado historiador de la Universidad Yale, escribe: "Sin tener en cuenta lo que cualquiera pueda pensar o creer acerca de él, Jesús de Nazaret ha sido la figura dominante en la historia de la cultura occidental por casi veinte siglos [escrito en 1985]. Si por medio de algún superimán fuera posible extraer de esa historia cada trozo de metal que por lo menos lleva un rastro de su nombre, ¿cuánto quedaría?" (963/1).

El impacto de Jesús en el curso de la historia es algo que no tiene paralelos. Un escritor de la revista *Newsweek* observa: "Medido por cualquier estándar secular, Jesús es también la figura dominante de la cultura occidental. Como el mismo milenio, mucho de lo que ahora pensamos que son ideas, innovaciones y valores occidentales encuentra su fuente o inspiración en la adoración que adora a Dios en su nombre [de Jesús]. Todo ha sido tocado y a menudo radicalmente transformado por la influencia cristiana: el arte y la ciencia, el ego y la sociedad, la política y la economía, el matrimonio y la familia, lo bueno y lo malo, el cuerpo y el alma" (1313/54).

Gary Habermas, después de revisar la evidencia histórica para la existencia de Cristo, señala: "Es sorprendente que unos pocos eruditos han afirmado que Jesús nunca existió, o han hecho el intento de levantar una duda casi total sobre su vida y ministerio. Cuando han ocurrido esos esfuerzos, ha habido pocos en la comunidad de eruditos que hayan respondido. Hemos visto que esos intentos son refutados en casi cada aspecto por el testimonio ocular temprano presentado por Pablo y otros, tanto como por la fecha temprana de los Evangelios" (508/46).

La evidencia es concluyente. Jesús vivió realmente entre nosotros y realizó obras poderosas, de modo que hasta las fuentes hostiles y no cristianas lo confirman. Los escépticos en cuanto a la historicidad de Jesús simplemente están equivocados.

6 ➢

Si Jesús no era Dios, se merece un Oscar

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

EL CARÁCTER DE CRISTO Y SUS AFIRMACIONES EN CUANTO A LA DEIDAD: AFIRMACIONES DIRECTAS

1. Introducción: ¿Quién es Jesús?

Tim LaHaye, autor de varios libros de mucha venta, escribe: "Casi todos los que han oído de Jesús se han formado una opinión acerca de él. Tal circunstancia ha de esperarse, porque Jesús no es solamente la persona más famosa en la historia del mundo sino también la más controversial" (706/59).

Philip Yancey concuerda cuando dice: "Se me ocurre que todas las complejas y confusas teorías acerca de Jesús, que casi espontáneamente se han estado generando desde el día de su muerte sólo confirman el pavoroso riesgo que Dios tomó cuando se estiró en la mesa de disección para ser examinado, un riesgo que aparentemente recibió con agrado. Implícitamente decía: 'Examíname. Pruébame. Decide tú' " (1336/21).

Las Escrituras también nos invitan a examinar por nuestra cuenta a esta persona que es Jesús y a concluir por nosotros mismos sobre su significado. Pero no podemos permitir que nuestra investigación enfoque solamente sus enseñanzas o sus obras. Ante todo tenemos que enfocar la investigación sobre su identidad.

"Obviamente", como dijo Irwin Linton, "*quién* es Cristo es tan importante como lo que hizo" (747/11).

"El desafío colocado delante de cada generación sucesiva por el testimonio acerca de Jesús del Nuevo Testamento no es tanto "¿qué enseñó?" sino "¿quién es? y ¿cuál es su relevancia para nosotros?" (816/16).

De modo que, preguntamos: ¿Quién es Jesús? ¿Qué clase de persona es él?

"En los labios de alguien más, las afirmaciones de Jesús parecerían ser evidencias de un egotismo colosal, porque Jesús implica claramente que el mundo entero gira alrededor de él y que el destino de todos los hombres depende de que lo acepten a él o lo rechacen" (1147/118).

Jesús, de veras, no encaja en el molde de otros líderes religiosos. Thomas Schultz escribe: "Ninguno de los reconocidos líderes religiosos —ni Confucio, ni Moisés, ni Mahoma, ni Buda, ni Pablo— ninguno de ellos ha declarado ser Dios; la excepción es Jesucristo. Cristo es el único líder religioso que ha alegado ser deidad y la única persona que ha convencido a gran porción del mundo de que lo es" (1080/209).

¿Cómo podía un "hombre" hacer a otros pensar que era Dios? Primeramente escuchemos de F. J. Meldau: "Sus enseñanzas eran las superiores, las finales; más altas que las de Moisés y de los profetas. Nunca agregó apéndices ni revisiones; nunca dio opiniones que eran meras adivinanzas o suposiciones; nunca habló con incertidumbre. Esto es todo lo contrario a lo que hacen los maestros humanos con sus enseñanzas" (825/5).

A esto agréguese el testimonio de Foster: "Pero la razón que eclipsaba las demás y que condujo directamente a la ejecución ignominiosa del Maestro de Galilea era su afirmación sorprendente de que él, un sencillo hijo de carpintero que se había desarrollado entre las virutas y el aserrín del taller paternal, era en realidad ¡Dios en la carne!" (48/49).

Uno bien puede responder: "Por supuesto Jesús es presentado de esta manera en la Biblia porque fue escrita por sus asociados que querían hacer un permanente recordatorio para él". Sin embargo, descartar la Biblia entera no equivale a descartar toda la evidencia. Como hemos visto, hay documentos históricos que mencionan a Jesús con sus obras y sus enseñanzas. William Robinson declara: "Si uno toma un criterio histórico objetivo a esta cuestión, encuentra que la historia secular por lo menos afirma que Jesús vivió en la tierra y que ha sido adorado como Dios. Fundó una iglesia que lo ha adorado por más de 1.900 años. Él ha impactado el curso de la historia del mundo" (1034/29).

Considérese primero la evidencia basada en el testimonio legal de Jesús en cuanto a su persona, testimonio dado durante su juicio en una corte humana.

2. Afirmaciones hechas durante el juicio

"Pero él callaba y no respondió nada. Otra vez el sumo sacerdote le preguntó y le dijo: '¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?'. Jesús le dijo: 'Yo Soy. Y además, veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo'. Entonces el sumo sacerdote rasgó su vestidura y dijo: '¿Qué más necesidad tenemos de testigos? Vo-

sotros habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece?'. Y todos ellos le condenaron como reo de muerte'" (Mar. 14:61-64).

El juez Gaynor, jurista reconocido en Nueva York, en su discurso sobre el proceso legal contra Jesús, sostiene que la blasfemia era la única acusación que hicieron contra Jesús ante el Sanedrín: "Está claro, según el relato de cada una de las narrativas en los Evangelios, que el delito alegado en contra de Jesús, el cual provocó su juicio y su condenación, fue la blasfemia:... Jesús afirmó tener poder sobrenatural, alegato que para un ser humano se consideraba blasfemia" (se cita Juan 10:33). La referencia del juez Gaynor es a cuando Jesús "se hacía Dios", no a lo que Jesús dijo acerca del templo (283/118, 119).

Entre juicios contra criminales este es único porque el asunto medular no son las acciones del acusado sino su identidad.

—IRWIN LINTON

Acerca de las interrogantes de los fariseos, A. T. Robertson dice: "Jesús acepta el desafío y admite que es las tres cosas: Mesías, Hijo del Hombre e Hijo de Dios. 'Vosotros decís...' ([Luc. 22:70]; gr., *Humeis legete*) es simplemente una expresión idiomática para decir 'Sí'. Compárese el 'Yo Soy' de Marcos 14:62 con la frase 'Tú lo has dicho' de Mateo 26:64" (1027 [Tomo II]/277).

Fue en respuesta a lo que Jesús dijo que el sumo sacerdote rasgó sus vestiduras. H. B. Swete explica el significado de este acto: "La ley prohibía al sumo sacerdote rasgar su vestidura sobre asuntos personales (Lev. 10:6; 21:10); pero cuando actuaba como juez, la costumbre le exigía expresar su horror ante cualquier blasfemia pronunciada en su presencia. Así quedó manifestado el alivio del juez aturdido. Si no surgía evidencia fidedigna, la necesidad para tal evidencia ahora se había superado: el prisionero se había incriminado a sí mismo" (1183/339).

Comenzamos a ver que el juicio de Jesús no es uno rutinario. Irwin Linton, un abogado, hace resaltar esto cuando dice: "Entre juicios contra criminales este es único porque el asunto medular no son las acciones del acusado sino su identidad. La causa criminal que hicieron contra Cristo, la confesión —tal vez debe llamarse testimonio o aun acto realizado en presencia de la corte— que dio base para que lo hallaran culpable, la interrogación por el gobernador romano y la inscripción y proclamación en su cruz al tiempo de su ejecución, todos estos aspectos tenían que ver con la cuestión básica de la verdadera identidad y dignidad de Cristo. '¿Qué pensáis del Cristo? ¿De quién es hijo?' [Mat. 22:42]" (747/7).

Semejantemente el alguna vez escéptico Frank Morison enfatiza que "Jesús de Nazaret fue condenado a morir, no por las declaraciones de sus acusadores sino por la admisión obtenida de él bajo juramento" (863/25).

Hilarin Felder agrega: "Esta inspección del juicio de Jesús debe ser suficiente para darnos la invencible convicción de que el Salvador confesó su verdadera divinidad ante sus jueces" (372/299, 300).

Simon Greenleaf, quien fuera, en su

tiempo, profesor de leyes en la universidad Harvard, siendo él mismo un renombrado abogado, dijo en cuanto al juicio de Jesús: "No es fácil identificar sobre cuál base su conducta podría haber sido defendida ante cualquier tribunal, a menos que hubiera sido sobre la de su carácter sobrehumano. No se concibe que ningún abogado hubiera arriesgado su defensa sobre otra base" (486/562).

Aunque las respuestas de Jesús a sus jueces toman forma algo diferente en cada uno de los Evangelios sinópticos, vemos, como dice Morison, que son todas iguales en su significado: "Estas respuestas realmente son idénticas. La fórmula "Tú lo has dicho" [Mat. 26:64] o "Tú lo dices" [Luc. 23:3] puede sonar como una respuesta evasiva al oído moderno, pero evidentemente no tenía tal connotación a la mente judía contemporánea de Jesús. "Tú lo dices" [Mat. 27:11] era la manera tradicional con que un judío culto contestaba una pregunta de importancia grave o de implicaciones tristes. La cortesía del día prohibía un "sí" o un "no" directo (863/26).

Para estar seguro de lo que Jesús quiso implicar en sus respuestas, C. G. Montefiore analiza la declaración que sigue a esta donde Jesús profesa deidad. Dice: "Las dos expresiones 'Hijo del Hombre' [Mat. 26:64] (frecuentemente en sus labios) y [en el mismo lugar] '...a la diestra del Poder...' (una expresión idiomática en el hebreo que se refería a la Deidad) muestran que la respuesta está plenamente de acuerdo con la manera de hablar y con el espíritu de Jesús" (846/360).

Semejantemente, Craig Blomberg, un erudito en el Nuevo Testamento y autor de varios libros escribe:

> Hasta puede ser que Jesús aquí, por su manera de expresar las cosas, esté enjuiciando a los que lo están interrogando. Pero no se detiene allí; añade: "...Y además, veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo" (Mar. 14:62b). La respuesta combina alusiones a Daniel 7:13 y al Salmo 110:1. En este contexto, "Hijo del Hombre" significa mucho más que un sencillo ser humano. Jesús se describe a sí mismo como ese "alguien" que "en las nubes del cielo venía... como un Hijo del Hombre"..., uno que fue presentado ante "el Anciano de Días" y a quien "le fue dado el dominio, la majestad y la realeza" y a quien servían entonces "todos los pueblos, naciones y lenguas" en un "dominio eterno" (Dan. 7:13, 14). Esta afirmación de ser mucho más que un mero ser mortal es probablemente lo que provocó el veredicto de blasfemia por parte de la corte suprema de los judíos (137/341-343).

F. F. Bruce, de la Universidad de Manchester, en Inglaterra, escribe: "Implícitamente se entiende, aun cuando no está dicho expresamente, que en la visión de Daniel este ser hablaba desde el trono... [Jesús] relacionó estos dos pasajes bíblicos [Dan. 7:13, 14 y Sal. 110:1] cuando el sumo sacerdote de Israel lo retó a declarar su identidad" (180/64, 65).

Resulta claro entonces que este es el testimonio que Jesús quiso dar de sí mismo. También vemos que los judíos debían haber entendido su respuesta como una afirmación de que efectivamente él era Dios. Ellos entonces tenían que encarar dos alternativas: (1) Que sus declaraciones constituían blasfemia o (2) que en realidad era Dios. Parece que sus jueces veían el asunto con toda claridad, tan claramente que lo quisieron crucificar, bur-

lándose de él con las palabras: "Ha confiado en Dios... porque dijo: 'Soy Hijo de Dios' " (Mat. 27:43) (1152/125).

De modo que vemos que Jesús fue crucificado por culpa de ser quien realmente era, por ser el Hijo de Dios. Un análisis de su testimonio confirma esto. Su testimonio afirmó: Que era el Hijo del Bendito. Que era ese "alguien" que se sentaría a la diestra del Poder. Que era el Hijo de Hombre que vendría en las nubes del cielo.

William Childs Robinson concluye que "cada una de estas [tres] afirmaciones es distintamente mesiánica. Su efecto acumulativo mesiánico es 'magníficamente significativo' " (1035/65).

Herschel Hobbs comenta:

> El Sanedrín se percató de los tres puntos. Los sintetizaron en una sola pregunta: "Entonces, ¿eres tú Hijo de Dios?" [Luc. 22:70]. Su pregunta sugirió una respuesta positiva. Era la equivalente de una declaración por parte de ellos. De modo que Jesús sencillamente respondió: "Vosotros decís que Yo Soy" [Luc. 22:70b]. Y de esta manera él los obligó a reconocer su identidad antes de que lo culparan con la pena de muerte. Era una hábil estrategia por parte de Jesús. Moriría no sólo por su propia confesión de deidad sino también por la de ellos.
>
> Según ellos, no había necesidad de más testimonio. Ellos mismos lo habían escuchado decirlo. De modo que lo condenaron por palabras que habían oído "de su boca" [Luc. 22:71]. Pero él también los condenó a ellos por las palabras de ellos mismos. No podrían decir que no habían condenado a la muerte al Hijo de Dios (571/322).

Robert Anderson escribe: "Pero no hay evidencia confirmatoria más potente que la de un testigo hostil; y el hecho de que el Señor afirmó ser deidad es establecido incontestablemente por la acción de sus enemigos. Debemos recordar que los judíos no eran una tribu de salvajes ignorantes sino un pueblo altamente civilizado e intensamente religioso. Y era sobre esta misma acusación que, sin voto en contra, el Sanedrín, ese gran Consejo nacional, compuesto de sus líderes religiosos más eminentes (inclusive hombres de la estatura de Gamaliel y su gran alumno Saulo de Tarso), decretó su muerte" (48/5).

Hilarin Felder arroja todavía más luz sobre el juicio que los fariseos realmente se impusieron sobre sí mismos. Dice: "Pero ya que ellos condenaron al Salvador como un blasfemador, por razón de su propia confesión, los jueces prueban oficialmente y bajo juramento que Jesús afirmó ser no sólo el rey y mesías teocrático y el hijo humano de Dios sino también el Mesías divino y el Hijo unigénito de Dios, y que fue a base de esa confesión que le dieron la pena de muerte" (372/vol. 1/306).

Como resultado de nuestro estudio, podemos entonces concluir con seguridad que Jesús afirmó su deidad y en una manera que todos sus acusadores podían reconocer. Los líderes religiosos consideraron estas afirmaciones como blasfemas, y por lo tanto culpables, según las leyes y costumbres hebreas, con la pena de muerte. Crucificaron a Jesús porque "pretendió ser el Hijo de Dios" (Juan 19:7, BA). Otras posibilidades: RVA, que traduce: "se hizo a sí mismo Hijo de Dios"; DHH, que traduce: "porque se ha hecho pasar por Hijo de Dios"; o NVI que traduce igual que DHH. (750/45).

3. Otras afirmaciones

3.1. Igualdad con el Padre

En varias ocasiones Jesús afirmó ser igual a Dios el Padre.

3.1.1. Juan 10:25-33

> *Jesús les contesto: "...Yo y el Padre uno somos". Los judíos volvieron a tomar piedras para apedrearle. Jesús les respondió: "Muchas obras os he mostrado de parte del Padre. ¿Por cuál de estas obras me apedreáis?". Los judíos le respondieron: "No te apedreamos por obra buena, sino por blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces Dios".*
>
> —Juan 10:25-33

En este relato, los judíos comprendieron claramente que con sus palabras Jesús afirmaba ser divino. Su respuesta, como aquella durante el juicio, muestra que entendían completamente lo que él quiso comunicar con sus palabras. Surge una implicación interesante y que consolida todavía más nuestra comprensión cuando analizamos las palabras usadas en griego. A. T. Robertson señala que cuando dice 'Yo y el Padre uno somos", la palabra 'uno' está en la forma neutra (*hen*) no en forma masculina (*heis*). Quiere decir que no una persona (cf. *heis* en Gál. 3:28), sino uno en esencia o naturaleza" (1027/vol. 5/186).

J. Carl Laney, otro comentador bíblico, concuerda diciendo: "La palabra 'uno' (*hen*) es neutra y sugiere unidad de esencia, no 'una persona'... El Padre y el Hijo comparten unidad de esencia divina pero permanecen como dos personas distintas en la Deidad" (709/195, 196).

Robertson sigue para decirnos: "Esta declaración vigorosa es el punto culminante de las afirmaciones de Cristo acerca de su relación con el Padre. Provocan en los fariseos una ira incontrolable" (1027 /vol. 5/187).

Es evidente, entonces, que en la mente de los que oyeron esta declaración, no había duda de que Jesús afirmó ante ellos ser Dios. Por lo tanto: "Los judíos tomaban la palabra de Jesús sólo como blasfemia, y ellos procedieron tomar en sus manos el juicio que correspondía. Según la Ley, la blasfemia había de ser castigada con apedreamiento (Lev. 24:16). Pero estos hombres no querían esperar el debido procedimiento legal. No estaban preparando la denuncia formal para que las autoridades correspondientes tomaran las acciones debidas. En su furor estaban preparándose para ser, en uno, los jueces y los verdugos. La frase "los judíos volvieron a tomar piedras para apedrearle" [Juan 10:31] hace alusión a su intento previo para hacer lo mismo (Juan 8:59)" (179/524).

El intento de los judíos de apedrear a Jesús por lo que consideraron blasfemia muestra que definitivamente entendieron la enseñanza del Maestro. También muestra que ¡no se detuvieron para considerar si su afirmación de ser Dios era verdadera o no!

3.1.2. Juan 5:17, 18

> *Pero Jesús les respondió: "Mi Padre hasta ahora trabaja; también yo trabajo". Por esta razón los judíos aun más procuraban matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que también llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios.*
>
> —Juan 5:17, 18

Merrill C. Tenney, respetado erudito bíblico, explica: "Los judíos estaban enojados por lo que consideraban una manera en que Jesús violaba el sábado, pero se pusieron furiosos cuando presumía afirmar igualdad con el Padre. Esta afirmación de Jesús amplió la brecha entre él y sus críticos, porque ellos entendían con toda claridad que Jesús así proclamaba ser divino. En su explicación, es claro que no afirmó ser idéntico con el Padre como una sola persona, pero aseveró una unidad con el Padre en una relación que podía describirse como la de 'Padre e Hijo' " (1201/64).

Un estudio de palabras tomado de A. T. Robertson y su publicación *Word Pictures in the New Testament* (Imágenes verbales en el Nuevo Testamento) da unas percepciones interesantes:

"Jesús dice 'mi Padre' (*ho pater mou*). No 'nuestro Padre'. Afirma una relación peculiar con el Padre. 'Hasta ahora trabaja' (*heos arti ergazetai*)... Jesús se colocó a sí mismo a la par con la actividad de Dios y así justifica su obra de sanidad en el día sábado" (1027 [vol. 5]/82, 83).

Es interesante notar que los judíos no se referían a Dios como "mi Padre". "Si lo hacían, siempre agregaban la frase 'en el cielo'. Sin embargo, no fue lo que Jesús hizo. Hizo una afirmación que los judíos no podían interpretar mal cuando llamó a Dios 'mi Padre' " (869/309). Afirmó tener una relación única con su Padre. Tal como el hijo de un padre humano tiene que ser plenamente humano, el Hijo de Dios tiene que ser completamente divino. Todo lo que es el Padre, lo es el Hijo.

Jesús señala que mientras Dios el Padre sigue trabajando, él, el Hijo, lo está haciendo también (973/1083). Nuevamente vemos que los judíos entendieron la implicación de que Jesús era el Hijo de Dios. Y como resultado de esta declaración, el odio de ellos se intensificó. Aunque buscaban principalmente maneras de perseguir a Jesús, su deseo de eliminarlo aumentaba (727/375).

1.3.2. "Yo Soy"

Les dijo Jesús: "De cierto, de cierto os digo que antes que Abraham existiera, Yo Soy".

—Juan 8:58

Un comentador clarifica bien este pasaje, escribiendo: "Él les dijo: 'De cierto, de cierto os digo...'. Con el prefacio de un doble 'Amén' [De cierto], que en sí representa el más fuerte juramento, nuestro Señor se apropia del nombre incomunicable del ser divino. Los judíos reconocen el significado que, a propósito, él quiso comunicar y, horrorizados, buscaban apedrearlo" (1137/54).

¿Cómo recibieron los judíos esta afirmación? Como Henry Alford nos dice: "Toda exégesis imparcial de estas palabras tiene que reconocer en ellas una declaración esencial de la preexistencia de Cristo" (34/801, 802).

Marvin Vincent, en su obra *Word Studies in the New Testament* (Estudios de palabras en el Nuevo Testamento) escribe que la afirmación de Jesús es "la fórmula para lo absoluto, el eterno 'Yo Soy' (*eimi*)" (1244/vol. 2/181).

Viendo las referencias en el Antiguo Testamento, nos enteramos de que "Yo Soy" es el nombre de Dios mismo. En

nuestra versión tradicional es el nombre Jehová (o Jehovah). En algunas Biblias es traducido como Señor; unas pocas usan versales y versalitas. A. G. Campbell saca esta inferencia: "De tales pasajes en el Antiguo Testamento, como Éxodo 3:14, Deuteronomio 32:39 e Isaías 43:10, vemos que no es una idea totalmente nueva la que presenta Jesús. Los judíos estaban bien familiarizados con la idea de que Jehovah, Dios del Antiguo Testamento, es el Eterno, el que existe siempre. Lo que es nuevo para los judíos es la identificación de este concepto con Jesús" (210/12).

De las reacciones mencionadas antes, sabemos bien que los judíos comprendieron la referencia de Jesús aquí como una afirmación de su deidad absoluta. Sus percepciones los instaban a querer cumplir con la ley mosaica que estipulaba el apedreamiento como castigo por la blasfemia (Lev. 24:13-16). Peter Lewis comenta: "En una declaración sencilla la verdad suprema se revela acerca del Hombre supremo: su preexistencia, su existencia absoluta" (741/92).

Campbell explica este punto al que no es judío: "El que debamos entender la expresión 'Yo soy' (*eimi*) como un intento de declarar la completa deidad de Cristo está claro dado el hecho de que Jesús nunca procuró explicarlo. No trató de convencer a los judíos de que ellos le habían entendido mal; más bien repitió la afirmación varias veces en varias circunstancias" (210/12, 13).

En resumen, el renombrado erudito bíblico Raymond Brown escribe, refiriéndose a este pasaje: "En la tradición de los Evangelios, no se encuentra más clara implicación de divinidad" (165/367).

3.3. Se debe a Jesús el mismo honor dado a Dios

"...Para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre que le envió. De cierto, de cierto os digo que el que oye mi palabra y cree al que me envió tiene vida eterna. El tal no viene a condenación, sino que ha pasado de muerte a vida".

—Juan 5:23, 24

En la última parte de este versículo, Jesús lanza una advertencia a los que lo acusan de blasfemia. Les dice que cuando profieren críticas abusivas hacia él, en realidad lo están haciendo hacia Dios; y que es Dios mismo quien está enfadado por su trato hacia Jesús" (469/vol. 2/174).

Vemos también que Jesús afirma el derecho de ser adorado como Dios. De esto se deriva, como se dijo antes, que deshonrar a Jesús equivale a deshonrar a Dios (1027/vol. 5/86).

3.4. "Para conocerme"

Entonces le decían:

"¿Dónde está tu Padre?". Respondió Jesús: "Ni a mí me conocéis, ni a mi Padre. Si a mí me hubierais conocido, a mi Padre también habrías conocido".

—Juan 8:19

Jesús afirmó que el conocerlo y el verlo a él era el equivalente de conocer y ver al Padre. Jesús es la revelación perfecta y completa del Padre, porque él es de la esencia del Padre y se relaciona con él como su Hijo.

3.5. "Creed en mí"

No se turbe vuestro corazón. Creéis en Dios; creed también en mí.

—Juan 14:1

Merill Tenney explica: "Estaba destinado a la muerte, la muerte que alcanza a todo hombre. Sin embargo, se atreve a demandar que lo hagan a él objeto de su fe. Hizo de sí mismo la clave para el destino de uno, y claramente declaró que el futuro de ellos dependía de la obra de él. Prometió preparar un lugar para ellos y que volvería a tomarlos con él" (1202/213).

1.3.6. "El que me ha visto...".

Le dijo Felipe: "Señor, muéstranos el Padre, y nos basta". Jesús le dijo: "Tanto tiempo he estado con vosotros, Felipe, ¿y no me has conocido? El que me ha visto, ha visto al Padre. ¿Cómo, pues, dices tú: 'Muéstranos el Padre'?".

—Juan 14:8, 9

3.7. "Pero yo os digo...".

Mateo 5:20, 22, 26, 28, 32, 34, 44

En estos versículos de las Escrituras, Jesús enseña y habla en su propio nombre. Haciéndolo así, elevaba la autoridad de sus palabras directamente al cielo. En vez de repetir lo que decían los profetas cuando proclamaban "Así ha dicho Jehovah", Jesús decía: "Pero yo os digo...".

Como señalan Karl Scheffrahn y Henry Kreyssler: "Nunca mostró reticencia ni se disculpaba. No tenía necesidad de corregir, quitar ni modificar nada de lo que dijo. Pronunció inequívocamente las palabras de Dios (Juan 3:34). Dijo: 'El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán' " (Mar. 13:31) (1075/11).

4. Adorado como Dios

4.1. La adoración es reservada para Dios solo

El que uno se postre en homenaje es tal vez el acto de adoración más significativo para Dios (Mat. 2:11).

4.2. La gente debe adorar a Dios en espíritu y en verdad (Juan 4:24)

"Al Señor tu Dios adorarás y a él solo servirás" (Mat. 4:10; Luc. 4:8).

4.3. Jesús recibió la adoración como Dios y la aceptó

4.3.1. "Y he aquí vino un leproso y se postró ante él..." (Mat. 8:2).

4.3.2. El hombre que nació ciego, después de ser sanado, se postra y le adora (Juan 9:35-39).

4.3.3. Los discípulos "le adoraron diciendo: '¡Verdaderamente eres Hijo de Dios!' " (Mat. 14:33).

4.3.4. "Luego dijo a Tomás: 'Pon tu dedo aquí y mira mis manos; pon acá tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo sino creyente'. Entonces Tomás respondió y le dijo: '¡Señor mío, y Dios mío!'.

Jesús le dijo: '¿Porque me has visto, has creído? ¡Bienaventurados los que no ven y creen!'" (Juan 20:27-29).

4.4. Jesús en contraste con otros

4.4.1. El centurión Cornelio "se postró a" los pies de Pedro "y le adoró". Pero Pe-

dro le reprendió, diciendo: "¡Levántate! Yo mismo también soy hombre" (Hech. 10:25, 26).

4.4.2. Juan se postró ante los pies del ángel, en el Apocalipsis, con el propósito de adorarlo, pero el ángel le dijo que era un "consiervo" y que Juan había de adorar "a Dios" (Apoc. 19:10).

4.4.3. Como vemos, entonces, Jesús mandó y aceptó adoración como Dios. Es este hecho que motivó a Thiessen a escribir: "Si Jesús es un engañador, o si se ha engañado a sí mismo, y si en cualquiera de estos casos no resulta ser Dios, entonces él no es bueno (*Christus si non Deus, non bonus*)" (1209/65).

Alister McGrath, renombrado teólogo y orador en la Universidad Oxford, agrega: "Dentro del contexto judío en el cual los primeros cristianos funcionaban, era Dios y sólo Dios el que había de ser adorado. Pablo advirtió a los cristianos en Roma que había un constante peligro de que los seres humanos adoraran a las criaturas cuando debían estar adorando al Creador (Rom. 1:23). Sin embargo la iglesia cristiana primitiva adoraba a Cristo como Dios, práctica que es claramente reflejada en el Nuevo Testamento" (815/280).

5. Lo que otros dijeron

5.1. El apóstol Pablo

5.1.1. Romanos 9:5

De ellos [el pueblo judío] son los patriarcas; y de ellos según la carne proviene el Cristo, quien es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos. Amén.

—Romanos 9:5

Charles Hodge, el gran teólogo de Princeton y erudito bíblico, comenta: "Pablo... declara que Cristo, quien, según lo que acababa de decir, era, en cuanto a su naturaleza humana o como un ser humano, un descendiente de los israelitas, es, en otro aspecto, el Dios supremo o el Dios que está sobre todo, y que es bendito para siempre... Este pasaje, entonces, presenta a Cristo como Dios en el más alto sentido de la palabra" (573/300, 302).

El doctor Murray J. Harris, erudito en el Nuevo Testamento y ampliamente conocido, hace una exposición larga sobre este pasaje en Romanos, como aparece en el griego original, y concluye: "Lo que el Apóstol está afirmando, al final de 9:1-5, es esto: En contraste con el rechazo indigno que la mayoría de sus compatriotas israelitas le confirieron, el Mesías, Jesucristo, es en realidad exaltado sobre el universo completo, animado e inanimado, aun incluyendo a los judíos que lo rechazan, en que es Dios por naturaleza y, por lo tanto, el objeto eterno de la adoración" (523/172).

5.1.2. Filipenses 2:6-11

Existiendo en forma de Dios, él no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse; sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y hallándose en condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, ¡y muerte de cruz! Por lo cual también Dios lo exaltó hasta lo sumo y le otorgó el nombre que es sobre todo nombre; para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra; y

toda lengua confiese para la gloria de Dios Padre que Jesucristo es Señor.

—Filipenses 2:6-11

Los versículos 6 al 8 describen al Cristo exaltado con sus dos naturalezas: la naturaleza de Dios (2:6) y la naturaleza de un siervo (2:7). Este pasaje presenta a Jesús como completamente divino y completamente humano, por naturaleza. Como Peter Toon escribe: "El contraste de la existencia celestial y la existencia terrenal sugiere que la palabra griega *morphe* [usada en los versículos 6 y 7, y traducida "forma" en ambos casos en RVA] señale una participación en la deidad que es real, justamente como la participación de Jesús en la vida e historia humanas era real" (1217/168).

Los versículos 9 al 11 hacen a Cristo igual con Dios. F. F. Bruce escribe:

> El himno incluye ecos de Isaías 52:13... y también de Isaías 45:23, donde el único y verdadero Dios jura por sí mismo: "...delante de mí se doblará toda rodilla, y jurará toda lengua". Pero en el himno a Cristo, es este mismo Dios que decreta que toda rodilla se doblará "en el nombre de Jesús" y "toda lengua confiese... que Jesucristo es Señor...". A veces se pregunta si "el nombre sobre todo nombre" es "Jesús" o "Señor". Realmente es ambos, porque por decreto divino el nombre de "Jesús" de allí en adelante tiene el valor del nombre "Señor" y esto en el sentido más alto que ese nombre puede llevar: el sentido hebreo de Yahveh o Jehovah (180/202).

De modo que el pasaje de Filipenses 2:6-11 demuestra en dos maneras la deidad de Cristo: (1) por su naturaleza doble, y (2) por hacerlo igual con Dios usando el nombre exclusivo de Dios en el Antiguo Testamento de Señor o Yahveh.

5.1.3. Colosenses 1:15-17

Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación; porque en él fueron creadas todas las cosas que están en los cielos y en la tierra, visibles e invisibles, sean tronos, dominios, principados o autoridades. Todo fue creado por medio de él y para él. Él antecede a todas las cosas, y en él todas las cosas subsisten.

—Colosenses 1:15-17

En el versículo 15, se le llama a Cristo "la imagen del Dios invisible". Peter Lewis comenta: "Lo que representa como imagen, él tiene que poseerlo; él puede ser imagen del ser real de Dios precisamente porque él comparte ese ser. Como imagen de Dios, Jesucristo es el equivalente de Dios en el mundo de los hombres (ver Juan 14:9)" (741/259, 260).

F. F. Bruce agrega: "Las palabras que pronunció, las obras que realizó, la vida que vivió, la persona que era: todos estos elementos revelaron al Padre invisible. Él es, en las palabras de Pablo, la visible 'imagen del Dios invisible' " (180/158).

El término "primogénito" de toda la creación significa que como el Hijo eterno, él es el heredero de todas las cosas (1059/1831). Esta verdad también resalta del hecho que él es el Creador de todas las cosas (vv. 16 y 17). ¿Quién podría ser Jesús sino Dios?

5.1.4. Colosenses 2:9

Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la Deidad.

—Colosenses 2:9

Esta sencilla declaración nos señala quién es Jesús y por qué debe ser impor-

tante para nosotros. Carl F. H. Henry comenta: "La creencia que le da a la confesión cristiana su carácter único, o sea que en Jesucristo habitaba 'corporalmente toda la plenitud de la Deidad' (Col. 2:9), es un aspecto definitivo e integral de las enseñanzas del Nuevo Testamento; es algo afirmado y reiterado por los apóstoles quienes eran los contemporáneos de Jesús" (556/53).

5.1.5. Tito 2:13

...aguardando la esperanza bienaventurada, la manifestación de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo...

—Tito 2:13

En nuestra traducción, alguien podría entender que hay dos personas en la mente del autor: Dios y Jesucristo. Pero la sintaxis en griego indica que los dos títulos, "gran Dios" y "Salvador", se refieren a una Persona, Jesucristo (523/173-185).

5.2. Juan el Bautista

Y el Espíritu Santo descendió sobre él en forma corporal, como paloma. Luego vino una voz del cielo: "Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia".

—Lucas 3:22

En Juan 1:29 y 34, Juan el Bautista proclama: "¡He aquí el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo!... Yo le he visto y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios".

5.3. Pedro el apóstol

5.3.1. Probablemente la más famosa de las afirmaciones de Pedro es la que encontramos en Mateo 16:15-17: "Les dijo [Jesús]: 'Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?'. Respondió Simón Pedro y dijo: '¡Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente!'. Entonces Jesús respondió y le dijo: 'Bienaventurado eres, Simón hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos' ".

Sobre este pasaje, Scheffrahn y Kreyssler escriben: "...en vez de reprenderlo por su impetuosidad (como Jesús solía hacer cuando confrontaba el error), Jesús bendice a Pedro por su confesión de fe. A través de su ministerio, Jesús aceptaba las oraciones y la adoración como que correspondían correctamente a él mismo" (1075/10).

5.3.2. Pedro vuelve a afirmar su creencia en Hechos 2:36: "Sepa, pues, con certidumbre toda la casa de Israel, que a este mismo Jesús a quien vosotros crucificasteis, Dios le ha hecho Señor y Cristo".

5.3.3. En una de sus cartas, el apóstol Pedro escribe: "Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo; a los que han alcanzado una fe igualmente preciosa como la nuestra por la justicia de nuestro Dios y Salvador Jesucristo" (2 Ped. 1:1).

Murray J. Harris, después de exponer el pasaje en el original griego, concluye: "La conclusión parece ser ineludible de que en 2 Pedro 1:1 el título [nuestro Dios y Salvador]... se aplica a Cristo Jesús" (523/238).

5.4. Tomás el apóstol

"El que dudaba" da el siguiente testimonio que encontramos en Juan 20:28: "Entonces Tomás respondió y dijo: '¡Señor mío, y Dios mío!'".

John Stott, en *Basic Christianity* (Cristianismo básico), diserta sobre la exclamación de Tomás. Dice: "El domingo siguiente, después del domingo de Resurrección, este Tomás incrédulo está con los otros discípulos en el aposento alto cuando aparece Jesús. Éste invita a Tomás a tocar sus heridas. Tomás, sobrecogido de asombro, grita: '¡Señor mío y Dios mío!' (Juan 20:26-29). Jesús acepta los títulos. Reprende a Tomás por su incredulidad, pero no por su adoración" (1159/28).

Como notamos antes, cuando a los hombres o a los ángeles se les adoraba, ellos inmediatamente reprendían a los adoradores y les decían que habían de adorar sólo a Dios (Hech. 10:25, 26; Apoc. 19:10). Jesús no sólo acepta esta adoración que hace Tomás; también aprueba la declaración de fe que hace Tomás.

5.5. El autor de Hebreos

5.5.1. Hebreos 1:3

Él es el resplandor de su gloria y la expresión exacta de su naturaleza, quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder...

—Hebreos 1:3

F. F. Bruce comenta sobre el giro "expresión exacta": "Tal como la imagen y la inscripción sobre una moneda corresponden exactamente al grabado que las estampó, así el Hijo de Dios es "la fiel imagen de lo que" el Padre es [ver NVI; cf. trad. de Pablo Besson]. La palabra griega *carakter*, que aparece sólo aquí en el Nuevo Testamento, expresa esa verdad aun más enfáticamente que la palabra *eikon*, la cual se usa en otros pasajes para denotar a Cristo como la 'imagen' de Dios (2 Cor. 4:4; Col. 1:15)... Lo que Dios en esencia es, se manifiesta en Cristo" (174/48).

5.5.2. Hebreos 1:8

...mientras que del Hijo dice: Tu trono, Oh Dios, es por los siglos de los siglos; cetro de rectitud es el cetro de tu reino.

—Hebreos 1:8

Thomas Schultz escribe que "el vocativo... en la frase 'tu trono, Oh Dios' es preferible a una traducción en el caso nominativo donde podría salir 'Dios es tu trono' o 'tu trono es Dios'. Nuevamente la evidencia es concluyente: En las Escrituras se le llama Dios a Jesucristo" (1080/180).

5.6. Juan el apóstol

5.6.1. Juan 1:14

En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios... Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y contemplamos su gloria, como la gloria del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.

—Juan 1:1, 14

R. C. Sproul, respetado maestro y teólogo, comenta sobre Juan 1:1, con referencia específica a la frase "el Verbo" (gr., *Logos*): "En este muy notable pasaje, el Logos es, por una parte, caracterizado a distinción de Dios ('era con Dios') y luego es identificado con Dios ('era Dios'). Esta paradoja ejercía una gran influencia en la definición de la doctrina de la Trinidad, donde se cataloga al Logos como la segunda persona de la Trinidad. Difiere del Pa-

dre como persona pero es uno con el Padre en esencia" (1132/105).

J. Carl Laney también nota que el capítulo 1 del Evangelio de Juan afirma "la existencia eterna (v. 1a), la unicidad personal (v. 1b) y la naturaleza divina del Logos [el Verbo] (v. 1c)" (709/37, 38). El doctor Daniel B. Wallace, erudito en griego y gramático, comenta sobre el significado de la sintaxis aquí en griego: "La construcción gramatical que el evangelista escogió para expresar esta idea era la manera más concisa en que pudiera haber declarado que el Verbo era Dios y, sin embargo, distinto del Padre" (1258/269).

5.6.2. 1 Juan 5:20

No obstante, sabemos que el Hijo de Dios está presente y nos ha dado entendimiento para conocer al que es verdadero; y estamos en el verdadero, en su Hijo Jesucristo. Este es el verdadero Dios y la vida eterna.

—1 Juan 5:20

Nuevamente, Juan, un testigo ocular de Jesucristo, no muestra ninguna reticencia en llamarlo "Dios".

6. Conclusión: Jesús es Dios

De toda la evidencia William Biederwolf saca una conclusión muy apta: "Un hombre que lee el Nuevo Testamento y no ve que Cristo afirma ser más que un mero

JESÚS ES JEHOVAH		
De Jehovah	Título o acto	De Jesús
Isa. 40:28	Creador	Juan 1:3
Isa. 45:22; 43:11	Salvador	Juan 4:42
1 Sam. 2:6	Levantar a muertos	Juan 5:21
Joel 3:12	Juez	Juan 5:27; cf. Mat. 25:31-46
Isa. 60:19, 20	Luz	Juan 8:12
Éxo. 3:14	Yo Soy	Juan 8:58; cf. 18:5, 6
Sal. 23:1	Pastor	Juan 10:11
Isa. 42:8; cf. 48:11	Gloria de Dios	Juan 17:1, 5
Isa. 41:4; 44:6	Primero y último	Apoc. 1:17; 2:8
Ose. 13:14	Redentor	Apoc. 5:9
Isa. 62:5; Ose. 2:16	Novio	Apoc. 21:2; cf. Mat. 25:1 ss.
Sal. 18:2	Roca	1 Cor. 10:4
Jer. 31:34	Perdona pecados	Mar. 2:7, 10
Sal. 148:2	Adorado por ángeles	Heb. 1:6
A través del AT	Objeto de oraciones	Hech. 7:59
Sal. 148:5	Creador de ángeles	Col. 1:16
Isa. 45:23	Confesado como Señor	Fil. 2:11

hombre sería esa persona que mira por todo el cielo, a mediodía cuando no hay nubes, y no ve el sol" (821/50).

El "Discípulo amado" declara esta conclusión: "Por cierto Jesús hizo muchas otras señales en presencia de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro. Pero estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Juan 20:30, 31).

EL CARÁCTER DE CRISTO Y SUS AFIRMACIONES EN CUANTO A LA DEIDAD: AFIRMACIONES INDIRECTAS

Jesús, en muchos casos, dejó revelada su deidad indirectamente a través de sus palabras y sus obras. En seguida mencionamos varias referencias a estos casos, juntamente con algunas de las afirmaciones directas. Donde se requiere ofrecemos explicación adicional.

1. Perdonó pecados

Y viendo Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: "Hijo, tus pecados te son perdonados". Algunos de los escribas estaban sentados allí y razonaban en sus corazones: "¿Por qué habla éste así? ¡Blasfema! ¿Quién puede perdonar pecados, sino uno solo, Dios?".

—Marcos 2:5-7

Para la mente judía, educada como estaba en la ley de Dios, la idea de que un hombre podía perdonar pecados contra Dios era inconcebible. El perdón sólo corresponde a Dios. John Stott, reconocido erudito bíblico y teólogo, escribe: "Podemos perdonar las ofensas que otros nos hagan; pero los pecados que cometemos contra Dios sólo Dios mismo puede perdonarlos" (1159/29).

Algunos pueden cuestionar si Jesús realmente tenía autoridad divina para perdonar pecados. Evidentemente Jesús sabía que su público tenía estas dudas, de modo que les comprobó su autoridad:

" '...¿Qué es más fácil, decir al paralítico: Tus pecados te son perdonados; o decirle: Levántate, toma tu camilla y anda? Pero para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene autoridad para perdonar pecados en la tierra —dijo al paralítico: A ti te digo, ¡levántate, toma tu camilla y vete a tu casa!'. Y se levantó, y en seguida tomó su camilla y salió en presencia de todos, de modo que todos se asombraron y glorificaron a Dios, diciendo: '¡Jamás hemos visto cosa semejante!' " (Mar. 2:9-12).

En este evento, Jesús pregunta qué sería más fácil, decir: "Tus pecados te son perdonados" o decir: "Levántate,... y anda". Según el Comentario Wycliffe, esta es "una pregunta incontestable. Las palabras son igualmente fáciles de pronunciar; pero decir o la una cosa o la otra, con la debida efectividad, requiere poder divino. Un impostor, desde luego, al querer evitar detección, encontraría la primera declaración como la más fácil. Jesús prosiguió a sanar la enfermedad para que los hombres supieran por seguro que él sí de veras tenía autoridad para tratar con su causa [el pecado]" (973/944).

Ante todo esto, los escribas y fariseos acusaron a Jesús de blasfemia. "La acusación de los escribas y fariseos... le condenó por haberse atribuido a sí mismo las prerrogativas de Dios" (973/943).

C. E. Jefferson declara esto: "[Jesús]

perdonó pecados; habló como uno que tenía autoridad. Aun los peores pecadores, cuando caían arrepentidos a sus pies, recibían de él la seguridad de su perdón" (620/330).

Lewis Sperry Chafer señala que "nadie en la tierra tiene ni la autoridad ni el derecho de perdonar pecados. Nadie podía perdonar el pecado, salvo Aquel contra quien todos hemos pecado. Cuando Cristo perdonó pecados, como certísimamente lo hizo, no estaba ejerciendo alguna prerrogativa humana. Ya que nadie aparte de Dios puede perdonar pecados, se concluye que Cristo es Dios, habiendo perdonado pecados. Y que siendo Dios, él es desde la eternidad" (225/vol. 5/21).

2. Jesús declaró ser "la vida"

En Juan 14:6 Jesús declaró: "Yo soy el camino, la verdad y la vida...". Al analizar esta declaración, Merrill Tenney nos dice que "el Señor no dijo que conocía el camino, la verdad y la vida, ni que él enseñaba tales cosas. No se calificó como el expositor de un nuevo sistema; se declaró ser la clave final para todos los misterios" (1202/215).

3. En él hay vida

Y éste es el testimonio: que Dios nos ha dado vida eterna, y esta vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios no tiene la vida.

—1 Juan 5:11, 12

Hablando de esta vida, John Stott escribe: "Él comparó la dependencia que sus seguidores tenían en él como el sustento que las ramas derivan de la vid. Declaró que Dios le había dado autoridad sobre toda la humanidad, para que les diera vida a cuantos Dios le asignara" (1159/29).

4. Jesús tiene autoridad

El Antiguo Testamento dice claramente que Dios es el juez sobre toda la creación (Gén. 18:25; Sal. 50:4-6; 96:13). Sin embargo, en el Nuevo Testamento, esta autoridad para juzgar es entregada por el Padre al Hijo: "Y también [Dios el Padre] le [a Jesús] dio autoridad para hacer juicio, porque él [Jesús] es el Hijo del Hombre" (Juan 5:27).

Al decir que él hará juicio al mundo, quiere decir que él [Jesús] hará levantar a los muertos, que él juntará a las naciones ante él mismo, que él estará sobre el trono de gloria y que así juzgará al mundo. Algunos, a base de su juicio, heredarán el cielo; otros, el infierno.

Juan Stott agrega: "El hecho es que Jesús no sólo será el juez; también el criterio de juicio será la actitud de los hombres hacia él demostrada en su trato hacia sus 'hermanos' o su respuesta a la palabra de Jesús... Es difícil exagerar la magnitud de esta declaración. Imagínese a un ministro que se dirigiera a su congregación hoy en esos términos: 'Escuchen atentamente mis palabras. Su destino eterno depende de ello. Volveré al final de este mundo para juzgarlos, y su destino se determinará de acuerdo con su obediencia a mí'. Tal predicador no escaparía por mucho tiempo a la atención de la policía o de los psiquiatras" (1159/31, 32).

TÍTULOS DE DEIDAD

1. YHVH —el Señor

Algunas versiones de la Biblia (como la

Biblia de las Américas, la Versión Popular y la Nueva Versión Internacional) traducen el nombre de Dios como "Señor" (a veces presentada con versales y versalitas). Otras versiones (como casi todas las de la tradición Reina-Valera) usan el equivalente "Jehovah" (a veces con ligeras diferencias de ortografía). La palabra en el original hebreo consta de cuatro consonantes: YHVH. La equivalencia más cercana en español sería Yahveh.

1.1. Un nombre sagrado para los judíos

"El significado preciso", escribe Herbert F. Stevenson, "del nombre está oscuro. En hebreo se componía de esas cuatro consonantes YHVH —que los teólogos llaman 'el tetragrámaton'— al cual, tiempo después, se agregaron las vocales de *Adonai* (excepto cuando este nombre estaba usado conjuntamente con *Adonai*; en tal caso, se usaban las vocales de *Elohim*). Los judíos llegaron a considerar el nombre como demasiado santo para pronunciarlo; entonces, en la lectura pública de las Escrituras ellos sustituían Adonai por el nombre. Para ellos, Jehovah llegó a ser 'el nombre de veras incomunicable'" (1152/20).

El doctor Peter Toon, conocido autor y teólogo, escribe: "Al llegar este nombre a ser tratado con cada vez más y más reverencia, los judíos dejaron de pronunciarlo durante la última parte del período que corresponde al Antiguo Testamento" (1217/96).

L. S. Chafer comenta: "La costumbre de evitar el acto de pronunciar este nombre puede ser catalogada como mera superstición; sin embargo, era un intento de practicar la reverencia, por errado que fuera. Aunque produjo resultados algo confusos, efectivamente sirvió para crear en todos una impresión del carácter inefable de Dios" (225/vol. 1/264).

La *Jewish Encyclopedia* (Enciclopedia judía; ed., Isidore Singer; New York: Funk and Wagnalls, 1904; vol. 1) indica que la traducción de YHVH por la palabra "el Señor" deriva de la Septuaginta. También dice: "Acerca de la pronunciación del Shem ha Metorash, el 'nombre distintivo' YHVH, no hay información auténtica". Comenzando durante el período helénico, el nombre se reservaba para uso en el templo. De ciertas fuentes (Sifre a Núm. vi.27, Mishnah Tamid, vii.2 y Sotah vii.6) parece que los sacerdotes podían pronunciar el nombre sólo durante la bendición final en el templo; en otras circunstancias, tenían la obligación de usar el nombre apelativo (*kinnuy*) 'Adonai' ".

Esta enciclopedia sigue para citar a los historiadores judíos Filón y Josefo:

Filón: "Las cuatro letras sólo son mencionadas o escuchadas por hombres santos cuyos oídos y lenguas son purificados por la sabiduría; por nadie más en ningún lugar" ("Vida de Moisés", iii, 41).

Josefo: "Moisés pidió a Dios que le diera a conocer su nombre y su pronunciación, a fin de que él pudiera invocarlo por nombre en ciertos actos sagrados. A base de esta súplica, Dios le comunicó su nombre, hasta entonces desconocido por hombre alguno; y para mí ahora, sería un pecado mencionarlo" (*Antigüedades*, ii 12, par. 4).

1.2. El significado del nombre

El contenido de Éxodo 3:14, aparte de la investigación erudita moderna, indica que YHVH debe entenderse como una forma del verbo *haya*, el verbo ser. A la luz de este dato, parece propio entender dos significados que emanan del nombre. Primero, de Éxodo 3:14, 15, YHVH como nombre da la seguridad de que Dios está actuando y ayudando con una presencia continua. El "YO SOY" estará siempre con su pueblo del pacto. Lo está ahora; lo estará siempre. En segundo lugar, y tomando en cuenta las declaraciones encontradas en Deuteronomio 4:39, 1 Reyes 8:60 e Isaías 45:21 y 22, YHVH es una deidad única, quien está tanto adentro de como encima de su creación; todos los demás dioses no son más que criaturas o las proyecciones de la imaginación humana (1217/97).

1.3. Cristo habla de sí mismo como Jehovah

Scotchmer, citada por W. C. Robinson, dice: "La identificación de nuestro Señor Jesucristo con el Señor del Antiguo Testamento resulta en una doctrina explícita de su deidad" (1035/118).

Kreyssler y Scheffrahn escriben:

> [Jesús] se identificó con el pacto de YHVH, es decir, de Jehovah. En el capítulo 8 del Evangelio según Juan encontramos estas palabras: "...a menos que creáis que Yo Soy, en vuestros pecados moriréis" (v. 24). "...Cuando hayáis levantado al Hijo del Hombre [es decir, sobre la cruz], entonces entenderéis que Yo Soy..." (v. 28). "...De cierto, de cierto os digo que antes que Abraham existiera, Yo Soy" (v. 58). Su uso de Yo Soy conecta con Éxodo 3:14 donde Dios se revela a Moisés, diciendo: "YO SOY EL QUE SOY". También dijo: "Así dirás a los hijos de Israel: 'YO SOY me ha enviado a vosotros'". De modo que el nombre de Dios en hebreo es YHVH o YO SOY (1075/11).

En Mateo 13:14 y 15, Cristo se identifica con "el Señor" (el Adonai) del Antiguo Testamento (Isaías 6:8-10) (825/15).

Clark Pinnock, en su libro *Set Forth Your Case* (Presenta tu caso) dice que "las enseñanzas de Cristo sonaron con las grandes declaraciones de 'Yo Soy', declaraciones que son pertinentes a sus afirmaciones de divinidad en su estructura y en su contenido (Éxo. 3:14; Juan 4:26; 6:35; 8:12; 10:9; 11:25)" (980/60).

Juan 12:41 describe a Cristo como el que Isaías vio (cf. Isa. 6:1). William C. Robinson comenta: "Isaías también escribe del precursor de Jehovah: '¡...preparad el camino de Jehovah...!' (Isa. 40:3). Jesucristo aceptó la confesión de los samaritanos quienes dijeron: '...sabemos que verdaderamente éste es el Salvador del mundo' (Juan 4:42). Visto desde el punto de vista del Antiguo Testamento, esto sólo puede designar a Jehovah Dios. Oseas 13:4 declara: 'Yo, el Señor, soy tu Dios... No reconozcas como Dios a nadie sino a mí, pues sólo yo soy tu salvador'" (DHH) (1035/117, 118).

2. Hijo de Dios

El reconocido teólogo y maestro de la Biblia Charles Ryrie escribe lo siguiente, tocante al título "Hijo de Dios": "¿Qué quiere decir? Aunque la frase 'hijo de' puede significar 'prole de', también lleva el significado de 'según el orden de'. Así que en el Antiguo Testamento 'hijos de los profetas' significaba 'según el orden de los profetas' (cf. 1 Rey. 20:35), e 'hijos de los cantores' significaba 'según el orden de los cantores' (cf. Neh. 12:28). La designación 'Hijo de Dios', cuando se refería al Señor Jesús, quería decir 'según el orden de Dios' y por lo tanto es una

declaración fuerte y clara de su completa divinidad" (1058/248).

H. F. Stevenson dice: "Es verdad que, en el Antiguo Testamento, el término 'hijos de Dios' es usado de los hombres (Ose. 1:10) y de los ángeles (Gén. 6:2; Job 1:6; 38:7). Pero en el Nuevo Testamento, el título "Hijo de Dios" es usado acerca del Señor Jesús, y hasta por él mismo, en una manera bastante diferente. En cada caso, donde se usa este término, implica que Cristo es el único, el unigénito Hijo; que es coigual y coeterno con el Padre" (1152/123).

Los usos frecuentes del término "Hijo" en relación cercana con "el Padre" declaran que Jesús se consideraba a sí mismo como igual al Padre y dan base para las formulaciones de la verdad de la Trinidad (Mat. 23:9, 10; Mar. 13:32; Juan 3:35; 5:19-27; 6:27; 10:33-38; 14:13).

En Cesarea de Filipo, Jesús elogió a Pedro por su reconocimiento de él como el Hijo de Dios. El relato dice: "Respondió Simón Pedro y dijo: '¡Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente!'. Entonces Jesús respondió y dijo: 'Bienaventurado eres, Simón hijo de Jonás, porque no te lo reveló carne ni sangre, sino mi Padre que está en los cielos...' " (Mat. 16:16, 17).

Felder escribe sobre el concepto que Cristo tenía de que Dios era su Padre; dice: "Aunque con bastante frecuencia hablaba Jesús de su relación con el Padre, siempre usaba —sin excepción— la expresión 'mi Padre'. Y aunque muchas veces llamaba la atención de los discípulos a su relación con Dios como hijos, acostumbraba usar la expresión 'su Padre'. No se asociaba a sí mismo con los discípulos y otros hombres para usar lo que habría sido la forma de hablar más natural para decir 'nuestro Padre'".

Aunque Jesús hablaba con bastante frecuencia de su relación con el Padre, siempre usaba —sin excepción— la expresión 'mi Padre'. Y aunque muchas veces llamaba la atención de los discípulos a su relación con Dios como hijos, acostumbraba usar la expresión 'su Padre'. No se asociaba a sí mismo con los discípulos y otros hombres para usar lo que habría sido la forma de hablar más natural para decir 'nuestro Padre'.

— Hilarin Felder

Felder continúa:

> Aun en aquellas ocasiones cuando Jesús se une con los discípulos ante Dios, y cuando, por lo tanto, habría de esperarse que usara la expresión 'nuestro Padre', en esos lugares está, al contrario, la expresión particular: "mi Padre". Ejemplos: "...desde ahora no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día cuanto lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre" (Mat. 26:29). "...He aquí yo enviaré el cumplimiento de la promesa de mi Padre sobre vosotros..." (Luc. 24:49). "...¡Venid, benditos de mi Padre! Heredad el reino que ha sido preparado para vosotros desde la fundación del mundo" (Mat. 25:34). Así (y semejantemente en otros pasajes) Jesús distingue inequívocamente entre su posición como Hijo divino y la posición de los discípulos y los hombres en general (372/268, 269).

3. Hijo del Hombre

Jesús usa el título "el Hijo del Hombre" en tres maneras distintas:

1. En relación con su ministerio terrenal
   - Mateo 8:20
   - Mateo 9:6
   - Mateo 11:19
   - Mateo 16:13
   - Lucas 19:10
   - Lucas 22:48

2. Cuando predecía su pasión y muerte
   - Mateo 12:40
   - Mateo 17:9, 22
   - Mateo 20:18
3. En relación con la enseñanza de su Segunda Venida
   - Mateo 13:41
   - Mateo 24:27, 30
   - Mateo 25:31
   - Lucas 18:8
   - Lucas 21:36

Stevenson atribuye un significado especial al título "Hijo del Hombre" porque, dice, "esta fue la designación que nuestro Señor acostumbraba usar para referirse a sí mismo. No se halla en el Nuevo Testamento sobre los labios de otros; una excepción se encuentra en Juan 12:34 donde sus interrogadores están citando sus propias palabras, y la otra excepción se encuentra en la expresión extática de Esteban en el momento de su martirio cuando dijo: "¡He aquí, veo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre de pie a la diestra de Dios!" (Hechos 7:56). Es claramente un título mesiánico, como los judíos reconocieron" (Juan 12:34) (1152/120).

Kreyssler y Scheffrahn escriben que "Jesús creía que en él se cumplían las profecías del Antiguo Testamento acerca del Mesías. Al referirse a sí mismo, continuamente usaba el título 'el Hijo del Hombre' tomado de la visión profética de Daniel (Daniel 7:13, 14) (1075/9, 10).

En Marcos 14:61-64 Jesús aplica Daniel 7:13, 14, y evidentemente lo une con una alusión tomada del Salmo 110:1. En todo caso, se refiere a algo que va a ocurrir ante sus mismos ojos. C. G. Montefiore señala que: "Si Jesús dijo estas palabras, no podemos pensar que él distinguía entre él mismo, el Hijo del Hombre y el Mesías. Concluimos que el Hijo del Hombre debe ser el Mesías, y que ambos términos se refieren a Jesús mismo" (846/361).

4. Abba —Padre

Michael Green, en su libro *Runaway World* (Un mundo fugitivo), escribe que Cristo

> declaró que él tenía una relación con Dios que nadie antes había alegado tener. Proviene de la palabra aramea Abba, que a Cristo le gustaba usar, especialmente en la oración. Nadie antes que él, en toda la historia de Israel, había usado esta palabra para dirigirse a Dios... Es cierto que los judíos estaban acostumbrados a dirigirse a Dios como Padre: pero la palabra que usaban era Abhinu, una forma de comenzar las oraciones que esencialmente pedía a Dios su misericordia y su perdón. La palabra que Jesús usaba, Abba, no implica estas peticiones de misericordia. Es la palabra de familia que implica intimidad cercana. Y él la usaba para así distinguir entre su relación con Dios como Padre y la relación con Dios que tenían otras personas (483/99, 100).
>
> Es interesante que aun David, con la cercanía que él tenía con el Padre, no se dirigía a Dios con estos términos. Decía "Como el padre... así... Jehovah" (Sal. 103:13). En contraste, Jesús usaba el término "Padre" frecuentemente en sus oraciones. "Los fariseos, por supuesto, se dieron cuenta de las implicaciones de este uso, y lo culparon de blasfemia (Juan 5:18): '...llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios'. Y de veras, a menos que fuera igual con Dios, sus palabras habrían sido blasfemas" (1152/97).

7

El significado de la deidad. El Trilema: ¿Señor, mentiroso o lunático?

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

¿Quién es Jesús de Nazaret?
Tres alternativas
- ¿Fue un mentiroso?
- ¿Fue un lunático?
- ¡Él es Señor!

¿QUIÉN ES JESÚS DE NAZARET?

La pregunta: "¿Quién es Jesús de Nazaret?" ha recibido diferentes respuestas a lo largo de la historia. Cualquiera que sea la respuesta, nadie puede escapar al hecho de que Jesús ciertamente vivió y que su vida cambió en forma radical la historia humana para siempre. Jaroslav Pelikan, el mundialmente renombrado historiador, deja esto en claro: "Sin tener en cuenta lo que cualquiera pueda pensar o creer acerca de él, Jesús de Nazaret ha sido la figura dominante en la historia de la cultura occidental por casi veinte siglos [escrito en 1985]. Si por medio de algún superimán fuera posible extraer de esa historia cada trozo de metal que por lo menos lleva un rastro de su nombre, ¿cuánto quedaría? Es por su fecha de nacimiento que la mayoría de la humanidad fecha sus calendarios, es por su nombre que maldicen millones, y es por su nombre que oran millones" (963/1).

¿Cuán influyente ha sido Jesús? D. James Kennedy y Jerry Newcombe, en su libro *What If Jesus Had Never Been Born?* (¿Qué pasaría si Jesús nunca hubiera nacido?), intentan responder a esa pregunta, por lo menos en forma parcial. Comienzan con la suposición de que la iglesia —el cuerpo de Cristo— es el legado principal de Jesús para el mundo. Luego examinan lo que ha sucedido en la historia que demuestra la influencia de la iglesia. Aquí hay "unos pocos énfasis" que ellos citan:

- Hospitales que comenzaron principalmente durante la Edad Media.
- Universidades que también comenzaron durante la Edad Media. Además, la mayoría de las grandes universidades del mundo fueron fundadas por cristianos y para propósitos cristianos.

- Alfabetización y educación de las masas.
- Gobierno representativo.
- Separación de poderes políticos.
- Libertades civiles.
- La abolición de la esclavitud, tanto en la antigüedad como en los tiempos modernos.
- La ciencia moderna.
- El descubrimiento del nuevo mundo por Colón.
- Benevolencia y caridad; la ética del Buen Samaritano.
- Patrones de justicia más elevados.
- La elevación del hombre común.
- Alto respeto por la vida humana.
- Civilización de muchas culturas bárbaras y primitivas.
- Codificación y lenguaje escrito de muchos de los idiomas del mundo.
- Desarrollo mayor del arte y de la música. Inspiración para las principales obras de arte.
- Las incontables personas transformadas de "pasivos" a "haberes" en la sociedad a causa del evangelio.
- ¡La salvación eterna de innumerables almas! (654/3, 4).

Quien haya estudiado la historia de la iglesia sabe que el cristianismo ha tenido sectas y líderes que han torcido los ideales elevados establecidos por Jesús, y que han traído vergüenza al nombre de Cristo. A menudo ha habido personas de una u otra secta dentro del cristianismo reconocido quienes han propagado costumbres y prácticas que no son compatibles con el amor de Cristo. Un triste ejemplo son las persecuciones de un grupo supuestamente cristiano contra otro. Muy a menudo la iglesia ha estado atrasada cuando alguien en el campo secular ha impulsado un cambio que se necesitaba. Un ejemplo es el de los derechos civiles para los afroamericanos en EE. UU. de A.; aunque debe agregarse que la fe cristiana era una de las principales motivaciones para los gigantes que lideraron la libertad racial, como Abraham Lincoln y Martin Luther King, hijo.

En el balance final, son los seguidores de Jesús los que han tomado los grandes pasos de sacrificio para elevar la vida del prójimo de las escorias de la vida. Jesús de Nazaret ha estado transformando la vida de muchos por dos

En el siglo XIX Charles Bradlaugh, un destacado ateo, desafió a un hombre cristiano a debatir la validez de las afirmaciones del cristianismo. El creyente, Hugh Price Hughes, era un activo ganador de almas que trabajaba entre los pobres en la zona más pobre de Londres. Hughes le dijo que estaba de acuerdo con el debate, pero con una condición.

Hughes dijo: "Le propongo que cada uno traigamos al debate algunas evidencias concretas para la validez de nuestras creencias, en la forma de hombres y mujeres que han sido redimidos de la vida de pecado y vergüenza por la influencia de nuestra enseñanza. Yo traeré 100 hombres y mujeres de esa clase, y lo desafío a que usted haga lo mismo".

Hughes luego le dijo que si no podía traer 100, podría traer 50, y si no era posible, entonces 20. Finalmente acortó la cantidad a uno. Todo lo que Bradlaugh tenía que hacer era encontrar una persona cuya vida hubiera mejorado por medio del ateísmo, y Hughes —quien llevaría 100 personas mejoradas por Cristo— estaría de acuerdo en debatir con él. ¡Bradlaugh se retiró del debate! (654/189).

milenios; en el proceso él ha estado reescribiendo el progreso y el resultado de la historia humana.

Cuando consideramos los hechos básicos en cuanto a la vida de Jesús, el amplio impacto que él ha tenido no es sino increíble. Un escritor del siglo XIX lo dijo de esta manera:

> Él [Jesús] nació en una aldea insignificante; era el hijo de una campesina. Creció en otra aldea, donde trabajó como carpintero hasta que tuvo 30 años. Luego fue un predicador itinerante por tres años. Él nunca escribió un libro, ni nunca tuvo un puesto oficial. Nunca formó una familia ni fue dueño de una casa. No fue a una universidad ni visitó nunca una gran ciudad. Él nunca viajó a más de 300 km del lugar en el cual nació. No hizo ninguna de las cosas que comúnmente acompañan a la grandeza. Su única credencial era su propia persona.
>
> Él tenía sólo 33 años cuando la ola de la opinión pública se volvió en su contra. Sus amigos huyeron, y uno de ellos lo negó. Fue entregado a sus enemigos y pasó por lo que era una imitación de un juicio. Fue clavado en una cruz entre dos ladrones.
>
> Mientras se estaba muriendo sus ejecutores jugaron a la suerte para obtener sus vestimentas, que eran la única propiedad que había tenido sobre la tierra. Una vez que hubo muerto fue colocado en una tumba prestada, por la compasión de un amigo. Diecinueve siglos han pasado, y hoy él es la figura central de la raza humana.
>
> Todos los ejércitos que han marchado, todas las armadas que han navegado, todos los parlamentos que se han reunido, todos los reyes que han reinado, si los juntáramos, no han afectado la vida de la humanidad sobre esta tierra tanto como lo ha hecho esta vida solitaria (654/7, 8).

Ahora bien, ¿qué es lo que Jesús creyó en cuanto a sí mismo? ¿Cómo lo consideraron los demás? ¿Quién era esta figura solitaria? ¿Quién es Jesús de Nazaret?

Jesús pensó que era muy importante lo que otros creían acerca de él. No era un tema que permitiera neutralidad o una apreciación de la evidencia menos que honesta. C. S. Lewis, profesor de literatura inglesa en la Universidad de Cambridge y anteriormente un agnóstico, pudo captar esta verdad en su libro *Mere Christianity* (Cristianismo y nada más). Después de analizar algunas de las evidencias en cuanto a la identidad de Jesús, Lewis escribe:

> Estoy tratando aquí de impedir que alguien diga la necedad que frecuentemente dice la gente en cuanto a Jesús: "Estoy dispuesto a aceptar a Jesús como un gran maestro moral, pero no acepto su afirmación de ser Dios". Eso es algo que no debemos decir. Un hombre que era simplemente un hombre y que dijo la clase de cosas que Jesús dijo no sería un gran maestro moral. Él sería un lunático —en la misma categoría que un hombre que dice que es un huevo cocido— o el diablo del infierno. Usted debe decidir: o este hombre era, y es, el Hijo de Dios; o era un loco, o algo peor. Usted lo puede recluir como un necio; o lo puede escupir y matar como un demonio; o se puede postrar a sus pies y llamarlo Señor y Dios. Pero no salgamos con un apadrinamiento sin sentido de su persona como que fue un gran maestro humano. Él no ha dejado esa posibilidad abierta. No era su intención (734/40, 41).

F. J. A. Hort señala que no importa lo que pensemos de Jesús, no podemos divorciar su identidad de lo que él dijo: "Sus palabras eran tan completamente parte y declaraciones de sí mismo, que ellas no tienen significado como declaraciones abstractas de la verdad dichas por él como un oráculo o profe-

ta divinos. Quítelo a él mismo como el tema principal (aunque no final) de cada afirmación y ellas serán destrozadas" (586/207).

Kenneth Scott Latourette, el que fuera un gran historiador del cristianismo de la Universidad de Yale, hace un eco de la afirmación de Hort cuando dice: "No son sus enseñanzas lo que hace que Jesús sea tan notable, aunque éstas bastarían para darle distinción. No se puede hacer separación entre el hombre y sus enseñanzas" (717/44). Luego agrega: "Debe ser obvio a todo lector atento de los documentos evangélicos que Jesús se consideraba a sí mismo y su mensaje como inseparables. Era un gran maestro, pero era más que maestro. Sus enseñanzas acerca del reino de Dios, de la conducta humana y de Dios eran importantes, pero no podían ser divorciadas de él sin ser viciadas, según el punto de vista de él mismo" (717/48).



TRES ALTERNATIVAS

Algunos creen que Jesús es Dios porque creen que la Biblia es inspirada por Dios;

dado que ésta enseña que Jesús es Dios, entonces él debe ser Dios. Aunque yo también creo que la Biblia es plenamente la Palabra inspirada de Dios, no creo que sea necesario sostener esa creencia a fin de llegar a la conclusión de que Jesús es Dios. La razón es la siguiente:

Ya hemos visto que los libros del Nuevo Testamento son históricamente precisos y confiables; de hecho son tan confiables que Jesús no puede ser descartado como una mera leyenda. Los relatos de los Evangelios preservan un registro preciso de las cosas que él hizo, los lugares que visitó y las palabras que habló. Y Jesús indudablemente afirmó ser Dios (vea más adelante y en el capítulo 6). De modo que cada persona debe responder a la pregunta: ¿Son sus afirmaciones en cuanto la deidad verdaderas o falsas? Esta pregunta merece una consideración muy seria.

En el siglo I, luego de que la gente diera algunas respuestas acerca de la identidad de Jesús, él les preguntó a sus discípulos: "Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?"; Pedro respondió: "¡Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente!" (Mat. 16:15, 16). No todos aceptan la respuesta de Pedro, pero nadie puede evitar la pregunta de Jesús.

La afirmación de Jesús de que es Dios debe ser cierta o falsa. Si la afirmación es cierta, entonces él es el Señor, y nosotros aceptamos o rechazamos su señorío. No tenemos excusa.

Si la afirmación de Jesús es falsa, entonces tenemos dos opciones: él sabía que sus afirmaciones eran falsas, o no lo sabía. Consideraremos cada alternativa por separado y luego analizaremos la evidencia.

1. ¿Fue un mentiroso?

Si al hacer sus afirmaciones Jesús sabía que no era Dios, entonces él estaba mintiendo. Pero si era un mentiroso también era un hipócrita, porque él les dijo a otros que fueran honestos, cualquiera fuera el costo, mientras él, al mismo tiempo, estaba enseñando y viviendo una mentira colosal.

Mucho peor que eso, era un demonio, porque deliberadamente les decía a otros que confiaran en él para su destino eterno. Si él no podía sustentar sus afirmaciones y sabía que eran falsas, entonces era un mal indecible.

Finalmente, también sería un necio, porque fueron sus afirmaciones en cuanto a la deidad las que condujeron a su crucifixión.

- Marcos 14:61-64: "Pero él callaba y no respondió nada. Otra vez el sumo sacerdote le preguntó y le dijo: '¿Eres tú el Cristo, el Hijo del Bendito?'.
  Jesús le dijo: 'Yo soy. Y además, veréis al Hijo del Hombre sentado a la diestra del Poder y viniendo con las nubes del cielo'.
  Entonces el sumo sacerdote rasgó su vestidura y dijo: '¿Qué más necesidad tenemos de testigos? Vosotros habéis oído la blasfemia. ¿Qué os parece? Y todos ellos le condenaron como reo de muerte'".
- Juan 19:7: "Los judíos le respon-

dieron: 'Nosotros tenemos una ley, y según nuestra ley él debe morir, porque se hizo a sí mismo Hijo de Dios' ".

Si Jesús era un mentiroso, un impostor, y por lo tanto un hombre malo y necio, ¿cómo podemos explicar el hecho de que él nos dejó la instrucción moral más profunda y el ejemplo moral más poderoso que el dejado por ningún otro? ¿Puede un engañador —un impostor de proporciones monstruosas— enseñar verdades éticas tan desinteresadas y vivir una vida ejemplar en lo moral como lo hizo Jesús? La misma noción de ello es increíble.

Tomaría más que un Jesús para inventar a Jesús.

—PHILLIP SCHAFF, HISTORIADOR

John Stuart Mill, el filósofo, escéptico y adversario del cristianismo, admitió que Jesús era un ético de primer nivel, supremamente digno de nuestra atención e imitación. Como lo dice Mill:

> En los dichos de Jesús hay un sello de originalidad personal combinadas con profundidad de discernimiento, que está en la primerísima línea de los hombres de sublime genio de quienes se puede jactar nuestra raza. Cuando este genio preeminente se combina con las cualidades de quien fuera probablemente el reformador y mártir más grande para esa misión que jamás haya existido sobre la tierra, no se puede decir que la religión haya hecho una mala elección en escoger a este hombre como el representante ideal y el guía de la humanidad. Ni aun ahora sería fácil, hasta para un incrédulo, encontrar una mejor traducción de la regla de la virtud de lo abstracto a lo concreto que dedicarse a vivir de tal manera que Cristo aprobara su vida (496/34).

A lo largo de la historia Jesucristo ha cautivado el corazón y la mente de millones que han hecho lo posible por ordenar sus vidas de acuerdo con la de él. Hasta William Lecky, uno de los historiadores más destacados de Gran Bretaña, y un adversario dedicado del cristianismo organizado, dice en su *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (Historia de la moral europea desde Augusto hasta Carlomagno):

> Estaba reservado al cristianismo el presentar al mundo un carácter ideal quien, a través de todos los cambios de 18 siglos, ha inspirado el corazón de los hombres con un amor apasionado; se ha mostrado capaz de actuar en todas las edades, naciones, temperamentos y condiciones; ha sido no sólo el modelo más elevado de virtud sino el incentivo más fuerte en cuanto a su práctica... El registro simple de estos tres breves años de vida activa [de Jesús] ha hecho más para regenerar y suavizar a la humanidad que todas las disquisiciones de los filósofos y todos los exámenes de los moralistas (723/8; 496/34).

Cuando el historiador de la iglesia Phillip Schaff consideró la evidencia para la deidad de Jesús, especialmente a la luz de lo que Jesús enseñó y la clase de vida que condujo, Schaff fue impactado por lo absurdo de las explicaciones preparadas para escapar de las conclusiones lógicas de la evidencia:

> Este testimonio, si no es verdadero, debe ser directamente blasfemia o locura. La primera hipótesis no puede sostenerse ni un momento a la luz de la pureza moral y la dignidad de

Jesús, revelada en su palabra y en su obra, y reconocida por asentimiento universal. El autoengaño, en un asunto tan importante, y con un intelecto que se muestra en todo tan claro y sano, es igualmente algo que no se puede considerar. ¿Cómo podría él ser un entusiasta o un loco si nunca perdió el balance perfecto de su mente, si navegó serenamente sobre todas las dificultades y persecuciones, como el sol sobre las nubes, si siempre respondió de la manera más sabia a las preguntas tentadoras, si en manera calmada y deliberada predijo su muerte en la cruz, su resurrección al tercer día, el derramamiento del Espíritu Santo, la fundación de su iglesia, la destrucción de Jerusalén —todas son predicciones que se han cumplido literalmente—? Un carácter tan original, completo, uniformemente consistente, perfecto, humano y, sin embargo, tan por encima de toda grandeza humana, no puede ser ni un fraude ni una ficción. Como se ha dicho muy bien, el poeta en este caso sería más grande que el héroe. Tomaría más que un Jesús para inventar a Jesús (1071/109).

Aquí... descansa el modelo para la vida humana triunfante con optimismo, salud mental y contentamiento.

—J. T. FISHER, PSIQUIATRA

En su obra *The Person of Christ* (La persona de Cristo), Schaff vuelve a la teoría de que Jesús era un engañador, y elabora un ataque convincente contra ella:

La hipótesis del impostor es tan repugnante a la moral tanto como al sentido común, que su simple mención es su condenación... Ningún erudito que tuviera decencia y respeto por sí mismo osaría defenderla abiertamente. ¿Cómo, en nombre de la lógica, del sentido común y de la experiencia podría un impostor —el cual es una persona engañosa, egoísta y depravada— haber inventado y mantenido en forma consistente, desde el comienzo hasta el fin, el carácter más puro y más noble que se conozca en la historia con el aire más perfecto de verdad y realidad? ¿Cómo podría él concebir y ejecutar con éxito un plan de beneficencia sin paralelos, de magnitud moral y de sublimidad, y sacrificar su propia vida por ello, enfrentando los prejuicios más fuertes de su pueblo y de la historia? (1072/94, 95).

La respuesta, por supuesto, es que ¡Jesús no fue un engañador! Alguien que vivió como Jesús vivió, enseñó como Jesús enseñó y murió como Jesús murió no podría haber sido un mentiroso.

De modo que ¿cuáles son las otras alternativas?

2. ¿Fue un lunático?

Si es increíble que Jesús fuera un mentiroso, ¿podría entonces él haber pensado que era Dios pero haberse equivocado? Después de todo es posible ser sincero y estar equivocado a la vez.

Pero debemos recordar que para que alguien pensara que era Dios, especialmente en una cultura que era fuertemente monoteísta, y luego decirle a otros que su destino eterno dependía de creer en él, no era un vuelo sencillo de la fantasía sino los pensamientos de un lunático en el sentido más pleno del término. ¿Era Cristo una persona así?

El filósofo cristiano Peter Kreeft presenta esta opción y luego muestra por qué debemos rechazarla:

Una medida de locura es el tamaño de la brecha entre lo que uno cree que es y lo que realmente uno es. Si yo creo que soy el filóso-

fo más grande del mundo soy solamente un necio arrogante; si yo creo que soy Napoleón, probablemente esté sobre el límite; si creo que soy una mariposa, estoy plenamente navegando lejos de las playas de la cordura. Pero si yo creo que soy Dios soy aún más demente porque la brecha entre algo finito y el infinito Dios es aún más grande que la brecha entre dos cosas finitas cualquiera, aun aquella entre un ser humano y una mariposa.

Entonces, ¿por qué no era Jesús un mentiroso o un lunático?... Casi nadie que haya leído los Evangelios puede considerar honesta y seriamente esa opción. El sentido común, la prudencia, la sabiduría humana y el atractivo de Jesús emergen de los Evangelios con una fuerza inevitable para cualquiera salvo el lector más endurecido y prejuiciado... Compare a Jesús con los mentirosos... o los lunáticos como el moribundo Nietzsche. Jesús tiene en abundancia precisamente las tres cualidades que conspicuamente le faltan a los mentirosos y lunáticos: (1) su sabiduría práctica, la habilidad para leer el corazón humano; (2) su amor profundo y triunfador, compasión apasionada, la habilidad para atraer a la gente y hacerlas sentir cómodas y perdonadas, su autoridad "no como la de los escribas"; (3) su habilidad para asombrar, el ser impredecible, su creatividad. ¡Los mentirosos y los lunáticos son todos ellos obtusos y predecibles! Nadie que conozca los Evangelios y a los seres humanos puede seriamente pensar en la posibilidad de que Jesús fuera un mentiroso o un lunático, un hombre malo (687/60, 61).

Hasta Napoleón Bonaparte lo dijo, de acuerdo con la historia:

Yo conozco a los seres humanos; y les digo que Jesucristo no es un hombre. La mente superficial ve un parecido entre Cristo y los fundadores de los imperios, y los dioses de otras religiones. Ese parecido no existe. Entre el cristianismo y cualquier otra religión hay una distancia infinita... Todo en Cristo me asombra. Su espíritu me maravilla, y él me confunde. Entre él y cualquier otro en el mundo no hay un término posible de comparación. Ciertamente él es un ser por sí mismo. Sus ideas y sentimientos, la verdad que él anuncia, su manera de convencer, no pueden ser explicadas ni por la organización humana ni por la naturaleza de las cosas... Cuanto más cerca estoy, más cuidadosamente lo examino, todo está por encima de mí —todo permanece grande, de una grandeza que subyuga—. Su religión es una revelación de una inteligencia que ciertamente no es la de un hombre... No se puede encontrar absolutamente en ninguna parte, sólo en él, la imitación del ejemplo de su vida... Yo busco en vano en la historia para encontrar alguien parecido a Jesucristo, o algo que pueda aproximarse al evangelio. Ni la historia, ni la humanidad, ni las edades, ni la naturaleza me ofrecen algo con lo que yo pueda compararlo o explicarlo. Aquí todo es extraordinario (496/37).

William Channing, aunque era un unitario y humanista del siglo XIX, rechazó la teoría de lunático como una explicación completamente insatisfactoria de la identidad de Jesús:

La acusación de un entusiasmo extravagante y autoengañoso es lo último que puede adjudicársele a Jesús. ¿Dónde podemos encontrar las huellas de ello en su historia? ¿Lo detectamos en la tranquila autoridad de sus mandatos? ¿En el espíritu suave, práctico y benéfico de su religión? ¿En la simplicidad natural del lenguaje con el cual desarrolla sus altos poderes y las verdades sublimes de su religión? ¿O en el buen sentido, el conocimiento de la naturaleza humana, que él siempre descubre en su estimación y trato con las diferentes clases de personas con los cuales actuó? ¿Descubrimos este entusiasmo en el hecho singular de que, mientras él afirmaba poder en el mundo futuro y siempre hacía que la mente de los hombres se enfocara en el cielo, él nunca entretuvo su propia imaginación, o estimuló la de sus discípulos, dándoles cuadros vívidos o alguna descripción minuciosa de ese estado invisible? La verdad es que, tan remar-

cable como era el carácter de Jesús, no se distinguía por otra cosa que por la calma y el control de sí mismo. Esta característica impregna sus otras excelencias. ¡Cuán calmada era su piedad! Señáleme, si puede, una expresión vehemente y apasionada de sus sentimientos religiosos. ¿Transmite el Padre Nuestro un entusiasmo febril?... Su benevolencia, también, aunque singularmente sincera y profunda, era contenida y serena. Él nunca perdió la posesión de sí mismo en su simpatía hacia otros; nunca estaba apurado en las impacientes y urgentes empresas de una filantropía entusiasta; pero hizo el bien con la tranquilidad y constancia que marca la providencia de Dios (1072/98, 99).

Philip Schaff, el destacado historiador, escribió: "¿Está esa clase de intelecto —claro como el cielo, fortificante como el aire de la montaña, agudo y penetrante como una espada, plenamente sano y vigoroso, siempre listo y siempre aplomado— sujeto a un engaño radical y muy serio en cuanto a su propio carácter y misión? ¡Imaginación ridícula! (1072/97, 98).

Lo cierto es que Jesús no sólo era sano, sino que el consejo que él nos brinda es la fórmula más concisa y precisa para la paz de la mente y del alma. Me gusta la forma en que lo expresa el psiquiatra J. T. Fisher:

Si usted tomara la suma total de todos los artículos autoritativos que hayan sido escritos por los psicólogos y psiquiatras más calificados sobre el tema de higiene mental —si usted los combinara, los refinara y editara—, si se quedara con la carne y nada de la salsa; y si usted tuviera esos bocados no adulterados de puro conocimiento científico expresado en forma concisa por el más capaz de los poetas vivientes, tendría un resumen torpe e incompleto del Sermón del monte, y ese resumen sufriría mucho en la comparación. Por casi 2.000 años el mundo cristiano ha estado sosteniendo en sus manos la respuesta total a sus anhelos [de la humanidad] incansables e infructíferos. Aquí... descansa el modelo para la vida humana exitosa con optimismo, salud mental y contentamiento (383/273).

Ningún lunático podría ser la fuente de un discernimiento psicológico tan perceptivo y efectivo. C. S. Lewis está en lo cierto. No hay ninguna explicación posible sino la cristiana: "Es muy grande la dificultad histórica para dar cualquier explicación que no sea más difícil que la cristiana para la vida, los dichos y la influencia de Jesús. La discrepancia entre la profundidad, la sanidad y (permítanme agregar) la *sagacidad* de su enseñanza moral, y la exuberante megalomanía que debe yacer detrás de su enseñanza teológica a menos que él realmente sea Dios, nunca ha sido satisfactoriamente vencida. Por lo tanto, las hipótesis no cristianas continúan apareciendo con la fertilidad incansable de la perplejidad" (735/113).

3. ¡Él es Señor!

Si Jesús de Nazaret no es un mentiroso ni un lunático, entonces él debe ser el Señor.

- "¡Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente!" (Mat. 16:16).
- "Sí, Señor; yo he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que había de venir al mundo", confesó Marta de Betania, la hermana de Lázaro (Juan 11:27).
- "¡Señor mío, y Dios mío!", exclamó Tomás después de ver al Jesús resucitado frente a él (Juan 20:28).

- "El principio del evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios", escribió Marcos como línea de apertura en el libro del Nuevo Testamento que lleva su nombre (Mar. 1:1).
- "Él [Jesús] es el resplandor de su gloria y la expresión exacta de su naturaleza, quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder...", afirmó el autor de Hebreos (Heb. 1:3).

Otros autoproclamados dioses y salvadores han venido y se han ido del escenario de la historia, pero Jesús está todavía aquí, permanece por encima de todos ellos. El historiador moderno Arnold J. Toynbee gastó página tras página analizando las hazañas de los así llamados "salvadores de la sociedad" a lo largo de la historia. Estos eran los que habían tratado de prevenir alguna calamidad social o la desintegración cultural por proclamar el pasado, o señalando al pueblo hacia el futuro, o impulsando la guerra o negociando la paz, o reclamando sabiduría o divinidad. Después de estudiar a tales personas por unas 80 páginas en el sexto tomo de su obra principal *Study of History* (Un estudio de la historia), Toynbee llega finalmente a Jesucristo y aquí no encuentra comparación:

> Cuando comenzamos esta investigación nos hallamos moviéndonos en el medio de un ejército poderoso en marcha; pero a medida que hemos continuado en nuestro camino los marchantes, compañía por compañía, han ido abandonando la carrera. Los primeros en fracasar fueron los militares, luego los arcaístas, luego los futuristas, luego los filósofos, hasta que no quedaron más competidores humanos en carrera. En la última de todas las etapas, nuestro variado conjunto de posibles salvadores, humanos y divinos, se ha reducido a una sola compañía de sólo dioses; y ahora el esfuerzo ha estado probando el poder restante de estos últimos corredores que quedan, no obstante su fortaleza sobrehumana. En la prueba final de la muerte, pocos, aun de estos dioses como posibles salvadores, se han atrevido a poner su título a prueba zambulléndose en el río congelado. Y ahora, mientras estamos observando con nuestros ojos fijos en la orilla lejana, una sola figura se levanta del diluvio y llena directamente todo el horizonte. Es el Salvador: "y la voluntad de Jehovah será en su mano prosperada. A causa de la angustia de su alma, verá la luz y quedará satisfecho" (Isa. 53:10b, 11a) (1220/278).

Su decisión en cuanto a quién es Jesucristo para usted no debe ser un ejercicio intelectual ocioso. Usted no puede colocar a Jesús en la estantería de un gran maestro moral; esa no es una opción válida. Él es un mentiroso, un lunático o el Señor. Usted debe hacer una elección. Como escribió el apóstol Juan: "Pero estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios"; lo más importante es: "para que creyendo tengáis vida en su nombre" (Juan 20:31).

La evidencia está claramente en favor de Jesús como Señor. Sin embargo, hay algunos que rechazan la evidencia clara debido a las implicaciones morales que están involucradas. En la consideración indicada antes de Jesús como mentiroso, lunático o Señor, debe existir honestidad moral.

8 ➢

Apoyo para la deidad: Profecías del Antiguo Testamento que se cumplieron en Jesucristo

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

A través del Nuevo Testamento, los apóstoles usaron referencias a dos áreas de la vida de Jesús de Nazaret para establecer su mesiazgo. Una fue su resurrección y la otra fue su cumplimiento de las profecías mesiánicas. El Antiguo Testamento, escrito durante un período de unos mil años, contiene casi 300 referencias a la venida del Mesías. Todas estas fueron cumplidas en Jesucristo, y establecen una confirmación muy sólida de sus credenciales como el Mesías.

INTRODUCCIÓN

1. El propósito de las profecías mesiánicas

1.1. Dios es el único Dios verdadero

Su conocimiento es infinito y su palabra nunca es abrogada.

Dios no es hombre para que mienta,
ni hijo de hombre para que se arrepienta.
Él dijo, ¿y no lo hará? Habló, ¿y no lo cumplirá? (Núm. 23:19).

1.2. Todas las cosas están sujetas a la voluntad de Dios

Acordaos de las cosas del pasado que son desde la antigüedad,
porque yo soy Dios, y no hay otro.
Yo soy Dios, y no hay nadie semejante a mí.
Yo anuncio lo porvenir desde el principio
y desde la antigüedad lo que aún no ha sido hecho.
Digo: "Mi plan se realizará, y haré todo lo que quiero" (Isa. 46:9, 10).

1.3. El Mesías será plenamente conocido según sus credenciales

Las cosas primeras las manifesté con anticipación.
De mi boca salieron; yo las anuncié.
Repentinamente las hice, y llegaron a ser...
Por eso te lo declaré desde entonces;
antes que sucediera te lo anuncié, no sea que digas:
"Mi ídolo las hizo; mi imagen tallada
y mi imagen tallada y mi imagen de fundición
ordenaron estas cosas" (Isa. 48:3, 5).

...[Q]ue él había prometido antes por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras, acerca de su Hijo —quien, según la carne, era de la descendencia de David; y quien fe declarado Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos—, Jesucristo nuestro Señor (Rom. 1:2-4).

2. El uso de las profecías mesiánicas

2.1. Por Jesús mismo

No penséis que he venido para abrogar la Ley o los Profetas. No he venido para abrogar, sino para cumplir (Mat. 5:17).

Y comenzando desde Moisés y todos los Profetas, les interpretaba en todas las Escrituras lo que decían de él (Luc. 24:27).

"Y les dijo: Estas son las palabras que os hablé, estando aún con vosotros; que era necesario que se cumpliesen todas estas cosas que están escritas de mí en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos" (Luc. 24:44).

Escudriñad [otra trad., Escudriñáis] las Escrituras, porque os parece que en ellas tenéis vida eterna, y ellas son las que dan testimonio de mí. Y vosotros no queréis venir a mí para que tengáis vida... Porque si vosotros creyeseis a Moisés, me creeríais a mí; pues él escribió de mí. Pero si no creéis a sus escritos, ¿cómo creeréis a mis palabras? (Juan 5:39, 40, 46, 47).

Además, se cumple en ellos la profecía de Isaías, que dice: "De oído oiréis, y nunca entenderéis; y mirando miraréis, y nunca veréis" (Mat. 13:14 [sobre las parábolas]).

Este es aquel de quien está escrito: "He aquí yo envío mi mensajero delante de tu rostro, quien preparará tu camino delante de ti" (Mat. 11:10 [sobre Juan el Bautista]).

Jesús les dijo: "¿Nunca habéis leído en las Escrituras? 'La piedra que desecharon los edificadores, esta fue hecha cabeza del ángulo' " (Mat. 21:42).

Pero todo esto ha ocurrido para que se cumplan las Escrituras de los profetas (Mat. 26:56).

Entonces verán "'al Hijo del Hombre viniendo en las nubes' con gran poder y gloria" (Mar. 13:26 [se refiere a Dan. 7:13, 14]).

Después de enrollar el libro y devolverlo al ayudante, se sentó. Y los ojos de todos en la sinagoga estaban fijos en él. Entonces comenzó a decirles: "Hoy se ha cumplido esta Escritura en vuestros oídos" (Luc. 4:20, 21).

Porque os digo que es necesario que se cumpla en mí aquello que está escrito: "'Y fue contado con los malhechores'". Porque lo que está escrito de mí tiene cumplimiento (Luc. 22:37).

Pero esto sucedió para cumplir la palabra que está escrita en la ley de ellos: "Sin causa me aborrecieron" (Juan 15:25).

2.2. Por escritores del Nuevo Testamento

Pero Dios cumplió así lo que había anunciado de antemano por boca de todos los profetas, de que su Cristo había de padecer (Hech. 3:18).

Todos los profetas dan testimonio de él, y de que todo aquel que cree en él recibirá perdón de pecados por su nombre (Hech. 10:43).

Y como habían cumplido todas las cosas escritas acerca de él, lo bajaron del madero y lo pusieron en el sepulcro (Hech. 13:29).

Y de acuerdo con su costumbre, Pablo entró a reunirse con ellos, y por tres sábados discutió con ellos basándose en las Escrituras, explicando y demostrando que era necesario que el Cristo padeciese y resucitase de entre los muertos. Él decía: "Este Jesús, a quien yo os anuncio, es el Cristo" (Hech. 17:2, 3).

Porque en primer lugar os he enseñado lo que también recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras (1 Cor. 15:3, 4).

...que él había prometido antes por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras... (Rom. 1:2).

También vosotros sed edificados como piedras vivas en casa espiritual para ser un sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales, agradables a Dios por medio de Jesucristo. Por esto contiene la Escritura: "He aquí, pongo en Sion la Piedra del ángulo, escogida y preciosa. Y el que cree en él jamás será avergonzado" (1 Ped. 2:5, 6).

Y habiendo convocado a todos los principales sacerdotes y a los escribas del pueblo, les preguntó dónde había de nacer el Cristo. Ellos le dijeron: "En Belén de Judea, porque así está escrito por el profeta: 'Y tú, Belén, en la tierra de Judá, de ninguna manera eres la más pequeña entre los gobernadores de Judá; porque de ti saldrá un gobernante que pastoreará a mi pueblo Israel'" (Mat. 2:4-6).

2.3. En la obra y persona de Cristo hay cumplimento de las fiestas levíticas (425/41)

La fiesta (Lev. 23)	**El cumplimiento en Cristo**
Pascua (abril)	La muerte de Cristo (1 Cor. 5:7)
Panes sin levadura (abril)	Un andar santo (1 Cor. 5:8)
Primicias (abril)	La resurrección (1 Cor. 15:23)
Pentecostés (junio)	El derramamiento del Espíritu (Hech. 1:5; 2:4)
Trompetas (septiembre)	La reunión de Israel (Mat. 24:31)
Expiación (septiembre)	El lavamiento hecho por Cristo (Rom. 11:26)
Tabernáculos (septiembre)	Descanso y reunión con Cristo (Zac. 14:16-18)

3. El significado de las profecías de predicción

3.1. Establece que hay un intelecto divino detrás del Antiguo y del Nuevo Testamentos

3.2. Establece el hecho de que Dios existe

3.3. Autentica la deidad de Jesús

3.4. Demuestra la inspiración de la Biblia

EL ALCANCE DE LAS PROFECÍAS DE PREDICCIÓN

El Antiguo Testamento contiene más de trescientas referencias al Mesías que se cumplieron en Jesús.

1. Objeción

Las profecías fueron redactadas al tiempo de Jesús, o después de él, y por lo tanto se cumplen a sí mismas.

2. Respuesta

Si usted no está satisfecho con la fecha de 450 a. de J.C. como el tiempo en que se completó todo el Antiguo Testamento (con todas las profecías que éste contiene acerca del Cristo), entonces considere lo siguiente: La Septuaginta —la traducción griega de las Escrituras hebreas— fue iniciada durante el reinado del Tolomeo Filadelfo (285—246 a. de J.C.). Es bastante obvio que si uno tiene una traducción iniciada en el 250 a. de J.C., tiene que existir el texto hebreo del cual fue traducida. Este hecho debe bastar para indicar que hay por lo menos una brecha de 250 años entre la redacción de las profecías y su cumplimiento en la persona de Cristo.

LAS CREDENCIALES DE JESÚS COMO MESÍAS VISTAS A TRAVÉS DE LAS PROFECÍAS CUMPLIDAS

1. Profecías acerca de su nacimiento

1.1. Nacido de la descendencia de mujer

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el talón. —Génesis 3:15.	Pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley. —Gálatas 4:4. (Ver también Mateo 1:20).

Una fuente judía: El *Tárgum Onkelos* sobre Génesis 3:15 dice: "Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu hijo y el hijo de ella. Él se acordará de ti y de lo

que tú le hiciste en el principio, y tú al fin llegarás a ser obediente a él" (350/41).

Otra fuente judía: El *Tárgum Pseudo Jonatanón* sobre Génesis 3:15, dice: "Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia; y será que cuando la descendencia de la mujer guarde los mandamientos de la ley, ellos apuntarán directamente (a ti) y ellos te herirán en la cabeza; pero cuando ellos [la descendencia de la mujer] abandonen los mandamientos de la ley, tú apuntarás directamente (a ellos), y los herirán en el calcañar. Sin embargo, para ellos habrá un remedio, pero para ti no habrá ninguno. Y en el futuro ellos harán paz con el calcañar en los días del rey Mesías" (146/122).

David L. Cooper hace esta interesante observación:

> En Génesis 3:15 encontramos la primera predicción del Salvador del mundo, llamado "la descendencia de la mujer". En el oráculo original, Dios predijo algo del conflicto de las edades que sucedería entre "la descendencia de la mujer" y "la descendencia de la serpiente", conflicto que eventualmente sería ganado por la descendencia de la mujer. Esta promesa primitiva indica que habrá una lucha entre el Mesías de Israel, el Salvador del mundo, por una parte, y por otra parte, Satanás, el adversario del alma humana. Profetiza una victoria final y completa para el Mesías. Algunos comentadores creen que un eco de esta promesa y de la comprensión que Eva tenía de ella se encuentra en Génesis 4:1 donde está la declaración de Eva acerca de Caín, su primogénito. Literalmente dice: "He adquirido varón Jehovah". Parece que había captado bien el significado de aquella predicción primitiva pero que la aplicó mal en su interpretación de que se había cumplido ya en Caín su hijo. Parece claro que Eva creía que el hijo de la promesa sería Jehovah mismo. Algunos comentadores judíos de la antigüedad interpolaban la palabra "ángel" en este pasaje, alegando así que Eva pretendía que su hijo fuera "el ángel de Jehovah". No hay base para esta aserción (247/8, 9).

La Biblia de las Américas traduce Génesis 4:1 de esta manera: "...y dijo: He adquirido varón con la ayuda del SEÑOR".

1.2. Nacido de una virgen

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Por lo tanto, el mismo Señor os dará la señal: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emanuel. —Isaías 7:14.	...se halló que ella había concebido del Espíritu Santo... José... recibió a su mujer. Pero no la conoció hasta que ella dio a luz un hijo, y llamó su nombre Jesús. —Mateo 1:18, 24, 25. (Ver también Lucas 1:26-35).

En hebreo nuestra palabra "virgen" es representada por medio de dos diferentes palabras:

1. *Betulah*: El significado correcto es el de una doncella virgen (Gén. 24:16; Lev. 21:13; Deut. 22:14, 23, 28; Jue. 11:37; 1 Rey. 1:2). Según Unger, Joel 1:8 no es una excepción porque allí se refiere "a la pérdida de una comprometida pero no casada".

2. *Almah* (velada): Una joven de edad casadera. Esta es la palabra que se encuen-

tra en Isaías 7:14. "El Espíritu Santo por medio de Isaías no usó *betulah*, porque las ideas de virginidad y de edad casadera tenían que eventualmente combinarse en una palabra para corresponder con la situación inmediata histórica y con aspecto profético que se concentraba en el Mesías nacido de una virgen" (1233/1159).

"Virgen" se designa en griego con la palabra *parthenos*: una virgen, una doncella casadera, o una joven casada como virgen pura (Mat. 1:23; 25:1, 7, 11; Luc. 1:27; Hech. 21:9; 1 Cor. 7:25, 28, 33; 2 Cor. 11:2) (1233/1159).

Cuando los traductores de la Septuaginta tradujeron al griego el texto de Isaías 7:14 usaron el término griego *parthenos*. Para ellos el contenido de Isaías 7:14 indicaba que el Mesías nacería de una virgen.

1.3. Hijo de Dios

PROFECÍA
Yo declararé el decreto: Jehovah me ha dicho: "Tú eres mi hijo; yo te engendré hoy...".
—Salmo 2:7. (Ver también 1 Crón. 17:11-14; 2 Sam. 7:12-16).

CUMPLIMIENTO
Y he aquí, una voz de los cielos decía: "Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia".
—Mateo 3:17. (Ver también Mat. 16:16; Mar. 9:7; Luc. 9:35; 22:70; Hech. 13:30-33; Juan 1:34, 49).

Marcos 3:11: Los demonios reconocieron que Jesús era el Hijo de Dios.

Mateo 26:63: Aun el sumo sacerdote se dio cuenta de que era el Hijo de Dios.

E. W. Hengstenberg escribe: "Es un hecho indubitable, y unánimemente reconocido aun por los que se oponen a las referencias al Cristo, que el Salmo 2 era universalmente aceptado por los judíos antiguos como una profecía del Mesías" (552/43).

"En la encarnación el primogénito [de Dios] llegó al mundo (Heb. 1:6). Pero fue sólo en y por su resurrección que su divinidad, como el unigénito del Padre, fue manifestada y sellada abiertamente por Dios. 'Según la carne, era de la descendencia de David', pero luego 'fue declarado Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos' (Rom. 1:3, 4)" (366/107).

1.4. Descendencia de Abraham

PROFECÍA
En tu descendencia serán benditas todas las naciones de la tierra, por cuanto obedeciste mi voz.
—Génesis 22:18.
(Ver también Gén 12:2, 3).

CUMPLIMIENTO
Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abraham.
—Mateo 1:1.

Ahora bien, las promesas a Abraham fueron pronunciadas también a su descendencia. No dice: "y a los descen-

dientes", como refiriéndose a muchos, sino a uno solo: y a tu descendencia, que es Cristo. —Gálatas 3:16.

La importancia de este evento en Génesis 22:18 se establece cuando nos damos cuenta de que es la única vez que Dios jura por sí mismo en su relación con los patriarcas.

Matthew Henry dice, acerca de Génesis 22:18: " 'En tu descendencia' se refiere a una persona en particular que descenderá de él [Abraham]; porque no habla aquí de muchos sino de uno como el Apóstol observa en Gálatas 3:16; y en él serán benditas todas las naciones de la tierra; o como dice Isaías 65:16: 'El que se bendijere en la tierra, en el Dios de verdad se bendecirá...' [RVR-1960]" (560/82).

El pasaje aludido determina que el Mesías vendría de la raza hebrea.

1.5. Hijo de Isaac

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Entonces Dios dijo a Abraham: "...a través de Isaac será contada tu descendencia". —Génesis 21:12.	Jesús... hijo de Isaac... —Lucas 3:23, 34. (Ver también Mat. 1:2).

Abraham tenía dos hijos: Isaac e Ismael. Ahora Dios elimina la mitad del linaje de Abraham.

1.6. Hijo de Jacob

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
"Yo lo veré, pero no ahora; lo contemplaré, pero no de cerca: Una estrella saldrá de Jacob, se levantará un cetro de Israel. Aplastará las sienes de Moab y los cráneos de todos los hijos de Set". —Números 24:17. (Ver también Gén. 35:10-12).	Jesús... hijo de Jacob. —Lucas 3:23, 34. (Ver también Mat. 1:2 y Luc. 1:33).

Fuente judía: El *Tárgum Jonatán* sobre Génesis 35:11, 12 dice: "Y el Señor le dijo a él: 'Yo soy El Shadai; extiéndete y multiplícate; un pueblo santo, y una congregación de profetas y sacerdotes saldrá de los hijos que tú has engendrado. Dos reyes todavía saldrán de ti. Y la tierra que yo di a Abraham y a Izhak [Isaac] te daré a ti, y a tus hijos después de ti" (350/279).

Fuente judía: El *Tárgum Onkelos* sobre Números 24:17 declara: "Lo veré a él pero

ahora no; yo lo contemplo, pero no de cerca. Será cuando un rey salga de Jakob [Jacob] y el Meshiha [Mesías] sea ungido en Israel" (350/309).

De los Tárgumes citados concluimos que los judíos dieron importancia mesiánica a estos pasajes. De la misma manera, el *Midrash Bamidbar Rabbah* da un significado mesiánico a este texto. Paul Heinisch relata que "en el tiempo del emperador Adriano (132 d. de J.C.) los judíos se rebelaron contra el yugo romano, y llamaron a su líder Barkochba, 'el Hijo de la Estrella'. Era porque creían que el oráculo de Balaam sobre la estrella de Jacob encontraba en él su cumplimiento y que a través de él Dios iba a destruir por completo a los romanos" (549/44, 45).

Hengstenberg, en su libro *Christology of the Old Testament* (La cristología del Antiguo Testamento), señala que "desde los tiempos más antiguos, los judíos han entendido las referencias a este Gobernador como alusiones al Mesías, ya sea principal o exclusivamente, con un significado secundario a David. Se mantenía que el significado exclusivo tenía que ver con el Mesías, o se permitía la interpretación que en primera instancia se refería a David, pero que luego él como persona y sus victorias temporales eran típicos de Cristo y las victorias de éste, que parecen ser el énfasis del profeta en este momento" (552/34).

Isaac tenía dos hijos: Jacob y Esaú. Ahora Dios elimina la mitad del linaje de Isaac.

1.7. Tribu de Judá

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
"El cetro no será quitado de Judá, ni la vara de autoridad de entre sus pies, hasta que venga Siloh; y le obedecerán los pueblos". —Génesis 49:10. (Ver también Miq. 5:2).	Jesús... hijo de Judá... —Lucas 3:23, 33. (Ver también Mat. 1:2 y Heb. 7:14).

Fuente judía: El *Tárgum Jonatán* sobre Génesis 49:10, 11 dice: "No faltarán reyes ni gobernantes de la casa de Jehuda, ni sapherim [escribas, maestros] legítimos para enseñar la ley, hasta el tiempo que el Rey, el Mesías, venga, el más joven de sus hijos; y sobre la base de él [su persona, su ministerio], todas las naciones se reunirán en una. ¡Cuán bello el Rey, el Mesías, que surgirá de la casa de Judá!" (350/331).

Fuente judía: El *Tárgum Pseudo Jonatanón* sobre Génesis 49:11 dice: "¡Cuán noble es el Rey, el Mesías, que saldrá de la casa de Judá" (146/278).

Jacob tuvo doce hijos de los cuales surgieron las doce tribus de la nación hebrea. Ahora Dios elimina once de las doce tribus de Israel. José no tuvo tribu que llevara su nombre, pero sus dos hijos Efraín y Manasés sí llegaron a ser cabezas de tribus.

1.8. La línea de la familia de Isaí

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Un retoño brotará del tronco de Isaí, y un vástago de sus raíces dará fruto. —Isaías 11:1. (Ver también 1:10).	Jesús... hijo de Isaí... —Lucas 3:23, 32. (Ver también Mat. 1:6).

Fuente judía: El *Tárgum Isaías* declara: "Y un rey saldrá de entre los hijos de Isaí, y un ungido (o mesías) crecerá de entre sus hijos. Y descansará sobre él un espíritu que proviene del Señor, un espíritu de sabiduría y comprensión, y espíritu de consejo y de fuerza, el espíritu de conocimiento y de temor a Jehovah" (1150/40).

Delitzsch comenta: "Del tronco de Isaí quiere decir del remanente de la familia real, escogida de Dios pero muy decaída en relación con la casa que había sido antes; de él surgirá un vástago (*choter*) que lleva la promesa de suplir las veces del tronco y la corona; y más abajo, entre las raíces cubiertas de tierra, aparece, apenas surgiendo de la tierra, un pequeño brote verde (la raíz hebrea es *natzer*, que quiere decir brillar o florecer). En el relato histórico de su cumplimiento, aun se nota el juego de sonidos: el *netzer*, que al principio era tan humilde e insignificante, llega a ser el pobre y despreciado nazareno, mencionado en Mateo 2:23" (85/281, 282).

1.9. Casa de David

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
"He aquí vienen días, dice Jehovah, en que levantaré a David un Retoño justo. Reinará un Rey que obrará con inteligencia y que practicará el derecho y la justicia en la tierra". —Jeremías 23:5.	Jesús... hijo de David... —Lucas 3:23, 32. (Ver también: Mat. 1:1; 9:27; 15:22; 20:30, 31; 21:9, 15; 22:41-46; Mar. 9:10; 10:47, 48; Luc.18:38, 39; Hech. 13:22, 23; Apoc. 22:16).

Fuente judía: El Mesías es mencionado como el "hijo de David" a través de los Talmudes.

Driver dice, sobre 2 Samuel 17:11: "Aquí Natán llega al tema principal de su profecía: la promesa que no tiene que ver directamente con David mismo sino con su posteridad, y la declaración de que no es David quien edificará una casa para Jehovah, sino Jehovah quien edificará una casa (es decir, una familia) para David" (314/275).

Jacob Minkin, en su libro titulado *The World of Moses Maimonides* (El mundo de Moisés Maimónides), da el punto de vista de este erudito judío: "Descartando las especulaciones místicas acerca del Mesías, juntamente con su origen, las actividades y los poderes sobrenaturales atribuidos a él, Maimónides insistía en que el Mesías

debería ser un ser humano, que se distinguiría de sus semejantes sólo en el hecho de ser más grande, más sabio, más brillante que ellos. Tendría que ser de la Casa de David, y como David, ocuparse en el estudio de la Tora y la observancia de los mandamientos" (843/63).

"He aquí, vienen días" es una expresión en uso común para referirse al comienzo de la era mesiánica; como vemos en Jeremías 31:27-34 (704/189).

Isaí tenía por lo menos ocho hijos (ver 1 Sam. 16:10, 11). Ahora Dios elimina a todos los hijos de Isaí menos a uno: David.

1.10. Nacido en Belén

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
"Pero tú, oh Belén Efrata, aunque eres pequeña entre las familias de Judá, de ti me saldrá el que será el gobernante de Israel, cuyo origen es antiguo, desde los días de la eternidad". —Miqueas 5:2.	Jesús nació en Belén de Judea... —Mateo 2:1. (Ver también Mat. 2:4; Luc. 2:4-7; Juan 7:42).

Según Mateo 2:6, los escribas le dijeron a Herodes con gran certidumbre que el Cristo nacería en Belén. Y era ampliamente conocido entre los judíos que el Cristo vendría de Belén (ver Juan 7:42). Parece ser muy propio que Belén, cuyo nombre significa casa de pan, sea el lugar de nacimiento de quien es el Pan de Vida (560/1414).

Dios ahora elimina todas las ciudades del mundo, menos una, para la entrada de su Hijo encarnado.

1.11. Le presentan regalos

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Los reyes de Tarsis y de las costas del mar le traerán presentes; los reyes de Saba y de Seba le presentarán tributo. —Salmo 72:10. (Ver también Isa. 60:6).	Y he aquí unos magos vinieron del oriente a Jerusalén... y postrándose le adoraron. Entonces abrieron sus tesoros y le ofrecieron presentes de oro, incienso y mirra. —Mateo 2:1, 11.

La aplicación histórica de este pasaje es a Salomón. La aplicación mesiánica es amplificada en los versículos 12 al 15 (de este Salmo 72).

Los habitantes de Saba y de Seba vivían en Arabia (898/941, 1006). Matthew Henry dice acerca del pasaje en Mateo 2:1, 11 que los magos eran "hombres del este, conocidos como adivinos (ver Isa. 2:6). Arabia era conocido como un país en el oriente (ver Gén. 25:6) y los árabes se conocían como "hijos del oriente" (Jue. 6:3). Los regalos que trajeron eran productos de ese país" (560/16).

1.12. Herodes mata a los niños

PROFECÍA
Así ha dicho Jehovah: "Voz fue oída en Ramá; lamento y llanto amargo. Raquel lloraba por sus hijos, y no quería ser consolada por sus hijos, porque perecieron".
—Jeremías 31:15.

CUMPLIMIENTO
Entonces Herodes, al verse burlado por los magos, se enojó sobremanera y mandó matar a todos los niños varones en Belén y todos sus alrededores, de dos años de edad para abajo, conforme al tiempo que había averiguado de los magos.
—Mateo 2:16.

La dispersión y el exterminio de Israel parece ser el enfoque de Jeremías 31:17, 18. ¿Qué tiene que ver la matanza de los niños de Belén con la deportación de los israelitas? ¿Estaba equivocado Mateo cuando entendió que las profecías de Jeremías tenían su cumplimiento en las atrocidades de Herodes (Mat. 2:17, 18) o que el asesinato de los inocentes funcionaban como un tipo de destrucción de Israel o Judá? Laetsch dice:

> No. Por supuesto que no. El contexto completo del capítulo 31, comenzando con el 30:20 y continuando hasta el capítulo 33:26, es mesiánico. Los cuatro capítulos hablan del acercamiento de la salvación del Señor, de la venida del Mesías para restablecer el reinado de David en forma de un nuevo pacto, en el cual el perdón de pecados ha de ser la base (ver 31:31-34); un reino en el cual toda alma agobiada y apenada encontrará un consuelo completo (vv. 12-14, 25). Como un ejemplo de este consuelo, el Señor introduce la consolación que ha de ser extendida a las madres que han sufrido grandes pérdidas por la causa de Cristo, el asesinato cruel de sus hijos infantes (704/250).

2. Profecías acerca de su naturaleza

2.1. Su preexistencia

PROFECÍA
"Pero tú, oh Belén Efrata, aunque eres pequeña entre las familias de Judá, de ti me saldrá el que será el gobernante de Israel, cuyo origen es antiguo, desde los días de la eternidad".
—Miqueas 5:2.

CUMPLIMIENTO
Él antecede a [es decir, existía antes de] todas las cosas, y en él todas las cosas subsisten.
—Colosenses 1:17.
(Ver también Juan 17:5, 24; Apoc. 1:1, 2, 17; 2:8; 8:58; 22:13).

Fuente judía: El *Tárgum Isaías* dice: "El profeta dice a la casa de David: Un niño nos ha nacido, un hijo nos es dado. Y se ha llevado sobre sí mismo la ley para obedecerla, y su nombre ha sido llamado desde la antigüedad: Consejero admirable,

Dios fuerte, el que vive para siempre, el Ungido (o Mesías), en cuyos días la paz sobre nosotros aumentará" (ver Isa. 9:6) (1150/32).

Fuente judía: El *Tárgum Isaías* declara, comentando Isaías 44:6: "Así dice el Señor, el Rey de Israel, y su Redentor, el Señor de los Ejércitos: Yo soy, yo soy el que es desde antaño; las edades eternas son mías, y fuera de mí no hay Dios" (1150/148).

Hengstenberg dice acerca de Miqueas 5:2: "La existencia en general del Mesías antes de su nacimiento temporal en Belén es declarada aquí como también su eternidad en contraste con todo el tiempo" (552/573).

2.2. Se llamará el Señor

PROFECÍA
Así dijo el SEÑOR a mi Señor:
"Siéntate a mi derecha hasta que
ponga a tus enemigos por estrado
de tus pies".
—Salmo 110:1.
(NVI; ver también Jer. 23:6).

CUMPLIMIENTO
"...que hoy, en la ciudad de David,
os ha nacido un Salvador,
que es Cristo el Señor".
—Lucas 2:11.

Él les dijo: "Entonces, ¿cómo es que
David, mediante el Espíritu,
le llama Señor? Pues dice:
Dijo el Señor a mi Señor:
'Siéntate a mi diestra, hasta que ponga
a tus enemigos debajo de tus pies'".
—Mateo 22:43-45.

Fuente judía: El *Midrash Tehillim*, un comentario sobre los Salmos (que data de entre los años 200 a 500 d. de J.C.) dice sobre el Salmo 21:1: "Dios llama al Rey Mesías por su propio nombre. Pero cuál es ese nombre? Respuesta: Jehovah es un guerrero, como dice Éxodo 15:3" (704/193).

Fuente judía: El *Eca Rabbathi* (un gran comentario sobre el Pentateuco y los Cinco Rollos que data entre los años 200 a 500 d. de J.C.) dice sobre Lamentaciones 1:16: " '¿Cuál es el nombre del Mesías?' Como ha dicho R. Abba ben Cahana (200-300 d. de J.C.): Jehovah es su nombre, y esto se comprueba por lo que dice Jeremías 23:6" ' (704/193).

"Así dijo el SEÑOR a mi Señor [Sal. 110:1]; literalmente, 'Jehovah dijo a Adonai' (mi Señor). Esto quiere decir el Señor de David, y no meramente en su capacidad personal sino como representante de Israel en manera literal y espiritual. Es porque se le dirige la palabra como el Señor de Israel, y por extensión el Señor de la Iglesia, que Cristo, según tres de los Evangelios, lo cita. David lo reconoce como Señor [de todo] y no meramente como posesión personal" (366/346).

2.3. Será llamado Emanuel (Dios con nosotros)

PROFECÍA
Por tanto, el mismo Señor os dará la señal: "He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emanuel".
—Isaías 7:14.

CUMPLIMIENTO
He aquí, la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarán su nombre Emanuel, que traducido quiere decir: Dios con nosotros.
—Mateo 1:23. (Ver también Luc. 7:16).

Fuente judía: El *Tárgum Isaías* dice sobre Isaías 7:14: "Por tanto el Señor mismo os dará una señal: He aquí, la doncella está encinta y dará a luz un hijo; y llamarán su nombre Emanuel" (1150/24).

Delitzsch dice acerca de Isaías 7:14: "No hay razón por la que debamos tomar El en este nombre del Mesías en otro sentido que el normal, o sea 'Emanu-El'. En realidad El en el libro de Isaías siempre denomina a Dios, y el profeta muestra una conciencia especial de la antítesis entre El y Adán, como el texto de 31:3 (cf. Ose. 11:9) muestra claramente" (284/252).

2.4. Será profeta

PROFECÍA
Les levantaré un profeta como tú, de entre sus hermanos. Yo pondré mis palabras en su boca, y él les hablará todo lo que le mande.
—Deuteronomio 18:18.

CUMPLIMIENTO
Y las multitudes decían: "Este es Jesús el profeta, de Nazaret de Galilea".
—Mateo 21:11. (Ver también Luc. 7:16; Juan 4:19; 6:14; 7:40).

Fuente judía: El erudito Maimónides, en una carta a la comunidad de Yemen, denuncia a uno que pretendía ser Mesías, con estas palabras: "El Mesías será un Profeta muy grande, más grande que todos los profetas con excepción de Moisés nuestro maestro... Su categoría será mayor que la de todos los profetas y más honorable, nuevamente con la única excepción de Moisés. El Creador —bendito sea— le hará distinguirse con características que ni particularizó en Moisés. Porque, en referencia a él, está escrito, en Isaías 11:3: 'Él se deleitará en el temor de Jehovah. No juzgará por lo que vean sus ojos, ni arbitrará por lo que oigan sus oídos' " (239/221).

Cristo comparado con Moisés:

1. Se libró de una muerta violenta en su infancia.
2. Se dispuso para llegar a ser un Redentor para su pueblo (Éxo. 3:10).
3. Obró como mediador entre Yahveh e Israel (Éxo. 19:16; 20:18).
4. Hizo intercesión por un pueblo pecador (Éxo. 32:7-14, 33; Núm. 14:11-20).
   "Señor, veo que tú eres profeta" (Juan 4:19).

Kligerman dice: "El uso del término 'profeta' por los judíos del tiempo de Jesús

muestra no solamente que ellos esperaban que el Mesías fuera profeta, de acuerdo con la promesa de Deuteronomio 18, sino que también el que realizó esos milagros era de veras el Profeta prometido" (678/22, 23).

"La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo" (Juan 1:17).

2.5. Sacerdote

PROFECÍA
Jehovah juró y no se retractará:
"Tú eres sacerdote para siempre,
según el orden de Melquisedec".
—Salmo 110:4.

CUMPLIMIENTO
Por tanto, hermanos santos,
participantes del llamamiento celestial,
considerad a Jesús, el apóstol y sumo
sacerdote de nuestra confesión.
—Hebreos 3:1.

Así también Cristo no se glorificó a sí mismo para ser hecho sumo sacerdote, sino que le glorificó el que le dijo: Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy.

Como también dice en otro lugar:
"Tú eres sacerdote para siempre
según el orden de Melquisedec".
—Hebreos 5:5, 6.

La victoria final del pueblo del Mesías sobre el mundo y sobre Satanás es... segura. El juramento de Dios no acompañó el sacerdocio aarónico como lo acompaña nuestro sumo sacerdote, según la semejanza de Melquisedec. Él "no ha sido constituido conforme al mandamiento de la ley acerca del linaje carnal, sino según el poder de una vida indestructible" (Heb. 7:16). La frase "según el orden de Melquisedec" se explica, según Hebreos 7:15, como "a la semejanza de Melquisedec". El juramento de pacto de parte del Padre al Hijo es para la consolación del pueblo del Mesías. El castigo que recibió Uzías por su usurpación de las funciones de un sacerdote (ver 2 Crón. 26:16-21) comprueba que "David" no puede ser el rey-sacerdote descrito aquí. El juramento extraordinario que Dios hizo demuestra que el rey-sacerdote descrito aquí es algo sin paralelo. David murió, pero este sacerdote semejante a Melquisedec vive para siempre. Zacarías 6:9-15 (especialmente el v. 13) describe al Mesías en términos afines: "...se sentará en su trono y gobernará. Habrá un sacerdote junto a su trono..." (366/347).

2.6. Juez

PROFECÍA
Porque Jehovah es nuestro Juez;
Jehovah es nuestro Legislador.
Jehovah es nuestro Rey; él nos salvará.
—Isaías 33:22.

CUMPLIMIENTO
Yo no puedo hacer nada de mí mismo.
Como oigo, juzgo; y mi juicio es justo,
porque no busco la voluntad mía,
sino la voluntad del que me envió.
—Juan 5:30. (Ver también 2 Tim. 4:1).

Fuente judía: El *Tárgum Isaías*, sobre Isaías 33:22, dice: "Porque el Señor es nuestro juez, quien nos sacó de Egipto por su poder; el Señor es nuestro maestro, quien nos dio la instrucción de la ley desde el monte Sinaí; el Señor es nuestro Rey; él nos salvará y ejecutará una justa venganza por nosotros sobre los ejércitos de Gog" (1150/110).

"Juez... Legislador... Rey, ideal perfecto de una teocracia; y todo debe realizarse solamente bajo el Mesías: las funciones judiciales, legislativas y administrativas que tocan al Rey deben ser practicadas por él y en persona, como señalan Isaías 11:4; 32:1 y Santiago 4:12" (366/666).

2.7. Rey

PROFECÍA
¡Yo he instalado a mi rey en Sion,
mi monte santo!
—Salmo 2:6. (Ver también
Jer. 23:5; Zac. 9:9).

CUMPLIMIENTO
Pusieron sobre su cabeza su acusación
escrita: ESTE ES JESÚS,
EL REY DE LOS JUDÍOS.
—Mateo 27:37. (Ver también
Mat. 21:5; Juan 18:33-38).

2.8. Ungido en forma especial por el Espíritu Santo

PROFECÍA
Sobre él reposará el Espíritu de
Jehovah: espíritu de sabiduría y
de inteligencia, espíritu de consejo
y fortaleza, espíritu de conocimiento
y de temor de Jehovah.
—Isaías 11:2. (Ver también Sal. 45:7;
Isa. 42:1; 61:1, 2).

CUMPLIMIENTO
Y cuando Jesús fue bautizado,
en seguida subió del agua,
y he aquí los cielos le fueron abiertos,
y vio al Espíritu de Dios que descendía
como paloma y venía sobre él.
Y he aquí, una voz de los cielos decía:
"Este es mi Hijo amado,
en quien tengo complacencia".
—Mateo 3:16, 17. (Ver también Mat.
12:17-21; Mar. 1:10, 11;
Luc. 4:15-21, 43; Juan 1:32).

Fuente judía: El *Tárgum Isaías* sobre Isaías 11:1-4 dice: "Y un rey saldrá de los hijos de Isaí, y Uno Ungido (o Mesías) de entre sus hijos surgirá. Y descansará sobre él un espíritu del Señor, el espíritu de sabiduría y comprensión, el espíritu de consejo y fuerza, el espíritu de conocimiento del temor de Jehovah; el Señor lo atraerá a su temor; y juzgará no según la vista de sus ojos ni hará juicio según lo que oyen sus oídos. Más bien juzgará con verdad a los pobres y adjudicará con fidelidad a los necesitados de entre el pueblo" (1150/40).

Fuente judía: En el *Talmud babilonio*, el *Sanedrín II* dice: "El Mesías —como está escrito—, 'Sobre él reposará el Espíritu de Jehovah: espíritu de sabiduría y de inteligencia, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de conocimiento y de temor de Jehovah'. [Esto] lo hará de pronto entendimiento [*wa-hariho*] en el temor del Señor. Rabí R. Alexandri dijo: Eso enseña que Dios lo cargó con buenas obras y también con sufrimiento como [se carga] un molino" (898/626, 627).

2.9. Su celo por Dios

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Pues el celo por tu casa me ha consumido, y las afrentas de los que te afrentan han caído sobre mí. —Salmo 69:9.	Y después de hacer un látigo de cuerdas, los echó a todos del templo... les dijo: "¡Quitad de aquí estas cosas y no hagáis más de la casa de mi Padre casa de mercado!". —Juan 2:15, 16.

A. R. Fausset escribe: " 'Pues el celo por tu casa me ha consumido', es decir, me consume como una llama con su misma intensidad (Sal. 119:139). Una expansión de la idea está en la frase 'por tu causa' (Sal. 69:7; cf. Juan 2:17) y comprueba el celo del Mesías por el honor de la casa de Dios. 'Y las afrentas de los que te afrentan han caído sobre mí'; es una declaración que señala, en boca del Mesías, que en consecuencia de mi brillante celo por tu honor, las afrentas dirigidas a ti [Dios mismo], caen sobre mí [el Mesías]" (366/245).

3. Profecías acerca de su ministerio

3.1. Precedido por un mensajero

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Una voz proclama: "¡En el desierto preparad el camino de Jehovah; enderezad calzada en la soledad para nuestro Dios!". —Isaías 40:3. (Ver también Mal. 3:1).	En aquellos días apareció Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea y diciendo: "Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado". —Mateo 3:1, 2. (Ver también Mat. 3:3; 11:10; Juan 1:23; Luc. 1:17).

Fuente judía: El *Tárgum Isaías* sobre Isaías 40:3 dice: "La voz de uno que proclama: Preparad un camino en el desierto antes, que el pueblo del Señor transite esos caminos en el desierto delante de la congregación de nuestro Dios" (1150/130).

3.2. Ministerio que habrá de comenzar en Galilea

PROFECÍA
Sin embargo, no tendrá oscuridad la que estaba en angustia. En tiempos anteriores él humilló la tierra de Zabulón y la tierra de Neftafí; pero en tiempos posteriores traerá gloria a Galilea de los gentiles, camino del mar y el otro lado del Jordán.
—Isaías 9:1.

CUMPLIMIENTO
Y cuando Jesús oyó que Juan había sido encarcelado, regresó a Galilea. Y habiendo dejado Nazaret, fue y habitó en Capernaúm, ciudad junto al mar en la región de Zabulón y Neftalí... Desde entonces Jesús comenzó a predicar y decir: "¡Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado!".
—Mateo 4:12, 13, 17.

3.3. Ministerio de milagros

PROFECÍA
Entonces serán abiertos los ojos de los ciegos, y los oídos de los sordos se destaparán. Entonces el cojo saltará como venado, y cantará la lengua del mudo.
—Isaías 35:5, 6. (Ver también 32:3, 4).

CUMPLIMIENTO
Jesús recorría todas las ciudades y las aldeas, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia.
—Mateo 9:35. (Ver también Mat. 9:32, 33; 11:4-6; Mar. 7:33-35; Juan 5:5-9; 9:6-11; 11:43, 44, 47).

3.4. Maestro de parábolas

PROFECÍA
Abriré mi boca en parábolas; evocaré las cosas escondidas del pasado.
—Salmo 78:2.

CUMPLIMIENTO
Todo esto habló Jesús en parábolas a las multitudes y sin parábolas no les hablaba.
—Mateo 13:34.

3.5. Había de entrar en el templo

PROFECÍA
...Y luego repentinamente, vendrá a su templo el Señor a quien buscáis...
—Malaquías 3:1.

CUMPLIMIENTO
Entró Jesús en el templo y echó fuera a todos los que vendían y compraban en el templo... —Mateo 21:12.
(Ver también Juan 1:14; 2:19-21).

3.6. Había de entrar en Jerusalén sobre un asno

PROFECÍA
¡Alégrate mucho, oh hija de Sion!
¡Da voces de júbilo, oh hija de Jerusalén!
He aquí, tu rey viene a ti,
justo y victorioso, humilde y montado
sobre un asno, sobre un borriquillo,
hijo de asna.
—Zacarías 9:9.

CUMPLIMIENTO
Trajeron el borriquillo a Jesús,
y echando sobre él sus mantos,
hicieron que Jesús montara encima.
Y mientras él avanzaba, tendían sus
mantos por el camino. Cuando ya
llegaba él cerca de la bajada del monte
de los Olivos, toda la multitud...
comenzó a alabar a Dios a gran voz...
—Lucas 19:35-37. (Ver también
Mat. 21:6-11).

3.7. "Piedra de tropiezo" para los judíos

PROFECÍA
La piedra que desecharon los
edificadores ha venido a ser la
principal del ángulo.
—Salmo 118:22. (Ver también
Isa. 8:14; 28:1).

CUMPLIMIENTO
De manera que, para vosotros que
creéis, es de sumo valor; pero para los
que no creen: "La piedra que desecharon
los edificadores, esta fue hecha cabeza
del ángulo", y: "piedra de tropiezo y
roca de escándalo...". —1 Pedro 2:7, 8.
(Ver también Rom. 9:32, 33).

Fuente judía: El *Tárgum Isaías* sobre Isaías 8:13-15 dice: "Jehovah de los Ejércitos, a él llamadle santo; dejad que él sea vuestro temor y vuestra fuerza. Y si no queréis escuchar, su Memra [heb., amargura; 4470; ver Prov. 17:25) estará entre vosotros para venganza y como piedra de golpear y como roca de ofensa a las dos casas de los príncipes de Israel. [Será] para rompimiento y para tropiezo, porque la casa de Israel se ha separado de los de la casa de Judá quienes moran en Jerusalén. Muchos tropezarán contra ellos y caerán; serán quebrantados, atrapados y capturados" (1150/28).

3.8. "Luz" a los gentiles

PROFECÍA
Las gentes andarán en tu luz, y
los reyes a la claridad de tu aurora.
—Isaías 60:3. (Nacar-Colunga).
(Ver también Isa. 49:6).

CUMPLIMIENTO
Porque así nos ha mandado el Señor:
'Te he puesto por luz a los gentiles,
a fin de que seas para salvación hasta
lo último de la tierra'. Al oír esto, los
gentiles se regocijaban y glorificaban la
palabra del Señor... —Hechos 13:47, 48.
(Ver también Hech. 26:23; 28:28).

4. Profecías acerca de eventos que siguieron a su sepultura

4.1. Resurrección

PROFECÍA
Pues no dejarás mi alma en el Seol,
ni permitirás que tu santo
vea corrupción.
—Salmo 16:10.

CUMPLIMIENTO
...no fue abandonado en el Hades,
ni su cuerpo vio corrupción.
—Hechos 2:31. (Ver también Mat. 28:6;
Mar. 16:6; Luc. 24:46; Hech.13:33).

Fuente judía: Friedlaender dice: "Ibn Ezra frecuentemente toma la ocasión para declarar que firmemente cree en la resurrección de los muertos" (405/100).

Fuente judía: El *Sanedrín II, Talmud babilonio,* dice lo siguiente: "Mishnah. Todo Israel tendrá porción en el mundo venidero, porque está escrito: 'Entonces tu pueblo, todos ellos serán justos; para siempre heredarán la tierra. Ellos son los vástagos de mi plantío, la obra de mis manos, para manifestar mi gloria' [Isa. 60:21]. Pero los siguientes no tienen porción allí: Los que mantienen que la resurrección no es una doctrina bíblica o que la Tora no fue divinamente revelada" (898/601).

4.2. Ascensión

PROFECÍA
Subiste a lo alto...
—Salmo 68:18.

CUMPLIMIENTO
...él fue elevado; y una nube le recibió
ocultándole de sus ojos.
—Hechos 1:9.

4.3. Sentado a la diestra de Dios

PROFECÍA
Jehovah dijo a mi señor: "Siéntate
a mi diestra, hasta que ponga a tus
enemigos como estrado de tus pies".
—Salmo 110:1.

CUMPLIMIENTO
... cuando había hecho la purificación
de nuestros pecados, se sentó a la
diestra de la Majestad en las alturas.
—Hebreos 1:3. (Ver también
Mar. 16:19; Hech. 2:34, 35).

5. Profecías cumplidas en un día

Las siguientes 29 profecías tomadas del Antiguo Testamento hablan de la traición, el juicio, la derrota y la sepultura de nuestro Señor Jesucristo; fueron pronunciadas en diferentes tiempos y por muchas diferentes voces durante los cinco siglos transcurridos entre 1000 y 500 a. de J.C. Sin embargo, todas ellas se cumplieron literalmente en Jesús durante un breve período de 24 horas.

5.1. Traicionado por un amigo

PROFECÍA
Aun mi amigo íntimo, en quien yo confiaba y quien comía mi pan, ha levantado contra mí el talón.
—Salmo 41:9. (Ver también Sal. 55:12-14).

CUMPLIMIENTO
...Judas Iscariote, quien le entregó.
—Mateo 10:4. (Ver también Mat. 26:49, 50; Juan 13:21).

Salmo 41:9: "Lit., 'el hombre de mi paz'; quien me saludaba con un beso de paz, como lo hizo Judas" (Mat. 26:49; cf. como tipo, Jer. 20:10) (366/191).

5.2. Vendido por 30 piezas de plata

PROFECÍA
Y les dije: "Si os parece bien, dadme mi salario; y si no, dejadlo". Y pesaron por salario mío treinta piezas de plata.
—Zacarías 11:12.

CUMPLIMIENTO
...y les dijo: "¿Qué me queréis dar? Y yo os lo entregaré". Ellos le asignaron treinta piezas de plata.
—Mateo 26:15. (Ver también Mat. 27:3).

5.3. Dinero a ser arrojado en la Casa de Dios

PROFECÍA
... Yo tomé las treinta piezas de plata y las eché en el tesoro en la casa de Jehovah. —Zacarías 11:13.

CUMPLIMIENTO
Entonces él, arrojando las piezas de plata dentro del santuario, se fue... —Mateo 27:5.

5.4. Precio dado por el campo del Alfarero

PROFECÍA
... Así que tomé las treinta monedas de plata y se las di al fundidor del templo del SEÑOR.
–Zacarías 11:13 (NVI).

CUMPLIMIENTO
Y habiendo tomado acuerdo, compraron con ellas el campo del Alfarero, para sepultura de los extranjeros.
—Mateo 27:7.

En estas cuatro profecías, encontramos los siguientes aspectos profetizados y cumplidos:

1. Traición
2. Por un amigo
3. Por treinta piezas de plata (no veintinueve)
4. De plata (no oro)
5. Echadas o arrojadas (no colocadas)
6. En la casa de Jehovah
7. Dinero que se usó para comprar el campo del Alfarero

5.5. Abandonado por sus discípulos

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Heriré al pastor, y se dispersarán las ovejas. —Zacarías 13:7.	Entonces todos los suyos le abandonaron y huyeron. —Marcos 14:50. (Ver también Mat. 26:31; Mar. 14:27).

Laetsch escribe que Zacarías 13:7 es "una profecía clara de la ofensa que sintieron los discípulos cuando Cristo fue herido". Así interpreta Cristo mismo estas palabras (Mat. 26:31; Mar. 14:27). Es cierto: la profecía se cumplió (ver Mat. 26:56; Mar. 14:50 ss.). Sin embargo, el Señor no abandonó a las ovejas. El Señor mismo, actuando en y a través de su 'Compañero' (Juan 5:19 s., 30) pondrá su mano sobre (sustantivo griego), vendrá al socorro de sus hijitos (sustantivo griego), vale decir, sus discípulos deprimidos y aterrorizados (Luc. 24:4 s., 11, 17 ss., 37; Juan 20:2, 11 ss., 19, 26). Y al fin, estas criaturas débiles y culpables de deserción llegaron a ser heraldos valerosos e invencibles del reino mesiánico (705/491, 492).

5.6. Acusado por testigos falsos

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Se han levantado testigos falsos, y me interrogan de lo que no sé. —Salmo 35:11.	Los principales sacerdotes, los ancianos y todo el Sanedrín buscaban falso testimonio contra Jesús, para que le entregaran a muerte. Pero no lo hallaron... —Mateo 26:59, 60.

5.7. Se mantuvo en silencio ante sus acusadores

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Él fue oprimido y afligido, pero no abrió su boca... —Isaías 53:7.	Y siendo acusado por los principales sacerdotes y por los ancianos, no respondió nada. —Mateo 27:12.

5.8. Herido y molido

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Pero él fue herido por nuestras transgresiones, molido por nuestros pecados. El castigo que nos trajo paz fue sobre él, y por sus heridas fuimos nosotros sanados. —Isaías 53:5. (Ver también Zac. 13:6).	Entonces les soltó a Barrabás, y después de haber azotado a Jesús, le entregó para que fuese crucificado. —Mateo 27:26.

"Una herida corporal; no meramente dolor mental; [heb.], *mecholal*, de la raíz *chalal*. Literalmente quiere decir atravesado; pertinente específicamente al Mesías, cuyas manos y cuyos pies fueron atravesados (cf. Sal. 22:16)" (366/730).

"Pero desde la coronilla de su cabeza, que llevaba la corona de espinos, hasta las plantas de sus pies, los cuales fueron clavados en la cruz, nada apareció sino heridas y contusiones" (560/826).

5.9. Golpeado y escupido

PROFECÍA
Entregué mis espaldas a los que me golpeaban, y mis mejillas a los que arrancaban la barba. No escondí mi cara de las afrentas ni de los esputos.
—Isaías 50:6.

CUMPLIMIENTO
Entonces le escupieron en la cara y le dieron de puñetazos, y otros le dieron bofetadas...
—Mateo 26:67.
(Ver también Luc. 22:63).

Fuente judía: El *Tárgum Isaías* sobre Isaías 50:6 dice: "Entregué mi espalda a los que me golpearon y mis mejillas a los que arrancan la barba; no escondí mi rostro de la humillación y de los esputos" (1150/170).

Henry declara: "En esta sumisión, él se resignó (1) a ser golpeado;... (2) a ser abofeteado;... (3) a sufrir las afrentas de los esputos;... Todo esto Cristo sufrió por nosotros, y voluntariamente para convencernos de su deseo de salvarnos" (560/816).

5.10. Burlado

PROFECÍA
Todos los que me ven se burlan de mí. Estiran los labios y muevan la cabeza diciendo: "En Jehovah confió; que él lo rescate. Que lo libre, ya que de él se agradó".
—Salmo 22:7, 8.

CUMPLIMIENTO
Habiendo entretejido una corona de espinas, se la pusieron sobre su cabeza, y en su mano derecha pusieron una caña. Se arrodillaron delante de él y se burlaron de él, diciendo: "¡Viva, rey de los judíos!". —Mateo 27:29.
(Ver también Mat. 27:41-43).

5.11. Caído bajo la cruz

PROFECÍA
Mis rodillas están debilitadas a causa del ayuno, y mi carne está desfallecida por falta de alimento. Fui para ellos objeto de oprobio; me miraban y movían la cabeza. —Salmo 109: 24, 25.

CUMPLIMIENTO
... y él salió llevando su cruz hacia el lugar que se llama de la Calavera, y en hebreo Gólgota.
—Juan 19:17.

Y ellos, al llevarle, tomaron a un tal Simón de Cirene, que venía del campo, y le pusieron encima la cruz para que la llevase tras Jesús. —Lucas 23:26.
(Ver también Mat. 27:31, 32).

Evidentemente Jesús estaba ya tan débil que, bajo el fuerte peso de la cruz, sus rodillas se doblaban, de modo que tuvieron que poner la cruz sobre otro.

5.12. Atravesados sus pies y sus manos

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
... y horadaron mis manos y mis pies. —Salmo 22:16. (Ver también Zac. 12:10).	Cuando llegaron al lugar que se llama de la Calavera, le crucificaron allí... —Lucas 23:33. (Ver también Juan 20:25).

Jesús fue crucificado en la manera romana usual: Las manos y los pies fueron atravesados por grandes clavos rústicos que de esa manera prendieron el cuerpo a una cruz o un madero.

5.13. Crucificado con ladrones

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Porque derramó su vida hasta la muerte y fue contado entre los transgresores... —Isaías 53:12.	Entonces crucificaron con él a dos ladrones, uno a la derecha y otro a la izquierda. —Mateo 27:38. (Ver también Mar. 15:27, 28).

Blinzler declara: "La crucifixión [como método de castigo] no se conocía en la jurisprudencia criminal de los judíos. Colgar los cuerpos en una horca, que la ley judía prescribía para los idólatras y los blasfemos quienes habían sido apedreados, realmente no era un método de dar pena de muerte sino un castigo adicional, después de la muerte, con el propósito de designar a la persona ejecutada como uno maldecido por Dios, de acuerdo con Deuteronomio 21:23 de la LXX: 'Maldito todo el que es colgado en un madero'. Los judíos aplicaron estas palabras a uno que había sido crucificado. Si bien es cierto que aun a los ojos del mundo pagano se consideraba la crucifixión como el método más vergonzoso y más degradante de dar la pena de muerte, los judíos en los tiempos de Jesús agregaban el concepto de que una persona ejecutada de esa manera estaba también anatematizado por Dios" (134/247, 248).

The Encyclopedia Americana (La enciclopedia americana) dice: "La historia de la

crucifixión como método de castigo por el crimen tiene que entenderse como parte del sistema de jurisprudencia romana... Los hebreos, por ejemplo, lo adoptaron o lo aceptaron sólo bajo imposición romana. Bajo su propio sistema, antes de que Palestina llegara a ser un territorio romano, ellos aplicaron la pena de muerte por medio de apedreamiento" (337/253).

"En el año 63 a. de J.C. los ejércitos de Pompeyo lograron introducirse en la capital de Judea y Palestina llegó a ser una provincia romana, aunque nominalmente se mantenía un rey judío títere" (1297/262).

Así que la manera de ejecución descrita en Isaías capítulo 53 y en el Salmo 22 no llegó a instalarse bajo el régimen judío sino hasta cientos de años después de escritas estas porciones bíblicas.

5.14. Hizo intercesión por sus perseguidores

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
...habiendo él llevado el pecado de muchos e intercedido por los transgresores. —Isaías 53:12.	Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen. —Lucas 23:34.

"Esta responsabilidad que él comenzó en la cruz (Luc. 23:34) ahora continúa en el cielo (Heb. 9:24; 1 Jn. 2:1)" (366/733).

5.15. Rechazado por su propio pueblo

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Fue despreciado y desechado por los hombres, varón de dolores y experimentado en el sufrimiento. Y como escondimos de él el rostro, lo menospreciamos y no lo estimamos. —Isaías 53:3. (Ver también Sal. 69:8 y 118:22).	Pues ni aun sus hermanos creían en él... "¿Habrá creído en él alguno de los principales o de los fariseos?". —Juan 7:5, 48. (Ver también Mat. 21:42, 43; Juan 1:11).

"[Esta profecía] se cumplió en Cristo, cuyos hermanos no creían en él (Juan 7:5), quien vino a lo suyo y los suyos no le recibieron (Juan 1:11). También fue abandonado por sus discípulos, con quienes había practicado la franqueza como con hermanos" (560/292).

NOTA: Una confirmación adicional de la naturaleza profética de Isaías 53 es el hecho de que antes del tiempo de Cristo era común que los intérpretes judíos enseñaran que aquí el profeta hablaba del Mesías judío (ver S. R. Driver y otros, *The Fifty-Third Chapter of Isaiah According to Jewish Interpreters* [El capítulo 53 de Isaías según intérpretes judíos]). Fue sólo después de que los primeros cristianos comenzaran a usar este texto en forma de apología fuerte que la enseñanza rabínica cambió

de enfoque haciendo que se entendiera como una expresión del sufrimiento de la nación judía. Esta interpretación no convence mucho, en el contexto de los usos normales de Isaías, pues normalmente se refiere al pueblo judío en primera persona plural ("nuestro" o "nosotros"), mientras se refiere al Mesías en tercera persona singular, como lo hace en Isaías 53 ("él", "su" o "lo") (423/612).

5.16. Aborrecido sin causa

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Los que me aborrecen sin causa se han aumentado; son más que los cabellos de mi cabeza... —Salmo 69:4. (Ver también Isa. 49:7).	Pero esto sucedió para cumplir la palabra que está escrita en la ley de ellos: "Sin causa me aborrecieron". —Juan 15:25.

5.17. Los amigos andaban de lejos

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Mis amigos y compañeros se han apartado de mi plaga; mis parientes se han mantenido alejados. —Salmo 38:11.	Pero todos sus conocidos, y las mujeres que le habían seguido desde Galilea, se quedaron lejos, mirando estas cosas. —Lucas 23:49. (Ver también Mat. 27:55, 56; Mar. 15:40).

"En el momento preciso cuando mi aflicción requeriría que [los amigos] estuvieran más cerca y más leales, tuvieron miedo del peligro que correrían si dieran la apariencia de tener parte conmigo. Mientras los enemigos estaban cerca, los amigos estaban lejos. Tal fue el caso también del Mesías, (Mat. 26:56; 27:55; Luc. 23:49 y Juan 16:32)" (366/184).

5.18. La gente movía la cabeza

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Fui para ellos objeto de oprobio; me miraban y movían la cabeza. —Salmo 109:25. (Ver también Sal. 22:7).	Los que pasaban le insultaban, meneando sus cabezas... —Mateo 27:39.

[Fue] "un ademán que quería decir que no había ninguna esperanza para el sufriente, de quien la gente se mofaba desdeñosamente". (Pasajes afines: Job 16:4 y Sal. 44:14) (350/148).

[Sugería] "que era el fin para mí; que yo y mi causa habíamos fracasado irreparablemente". (Pasajes afines: Sal. 22:7; Mat. 27:39) (350/345).

5.19. La gente se detiene a mirarlo

PROFECÍA
Puedo contar todos mis huesos; con satisfacción perversa la gente se detiene a mirarme.
—Salmo 22:17.

CUMPLIMIENTO
La gente, por su parte, se quedó allí observando...
—Lucas 23:35.

5.20. Repartían sus vestidos y echaban suertes

PROFECÍA
Reparten entre sí mis vestidos, y sobre mi ropa echan suertes.
—Salmo 22:18.

CUMPLIMIENTO
Cuando los soldados crucificaron a Jesús, tomaron los vestidos de él e hicieron cuatro partes, una para cada soldado. Además, tomaron la túnica, pero la túnica no tenía costura; era tejida entera de arriba abajo. Por esto dijeron uno a otro: "No la partamos; más bien echemos suertes sobre ella, para ver de quién será".
—Juan 19:23, 24.

La declaración del Antiguo Testamento en el Salmo 22 casi parece ser contradictoria hasta que miremos el relato de lo que sucedió el día de la crucifixión. Los vestidos fueron divididos entre los soldados, pero la túnica fue ganada por uno de ellos en las suertes que echaron.

5.21. Padecer sed

PROFECÍA
Además, me dieron hiel en lugar de alimento, y para mi sed me dieron de beber vinagre.
—Salmo 69:21.

CUMPLIMIENTO
Después de esto, ... Jesús... dijo: "Tengo sed".
—Juan 19:28.

5.22. Le ofrecen hiel con vinagre

PROFECÍA
Además, me dieron hiel en lugar de alimento, y para mi sed me dieron de beber vinagre.
—Salmo 69:21.

CUMPLIMIENTO
...le dieron a beber vino mezclado con ajenjo; pero cuando lo probó, no lo quiso beber. —Mateo 27:34.
(Ver también Juan 19:28, 29).

A. R. Fausset escribe: "Sus amargos sufrimientos podrían haber ablandado aun a los enemigos, quienes habían ocasionado los sufrimientos; pero en vez de ser cordiales, le dieron hiel mezclada con vinagre. Evidentemente fueron dos veces que le ofrecieron al Salvador en la cruz semejante mezcla: primeramente 'vino mezclado con ajenjo' (Mat. 27:34), y 'vino mezclado con mirra' (Mar. 15:23); pero cuando lo probó, no lo quiso beber. No quiso enfrentar sus sufrimientos en un estado de estupefacción, que es el efecto de la mirra. Dada a los criminales, se consideraba como un acto de bondad; dada al justo Portador de pecados, fue un insulto. Luego, 'para que se cumpliera la Escritura', dijo: 'Tengo sed'. Había allí 'una vasija llena de vinagre'; entonces 'pusieron en un hisopo una esponja empapada en vinagre' y se la dieron" (Juan 19:28; Mat. 27:48) (366/246).

5.23. Su grito de abandono

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has desamparado? —Salmo 22:1.	Como a la hora novena Jesús exclamó a gran voz diciendo: "¡Elí, Elí! ¿Lama sabactani?" —que significa: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?—. —Mateo 27:46.

Salmo 22: "La expresiva repetición del grito en el v. 1, '¡Dios mío, Dios mío!, implica que el Sufriente se asió a esta verdad, de que Dios permanecía siendo su Dios, a pesar de las apariencias que argumentaban lo contrario. Este le sirvió como su antídoto a la desesperación y también como una promesa de que Dios todavía se interpondría como su Libertador" (366/148).

Su grito hizo que la atención del pueblo se devolviera al Salmo 22. Cristo citaba el primer versículo de ese salmo; y ese salmo es una profecía clara de la crucifixión.

5.24. Se encomendó a Dios

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
En tus manos encomiendo mi espíritu. —Salmo 31:5.	Entonces Jesús, gritando a gran voz, dijo: "Padre, ¡en tus manos encomiendo mi espíritu!". —Lucas 23:46.

5.25. Huesos no quebrantados

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Él guardará todos sus huesos; ni uno de ellos será quebrantado. —Salmo 34:20.	Pero cuando llegaron a Jesús, como le vieron ya muerto, no le quebraron las piernas... —Juan 19:33.

Aunque su cumplimiento no se menciona directamente en las Escrituras, hay dos profecías más acerca de sus huesos que sin duda fueron cumplidas y en forma exacta.

1. "...todos mis huesos se han desarticulado" (Sal. 22:14). La desarticulación de los huesos ocurre fácilmente mientras el cuerpo yace en la cruz, colgado de las manos y los pies. El cuadro es todavía más fácil de captar cuando recordamos que su cuerpo fue clavado en la cruz mientras estaba sobre el suelo.

2. "Puedo contar todos mis huesos; ellos me miran y me observan" (Sal. 22:17). Todos sus huesos podían distinguirse, mientras él quedaba colgando en la cruz. La extensión del cuerpo durante el acto de crucifixión haría que los huesos tuvieran más prominencia que lo normal.

5.26. Quebrantado de corazón

PROFECÍA
Mi corazón está como cera y se ha derretido en medio de mis entrañas.
—Salmo 22:14.

CUMPLIMIENTO
...pero uno de los soldados le abrió el costado con una lanza, y salió al instante sangre y agua.
—Juan 19:34.

La sangre y el agua que salieron de su costado abierto con lanza dan evidencia de que el corazón literalmente se rompió.

5.27. Su costado fue traspasado

PROFECÍA
Mirarán al que traspasaron...
—Zacarías 12:10.

CUMPLIMIENTO
...uno de los soldados le abrió el costado con una lanza...
—Juan 19:34.

Theodore Laetsch escribe: "Aquí encontramos un notable aspecto: El Señor Jehovah habla de sí mismo como traspasado por los que mirarán y harán duelo por él.

"La palabra aquí traducida como 'traspasar' aparece unas nueve o diez veces en el Antiguo Testamento y admite una variedad de traducciones: 'Atravesar con lanza' (como en Núm. 25:8); 'atravesar con espada' (como en Jue. 9:54; 1 Sam. 31:4; 1 Crón 10:4); 'ser atravesado' (como en Isa. 13:15); 'ser herido' (como en Jer. 37:10 y 51:4); o 'traspasar con lanza' (como en Zac. 12:10 y 13:3). En Lamentaciones 4:9, es traducida como 'atravesados', pero el instrumento debe ser el hambre en vez de la lanza y produce dolores más fuertes que una herida física" (705/483).

5.28. Oscuridad sobre la tierra

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Sucederá en aquel día, dice el Señor Jehovah, que haré que el sol se oculte al medio día; y en pleno día haré que la tierra sea cubierta de tinieblas. —Amós 8:9.	Desde la sexta hora descendió oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora novena. —Mateo 27:45.

Por cuanto los judíos contaban las horas como doce entre la salida del sol y la puesta de éste, haría que esta oscuridad cayera cerca del mediodía (la sexta hora) hasta como las tres de la tarde (la hora novena).

5.29. Sepultado en la tumba de un rico

PROFECÍA	CUMPLIMIENTO
Se dispuso con los impíos su sepultura, y con los ricos estuvo en su muerte... —Isaías 53:9.	...vino un hombre rico de Arimatea llamado José... y pidió el cuerpo de Jesús... José tomó el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia y lo puso en su sepulcro nuevo... —Mateo 27:57-60.

LA CONFIRMACIÓN DE JESÚS COMO EL MESÍAS SEGÚN EL CUMPLIMIENTO DE LAS PROFECÍAS

1. Objeción: El cumplimiento de las profecías acerca de Jesús fue manipulado deliberadamente por él mismo

In *The Passover Plot* (El complot de la Pascua), el erudito radical H. J. Schonfield propone que Jesús fue un inocente pretendiente mesiánico que maniobró para "cumplir" profecías y de esa manera sustanciar sus pretensiones (1078/35-38).

En primer lugar, debemos notar que tal proceder sería contrario al carácter honesto de Jesús, como notamos anteriormente. Eso resume que él fue uno de los impostores más grandes de todos los tiempos. Presupone que Jesús ni siquiera fue una buena persona; ni hablar del hombre perfecto como lo presentan los Evangelios. Hay varias líneas de evidencia que se combinan para demostrar que esta hipótesis es completamente improbable.

En segundo lugar, no hay manera en que Jesús pudiera haber controlado tantos eventos que eran necesarios para que las profecías del Antiguo Testamento acerca del Mesías se cumplieran. Por ejemplo, él no tuvo control sobre dónde había de nacer (Miq. 5:2); o que nacería de una virgen (Isa. 7:14); o sobre cuándo moriría (Dan. 9:25), ni de qué tribu o linaje saldría (Gén. 49:10; 2 Sam. 7:12), ni sobre otros

detalles de su vida que han correspondido a las profecías.

En tercer lugar, no hay manera (a menos que fuera por artimañas sobrenaturales) que Jesús pudiera haber maniobrado los eventos y las personas en su vida como para responder en exactamente la manera necesaria para cumplir todas estas profecías, las que incluyen el anuncio de Juan acerca de Jesús (Mat. 3), las acciones de sus acusadores (Mat. 27:12), cómo los soldados echaron suertes por sus vestidos (Juan 19:23, 24), y cómo ellos atravesarían su costado con una lanza (Juan 19:34).

En realidad, aun Schonfield admite que el complot fracasó cuando los romanos usaron esa lanza. El hecho es que todo este poder tendría que ser divino, exactamente el concepto que la hipótesis de Schonfield procura evitar. En resumidas cuentas, se requiere un milagro mayor para creer "el complot de la Pascua" que para aceptar estas profecías como sobrenaturales (423/585).

Respuesta: La objeción que acabamos de presentar puede parecer creíble hasta que nos demos cuenta de que muchas de las profecías mesiánicas estaban totalmente más allá del control humano de Jesús:

1. Lugar de nacimiento (Miq. 5:2)
2. Tiempo de nacimiento (Dan. 9:25; Gén 49:10)
3. Manera de nacimiento (Isa. 7:14)
4. Traición
5. Tipo de muerte (Sal. 22:16)
6. Reacciones de la gente (burlas, esputo, miradas fijas, etc.)
7. Ser atravesado
8. Sepultura

2. Objeción: Los cumplimientos de las profecías en Jesús fueron coincidencia, un accidente

"Mira, uno podría encontrar que algunas de estas profecías tenían cumplimiento en la muerte del presidente Kennedy, o del líder M. L. King, o del egipcio Nasser, o algún otro personaje de fama mundial", argumenta el crítico.

Respuesta: Sí, uno podría encontrar posiblemente una o dos de las profecías cumpliéndose en la vida de otros hombres, pero ¡difícilmente todas las 61 profecías principales! En realidad, la *Christian Victory Publishing Company* de Denver (Colorado, EE. UU. de A.), la editorial que publicó un libro por Fred John Meldau titulado *Messiah in Both Testaments* (El Mesías en ambos Testamentos), por años ha ofrecido un premio de mil dólares si uno pudiera encontrar alguien, aparte de Jesús, que cumpliera siquiera la mitad de las predicciones acerca del Mesías, mencionadas en el referido libro. ¡Y el candidato podría estar vivo o muerto! ¡Indudablemente hay muchos en las universidades que podrían haber usado este dinero extra! [Pero no ha habido quién lo gane].

H. Harold Hartzler, de la sociedad *American Scientific Affiliation* (Asociación científica americana) con sede en Goshen College, escribe, en el Prefacio del libro de Peter Stone: "El manuscrito para este libro *Science Speaks* (Habla la ciencia) ha sido cuidadosamente revisado por un comité de nuestra sociedad y por el Consejo Ejecutivo de la misma. Lo hemos encontrado, en forma general, confiable y puntual en cuanto al contenido

científico que presenta. El análisis matemático que se incluye está basado en los principios de la probabilidad, los cuales se reconocen como certeros. El profesor Stoner ha aplicado estos principios en una manera adecuada y convincente" (537/Prefacio).

Las siguientes probabilidades han sido tomadas del libro de Stoner (*Science Speaks* [Habla la ciencia]) para mostrar que la coincidencia tiene que descartarse por la ciencia de la probabilidad. Stoner dice que usando la ciencia moderna de la probabilidad, con referencia a ocho profecías (en la presentación antes dada el número 1 de él corresponde a nuestro 10; el 2 de él, a nuestro 22; el 3 de él a nuestro 27; su 4 a nuestros 33 y 44; su 5 a nuestro 34; su 6 a nuestros 35 y 36; su 7 a nuestro 39; su 8 a nuestros 44 y 45 [crucificado]) escribe:

> Encontramos que la probabilidad de que un hombre haya vivido en cualquier tiempo hasta ahora y que cumpliera todas las ocho profecías es 1 a 10^{17} (quiere decir 10 elevado a la potencia 17). Eso equivale a la posibilidad de 1 en 100.000.000.000.000.000 (17 ceros después del 1). Para ayudarnos a comprender esta asombrosa posibilidad, Stoner lo ilustra de esta manera: Supóngase que tomáramos ese número de monedas de plata (con valor de un dólar) y las depositáramos sobre la superficie del estado de Texas. Cubriría esa superficie con una profundidad de dos pies (aprox. medio metro). Ahora, supóngase que una de todas esas monedas se marcara con una señal especial y que se revolvieran todas las monedas que cubren la superficie de todo el estado. Ahora ponga una venda sobre los ojos de un hombre y dele instrucciones de que viaje como quiera pero que escoja la moneda marcada. ¿Que posibilidad tendría de hacer una elección correcta? La misma posibilidad que los profetas tendrían de redactar estas ocho profecías y que todas se cumplieran en la experiencia de un solo hombre. Se da por sentado que las redactarían según su propia sabiduría.
>
> Las alternativas parecen ser que estas profecías fueron dadas por inspiración de Dios o que los profetas las inventaron como creían que deberían decir. Pero en este caso, los profetas tenían tan sólo una posibilidad en 10^{17} de que se cumplieran en un solo hombre; sin embargo, todas se cumplieron en Cristo. Esto significa que el cumplimiento de estas ocho profecías por sí solo comprueba que Dios inspiró la redacción de esas profecías; y a la comprobación sólo le falta una posibilidad de 10^{17} para ser absoluta (1158/100-107).

Stoner considera 48 profecías y concluye:

> Encontramos que la posibilidad de que un solo hombre cumpla todas las 48 profecías es 1 entre 10^{157}. Tal número es extremadamente grande y representa una posibilidad extremadamente pequeña. Procuremos visualizarla. La moneda de plata (valor de un dólar), que hemos usado en la ilustración anterior es demasiado grande. Tenemos que seleccionar un objeto más pequeño. El electrón es tal vez el objeto más pequeño que conocemos. Es tan pequeño que para hacer una fila de ellos de una pulgada (2,5 cm) de extensión requeriría un total que se calcula multiplicando 2,5 por 10^{15}. Si tuviéramos la tarea de contar los electrones en esta línea de una pulgada (2,5 cm), si los contáramos a ritmo de 250 cada minuto, y si contáramos día y noche sin parar, nos llevaría 19.000.000 años para contarlos todos. Si tuviéramos una pulgada cúbica de estos electrones y si intentáramos contarlos (contando a esa velocidad de 250 por minuto), nos llevaría 19.000.000 por 19.000.000 por 19.000.000 años o sea 6,9 veces 10^{21} años.
>
> Con esta introducción, volvamos a esa posibilidad de 1 en 10^{157}. Supongamos que tomamos este número de electrones y que marcamos uno de ellos; luego supongamos que

revolvemos todos y después que le pedimos a un solo hombre que con vendas en sus ojos intente elegir de entre todos el que habíamos marcado. ¿Qué posibilidad tiene él de escoger el marcado? ¿Qué tal el montón de electrones que resultaría? Sería un número inconcebiblemente grande (1158/109, 110).

Tal es la posibilidad de que algún individuo cumpliera las 48 profecías.

Las altamente mencionadas "predicciones" de Nostradamus realmente no son de ninguna manera maravillosas ni asombrosas. Contrario a lo que comúnmente se cree, él nunca predijo ni el lugar ni el año del gran terremoto de California. La mayoría de sus "famosas" predicciones, como el surgimiento de Hitler, son vagas. Tal como es el caso de otros psíquicos él se equivocó con bastante frecuencia; fue, según las normas bíblicas, un profeta falso.

—NORMAN L. GEISLER
BAKER ENCYLOPEDIA OF CHRISTIAN APOLOGETICS, p. 615

3. Objeción: Algunos psíquicos han hecho predicciones semejantes a las de la Biblia

Algunos críticos contemporáneos de la profecía bíblica sugieren dar a las predicciones de los psíquicos igual valor que a las Escrituras. Pero hay otro salto grandísimo entre cualquier psíquico y los profetas de la Biblia (ver *Miracle and Magic* [Milagros y magia]). En realidad una prueba de un profeta era si había dado predicciones que no habían llegado a verificarse (Deut. 18:22). Y aquellos cuyas profecías no se cumplieron debían ser apedreados (18:20). Fue una costumbre que indudablemente hizo que tuviera reticencia todo "profeta" que no estaba absolutamente seguro de que sus mensajes eran de Dios. Entre cientos de profecías, los profetas bíblicos, hasta donde sabemos, no se equivocaron ni una sola vez. Un estudio de las profecías hechas por psíquicos en el año 1975 y observadas hasta 1981 demostró que de 72 predicciones, sólo 6 de ellas se cumplieron en alguna manera. Dos de estas eran vagas y dos más no contenían ninguna sorpresa: decían que los Estados Unidos de América y Rusia seguirían siendo potencias mundiales y que no habría otra guerra mundial. El libro titulado *The People's Almanac* (El almanaque del pueblo), en su edición para 1976, estudió las predicciones de 25 psíquicos reconocidos. Los resultados: De un total de 72 predicciones, 66 (92%) estaban totalmente equivocadas (684/69). Esta tasa de corrección de cerca de 8% podría explicarse como mera casualidad o como el resultado de conocimiento general de las circunstancias. En 1993 los psíquicos no acertaron en ninguna de las noticias sorpresivas de este año, tales como el retiro de Michael Jordan, las inundaciones en la zona central de Estados Unidos de América, ciertos acuerdos entre Israel y los palestinos. Y entre las predicciones que resultaron ser totalmente equivocadas estaban la de que la reina de Inglaterra se convertiría en monja, de que Kathy Lee Gifford reemplazaría a Jay Leno como personaje principal del programa de televisión *The Tonight Show* (ver el periódico *Charlotte Observer* del 30 de diciembre de 1993).

De la misma manera, las altamente mencionadas "predicciones" de Nostradamus realmente no son de ninguna manera maravillosas ni asombrosas. Contra-

rio a lo que comúnmente se cree, él nunca predijo ni el lugar ni el año del gran terremoto de California. La mayoría de sus "famosas" predicciones, como el surgimiento de Hitler, son vagas. Tal como es el caso de otros psíquicos él se equivocó con bastante frecuencia; fue, según las normas bíblicas, un profeta falso (423/615).

4. El tiempo del advenimiento del Mesías

4.1. La acción de quitar el cetro

"El cetro no será quitado de Judá, ni la vara de autoridad de entre sus pies, hasta que venga Siloh; y le obedecerán los pueblos" (Gén. 49:10).

La palabra que en este pasaje bien se traduce "cetro" quiere decir "vara tribal". Cada una de las doce tribus tenía su "vara" particular, con su nombre grabado en ella. Por lo tanto, la "vara tribal" o "identidad tribal" de Judá no desvanecería, según esta profecía, hasta que llegara Siloh. Por siglos tanto comentaristas judíos como cristianos han entendido el vocablo "Siloh" como un nombre para el Mesías.

Recordemos que Judá perdió su soberanía nacional durante el período de 70 años de cautividad babilonia; sin embargo, nunca perdió su "vara tribal" o "identidad nacional" durante ese tiempo. Siempre poseían sus legisladores y jueces propios aun durante el tiempo de la cautividad (ver Esd. 1:5, 8).

Así que, según las Escrituras y según los judíos de su tiempo, dos señales sucederían pronto después del advenimiento del Mesías:

1. La acción de quitar el cetro o la identidad de Judá.
2. La supresión de los poderes jurídicos.

El principio de la acción de quitar el cetro sucedió con el ascenso de Herodes el Grande, quien no tenía nada de sangre judía, y quien llegó a reemplazar a los príncipes macabeos quienes eran de la tribu de Leví y que eran realmente los últimos reyes judíos para ejercer su reinado desde Jerusalén (Ver Sanedrín, folio 97, verso; también el Segundo Libro de los Macabeos).

Le Mann, en su libro *Jesús before the Sanhedrin* (Jesús ante el Sanedrín), da a su segundo capítulo el título: "El poder legal del Sanedrín es limitado unos veinte años antes del juicio de Cristo". Esta limitación involucró la pérdida del poder para aplicar la pena de muerte.

Esto ocurrió después de la degradación de Arquelao (11 d. de J.C., o sea 7 V.E. [628, Libro 17, cap. 13, 1-5). Los procuradores, quienes administraban en nombre el emperador Augusto, quitaron el poder máximo del Sanedrín, de modo que ya no podía ejercer el *jus gladii*, es decir, el poder soberano sobre la vida y la muerte. En realidad, todas las naciones que fueron subyugadas por el Imperio romano experimentaron lo mismo: sus gobiernos locales ya no podían aplicar sentencias de muerte. Tácito escribió: "Los romanos se reservaron a sí mismos el derecho de la espada, y descuidaron todo lo demás".

El Sanedrín, sin embargo, logró retener ciertos derechos:

1. La excomunión (Juan 9:22).

2. La pena de prisión (Hech. 5:17, 18).
3. La pena de castigos corporales (Hech. 16:22).

El *Talmud* mismo reconoce que "un poco más que 40 años antes de la destrucción del templo, el poder de aplicar la pena capital fue quitado de los judíos" (Talmud, Jerusalén, Sanedrín, folio 24, recto). Sin embargo, no parece muy posible que el *jus gladii* haya quedado en manos judías hasta entonces. Más bien, parece probable que se les quitara este poder en el tiempo de Coponius, por el año 7 d. de J.C. (*Essai sur l'histoire et la geographie de la Palestine, d'apres les Talmuds et la geographie de la Palestine, d'apres les Talmuds et les autres sources Rabbinique* [Ensayo sobre la historia y la geografía de Palestina, de acuerdo con los Talmudes y la geografía de Palestina, de acuerdo con los Talmudes y otra fuentes rabínicas], p. 90: París, 1867). Rabí Rachmon dice: "Cuando los miembros del Sanedrín se encontraron con que su derecho de pronunciar la sentencia de muerte había sido quitado, ellos sintieron consternación y aturdimiento. Se echaron cenizas en la cabeza y se vistieron de cilicio, exclamando: '¡Ay de nosotros, porque el cetro se ha quitado de Judá, y el Mesías no ha venido!' " (726/28-30).

Josefo, un testigo ocular de este proceso decadente, escribió: "Después de la muerte del procurador Festo, cuando Albino estaba por sucederlo, el sumo sacerdote Ananus [Anás] consideró que era una oportunidad favorable para convocar al Sanedrín. Mandó entonces que Jacobo, hermano de Jesús llamado Cristo, y varios otros comparecieran ante este concilio precipitadamente convocado; y sobre ellos fue pronunciada la sentencia de muerte por apedreamiento. En Jerusalén todos los sabios y los que estrictamente observaban la ley expresaron su desaprobación de este acto... Algunos fueron a Albino mismo, quien había salido para Alejandría, para estar seguros de que esta violación de la ley ganara su atención, y para informarle de que Anás había actuado ilegalmente convocando al Sanedrín sin la autoridad romana" (630/Libro 20, cap. 9, sec. 1).

Los judíos, para evitar la vergüenza, inventaron razones para la eliminación de la pena de muerte. Por ejemplo, el *Talmud* (Bab., Aboda Zarah, o sea, Sobre la idolatría, fol. 8, recto) dice: "Los miembros del Sanedrín, habiendo percibido que el número de homicidas había aumentado en Israel a tal grado que era imposible condenarlos a todos a la pena de muerte, concluyeron entre sí y dijeron: 'Nos conviene cambiar nuestro lugar de reunión, para evitar el pronunciamiento de sentencias capitales' ". A esto Maimónides agrega en una de sus obras (Const. Sanedrín, cap. 14) que "40 años antes de la destrucción del segundo templo se suspendieron las sentencias criminales en Israel, y esto aunque el templo todavía estaba en pie. Se debió a que los miembros del Sanedrín dejaron el Salón de piedra labrada y ya no realizaban sus reuniones allí" (726/30-33).

Lightfoot, en su libro en latín *Evangelium Matthaei, horoe hebraicoe* (publicado en Cambridge, por el año 1658; ver pp. 275 y 276) agrega más; dice que

los miembros del Sanedrín... tomaron la resolución de no aplicar sentencias capitales mientras la tierra de Israel permaneciera bajo el gobierno de los romanos, cuando las vidas de los hijos de Israel estaban bajo la amenaza de ellos. Condenar a muerte a un hijo de Abraham en tiempos en que Judea está invadida por todos lados y que tiembla bajo la marcha de las legiones romanas, ¿acaso no sería un insulto a la sangre antigua de los patriarcas? El menor de los israelitas, por el mero hecho de ser descendiente de Abraham, ¿acaso no es un ser superior a los gentiles? Dejemos de reunirnos, entonces, en el Salón de piedra labrada —fuera del cual nadie puede recibir la sentencia de muerte— y hagámoslo como protesta silenciosa que mostrará que Roma, aunque gobierna el mundo, no es soberana ni sobre las vidas ni sobre las leyes de Judá" (Citado en 726/33, 34, 38).

El *Talmud* (Bab., Sanedrín, cap. 4, fol. 51b) dice: "Desde que el Sanedrín ya no tiene jurisdicción en las ofensas capitales, no hay utilidad práctica en este fallo; puede efectuarse sólo en los días del Mesías" (898/346).

Una vez que el poder judicial fue suprimido, el Sanedrín dejó de ser. Sí, el cetro fue quitado y Judá perdió sus poderes legales y reales. ¡Los mismos judíos se dieron cuenta! Dijeron: "¡Ay de nosotros, porque el cetro ha sido quitado de Judá, y el Mesías no ha venido!" (*Talmud*, Bab., Sanedrín, cap. 4, fo. 37, recto). Lástima que no se dieron cuenta de que su Mesías era un joven nazareno que andaba en medio de ellos.

Una vez que el poder judicial fuera suprimido, el Sanedrín dejó de ser. Sí, el cetro fue quitado y Judá perdió sus poderes legales y reales. ¡Los mismos judíos se dieron cuenta! Dijeron: "¡Ay de nosotros, porque el cetro ha sido quitado de Judá, y el Mesías no ha venido!".

—EL *TALMUD*

4.2. La destrucción del templo

"...Y luego, repentinamente, vendrá a su templo el Señor a quien buscáis..." (Mal. 3:1).

Este versículo, juntamente con otros cuatro (Sal. 118:26; Dan. 9:26; Hag. 2:7-9; Zac. 11:13), exige que el Mesías venga mientras el templo en Jerusalén todavía esté en pie. Esto es de significado importante cuando reconocemos que el templo fue destruido en el 70 d. de J.C. y nunca se ha vuelto a construir.

"Después de las sesenta y dos semanas, el Mesías será quitado y no tendrá nada; y el pueblo de un gobernante que ha de venir destruirá la ciudad y el santuario" (Dan. 9:26).

¡Qué declaración más notable! Cronológicamente:

1. El Mesías viene (se da por sentado).
2. El Mesías es quitado (o sea, muere).
3. Ocurre la destrucción de la ciudad (Jerusalén) y el santuario (el templo).

El templo y la ciudad fueron destruidos por el emperador Tito y su ejército en el 70 d. de J.C.; por lo tanto, o el Mesías ya había venido o esta profecía es falsa.

4.3. Cumplimiento hasta el día

En Daniel 9:24-27 encontramos una profecía acerca del Mesías en tres partes específicas; incluye setenta (períodos de) siete años, o sea 490 años. La primera

parte dice que al final de sesenta y nueve "semanas" (o sietes), el Mesías vendrá a Jerusalén. (Se entiende que las "siete semanas, y sesenta y dos semanas" [9:25] son sesenta y nueve semanas en contraste con los "setenta años" de cautiverio [9:2] en este contexto). El punto para comenzar las sesenta y nueve semanas de años (o sea 483 años) es el decreto de restaurar y reconstruir Jerusalén mencionado en el v. 25.

La segunda parte declara que después de que haya venido el Mesías, "será quitado" [v. 26], expresión idiomática para referirse a su muerte. Entonces vendrá un gobernante que destruirá a Jerusalén y el templo, completando así el período setenta por siete, o sea 490, años con un período final de siete años.

Todo esto, según Daniel 9:24-26, ocurre después de las sesenta y nueve semanas de años. Pero Daniel 9:24 menciona setenta semanas (7+62+1), no meramente sesenta y nueve. La semana final es descrita en 9:27. Muchos eruditos bíblicos creen que 9:27 se refiere a una persona diferente y un tiempo diferente que los mencionados en 9:26. Aun cuando el autor se refiere al "gobernante" (usando un giro verbal que implica pronombre), la referencia puede ser a otro "gobernante" quien ha de aparecer más tarde en la historia. ("Referencias dobles" son algo comunes en la profecía. Por ejemplo, una referencia al rey David puede implicar —en tiempos posteriores— a Cristo el rey). Esta interpretación encuentra apoyo en las aludidas acciones: El "gobernante" en 9:27 exige que los usos del templo se detengan; pero ¡el "gobernante" de 9:26 acaba de destruir el templo! De modo que probablemente este "gobernante" vendrá después de que el templo haya sido reconstruido, lo que todavía no ha sucedido. No importa la manera en que uno interprete la semana setenta (los últimos siete años de la profecía), las primeras dos partes de la profecía pueden ser examinadas históricamente. Para estudios adiciones sobre esta profecía en Daniel, se recomienda el libro *Chronological Aspects of the Life of Christ* (Aspectos cronológicos de la vida de Cristo) (575/17).

4.3.1. El texto

Setenta semanas están determinadas sobre tu pueblo y sobre tu santa ciudad, para terminar con la transgresión, para acabar con el pecado, para expiar la iniquidad, para traer la justicia eterna, para sellar la visión y la profecía, y para ungir el lugar santísimo. Conoce, pues, y entiende que desde la salida de la palabra para restaurar y edificar Jerusalén hasta el Mesías Príncipe, habrá siete semanas, y sesenta y dos semanas; y volverá a ser edificada con plaza y muro, pero en tiempos angustiosos. Después de las sesenta y dos semanas, el Mesías será quitado y no tendrá nada; y el pueblo de un gobernante que ha de venir destruirá la ciudad y el santuario. Con cataclismo será su fin, y hasta el fin de la guerra está decretada la desolación. Por una semana él confirmará un pacto con muchos, y en la mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la ofrenda. Sobre alas de abominaciones vendrá el desolador, hasta que el aniquilamiento que está decidido venga sobre el desolador (Dan. 9:24-27).

4.3.2. Interpretación de la profecía

Rasgos principales de esta profecía

(Tomados de los apuntes de clases con el doctor James Rosscup, en el Seminario Teológico Talbot, en California).

La profecía tiene que ver con el pueblo de Daniel, o sea Israel, y con la ciudad de Daniel, o sea Jerusalén (v. 24).

Dos príncipes o gobernantes son mencionados:

1. El Mesías (v. 25).
2. El gobernante que ha de venir (v. 26).

Se refiere al período de setenta semanas (v. 24):

1. Como una unidad (v. 24).
2. Como un período dividido en tres partes: siete semanas, sesenta y dos semanas, y una semana (vv. 25, 27).

Se menciona el punto de comienzo de las setenta semanas (v. 25).

El Mesías aparece al fin de las sesenta y nueve semanas (v. 25).

La destrucción de la ciudad y del santuario por el gobernante que ha de venir (v. 26).

Se hace un pacto entre Israel y el gobernante que ha de venir al principio de la última semana (v. 27); este pacto se rompe a mediados de la semana (v. 27).

Al final de las setenta semanas, Israel poseerá una justicia o rectitud eterna (v. 24).

La medida de tiempo indicada por las setenta semanas

El concepto judío de semana

1. La palabra hebrea para "semana" es *shabua*, que literalmente quiere decir "siete". (De modo que realmente debemos eliminar de nuestra consideración la idea normal en nuestro idioma de "semana"; no fue lo que Gabriel quiso comunicar). Entonces, en hebreo, la idea de "setenta semanas" es setenta cantidades de siete.
2. Los judíos estaban familiarizados con la idea de una unidad de siete, tanto en días como en años. "En ciertos aspectos, era una unidad todavía más importante" (805/13).
3. Levítico 25:2-4 ilustra este hecho. Levítico 25:8 habla de una unidad de una semana de años.

Recordando lo que se ha dicho previamente, hay varias razones para creer que las setenta semanas mencionadas en Daniel son en realidad setenta unidades de siete años:

1. Daniel había estado pensando en años y en múltiplos de siete, un poco antes en el mismo capítulo (Dan. 9:1, 2).
2. Daniel sabía que el cautiverio babilónico tenía que ver con una violación del Año sabático, y debido a que estaban en el cautiverio por setenta años, se podría concluir que el Año sabático había sido violado por 490 años (Lev. 26:32-35; 2 Crón. 36:21; Dan. 9:24).
3. El contexto es consecuente y tiene sentido cuando entendemos las setenta semanas como años.
4. *Shabua* se encuentra en Daniel 10:2, 3. El contexto exige que en-

tendamos allí "semanas" de días. Literalmente dice: "...tres sietes de días". Si Daniel quería referirse a días en 9:24-27, ¿por qué no encontramos la misma forma de expresión que encontramos en el capítulo 10? La respuesta es obvia: En el capítulo 9, se refiere a años.

Duración del año profético

El año calendario usado en las Escrituras debe definirse usando las mismas Escrituras.

1. Históricamente: Compárese Génesis 7:11 con Génesis 8:4, y estas dos referencias con Génesis 7:24 y Génesis 8:3.
2. Proféticamente: Muchas Escrituras se refieren a la gran tribulación con varios términos, pero todas tienen el común denominador de un año de 360 días.

Daniel 9:27 pone "en la mitad de la semana"; el significado debe ser tres años y medio.

Daniel 7:24, 25 habla de "un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo"; debe significar tres y media veces.

Apocalipsis 13:4-7 habla de "cuarenta y dos meses"; equivale a tres años y medio.

Apocalipsis 12:13 y 14 mencionan "un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo".

Apocalipsis 12:6 se refiere a 1.260 días, que son tres años y medio.

El comienzo de las setenta semanas

Hay varios decretos en la historia de Israel que han sido identificados como el *terminus a quo*, o sea el punto del comienzo, de las setenta semanas. Son:

1. El decreto de Ciro, en el 539 a. de J.C. (ver Esd. 1:1-4).
2. El decreto de Darío, en el 519 a. de J.C. (ver Esd. 5:3-7).
3. El decreto de Artajerjes a Esdras, en el 457 a. de J.C. (ver Esd. 7:11-16).
4. El decreto de Artajerjes a Nehemías, en el 444 a. de J.C. (Neh. 2:1-8) (575/131).

Sin embargo, parece que sólo una de estas posibilidades encaja con todos los datos y es el número 4, o sea el decreto de Artajerjes a Nehemías.

J. D. Wilson comenta sobre el punto de comienzo de la profecía:

> El... decreto es mencionado en Nehemías 2. Ocurrió en el año 20 de Artajerjes. Las palabras del decreto no se encuentran, pero su contenido principal fácilmente se detecta. Nehemías oye de la condición desolada de Jerusalén. Siente un hondo dolor por ello, y el rey le pregunta por la razón de su depresión. Nehemías contesta: "...la ciudad donde están los sepulcros de mis padres está destruida, y sus puertas están consumidas por el fuego". El rey lo insta a hacer una petición. Prontamente Nehemías lo hace, pidiendo una orden del rey para que lo envíe "a Judá, a la ciudad... para que yo la reedifique". Y, como leemos, fue enviado y reedificó Jerusalén.
>
> Este decreto entonces es el aludido en Daniel 9:25 "para restaurar y edificar Jerusalén". No hay otro decreto autorizando la restauración, y el libro de Nehemías nos dice cómo se llevaba a cabo la obra. Las exigencias de sus varias teorías han llevado a ciertos intérpretes a hacer de algún otro decreto el *terminus a quo* de sus cálculos, pero no se ve la manera de hacerlo sin algunas dudas. Este decreto de Nehemías 2 es el que autoriza la restauración y reedificación de Jerusalén; ningún otro decreto da permiso para restaurar la ciudad. Los demás decretos hacen referencia a la edi-

ficación del templo y solamente el templo (1297/141, 142).

Este decreto lo podemos fechar en el 444 a. de J.C., basándonos en estos datos:

1. Nehemías 2:1 dice que "sucedió en el mes de Nisán, en el año 20 del rey Artajerjes".
2. Artajerjes subió al trono por el año 465 a. de J.C.
3. No habiendo algún dato más específico, podemos seguir la costumbre judía y considerarlo como el primer día del mes, o sea 1 de Nisán, en el 444 a. de J.C.
4. Correspondería a nuestra fecha del 5 de marzo, en el 444 a. de J.C.

El fin del primer período de siete semanas de años

1. Llevó cuarenta y nueve años restaurar la ciudad (Daniel 9:25).
2. El cierre de la profecía hebrea y del canon del Antiguo Testamento con Malaquías llama la atención y evidentemente estos eventos sucedieron 49 años después del 444 a. de J.C.

Si Daniel tiene razón, el tiempo desde el edicto para restaurar y reedificar Jerusalén (comenzando el cálculo en el 444 a. de J.C.) la venida del Mesías a Jerusalén ha de ser 483 años más tarde (o sea, sesenta y nueve por siete, con cada año de 360 días del año judío profético; da un total de 173.880 días).

> Este decreto entonces es el aludido en Daniel 9:25 "para restaurar y edificar Jerusalén". No hay otro decreto autorizando la restauración, y el libro de Nehemías nos dice cómo se llevaba a cabo la obra.
> —J. D. Wilson

El evento culminante de las sesenta y nueve semanas ha de ser la presentación del Cristo mismo a Israel como el Mesías, según la predicción de Zacarías 9:9. Harold Hoehner, quien ha investigado esta profecía en Daniel con sus correspondientes fechas, calcula la fecha de este evento como sigue:

> Si multiplicamos las sesenta y nueve semanas por siete años (por cada "semana") y si damos a cada año 360 días, arribamos a un total de 173.880 días. La diferencia entre el 444 a. de J.C. y el año 33 d. de J.C. es de 476 años solares. Si multiplicamos 476 por 365,24219879 (o sea 365 días, 5 horas, 48 minutos, 45.975 segundos —pues hay 365 1/4 días en un año— uno llega a 173.855 días, 6 horas, 52 minutos y 44 segundos, o sea 174.855 días. Esto deja sólo 25 días de diferencia entre el 444 a. de J.C. y el 33 d. de J.C. Pero agregando los 25 días al 5 de marzo del 444 a. de J.C., uno arriba el 30 de marzo (del 33 d. de J.C., que habría sido el 10 de Nisán del año 33. Y esta es la fecha de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (575/138).

El intervalo entre las semanas sesenta y nueve y setenta

Después de que terminaran las sesenta y nueve semanas y antes del comienzo de la semana setenta, dos eventos debían suceder:

1. El Mesías había de ser "quitado" (Dan. 9:26).
   Crucificaron a Cristo el 3 de abril, del año 33 d. de J.C., el viernes después de su entrada triunfal.
2. La destrucción de Jerusalén y del templo (Dan. 9:26).

Wilson razona sobre esta parte de la profecía:

> Después de eso, el príncipe romano [Tito] envió un ejército que destruyó completamente la ciudad y el templo de Jerusalén. Nótese que la destrucción fue completa. El templo no fue simplemente profanado, como fue por Antíoco Epífanes; fue destruido. No se ha vuelto a construir en Jerusalén desde entonces. Los rituales judíos terminaron. Tampoco han sido restituidos; y nunca lo serán. No ha existido un sacerdocio desde que cayó Jerusalén. Porque todo hijo de Aarón fue eliminado. No puede haber más sacrificios sacerdotales, ni propiciación por el sumo sacerdote. Es que en ese tremendo desastre, el anterior pacto murió. Su vitalidad y su validez realmente terminaron cuando el Cordero de Dios fue ofrecido en el monte Calvario. Pero por unos cuarenta años más la estructura permanecía. Pero aun la estructura fue quitada en la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. de J.C. (1297/148, 149).

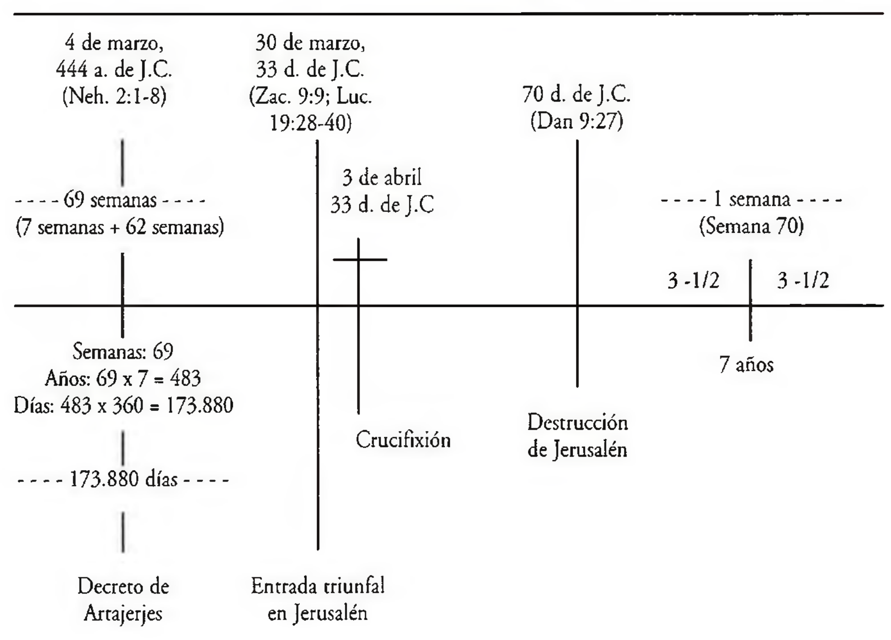
4.3.3. Sumario

De modo que Daniel profetizó correctamente acerca del Mesías en su profecía de las setenta semanas. Aunque fuera correcta la fecha de redacción [de Daniel] como por el año 165 a. de J.C., todos estos eventos sucederían por lo menos dos cientos años más tarde. Incluyen:

1. La venida del Mesías.
2. La muerte del Mesías.
3. La destrucción y del templo.

La tercera parte de la profecía (lo pertinente a la semana setenta) todavía queda por suceder.

Línea de tiempo



RESUMEN DE LAS PREDICCIONES DEL ANTIGUO TESTAMENTO QUE HAN SIDO CUMPLIDAS LITERALMENTE EN CRISTO

Floyd Hamilton, en *The Basis of Christian Faith* (La base de la fe cristiana) —una defensa moderna de la religión cristiana— escribe: "Canon Liddon es la autoridad para la declaración de que hay en el Antiguo Testamento 322 predicciones distintas que encontraron su cumplimiento literal en Cristo (516 /160).

Payne da una lista de 191 en su *Encyclopedia of Biblical Prophecy* (Enciclopedia de la profecía bíblica) (954/665-670).

1. Su primera venida

El hecho: Génesis 3:15; Deuteronomio 18:15; Salmo 89:20; Isaías 9:6; 28:16; 32:1; 35:4; 42:6; 49:1; 55:4; Ezequiel 34:24; Daniel 2:44; Miqueas 4:1; Zacarías 3:8.

El tiempo: Génesis 49:10; Números 24:17; Daniel 9:24; Malaquías 3:1.

Su divinidad: Salmo 2:7, 11; 45:6, 7, 11; 72:8; 89:26, 27; 102:24-27; 110:1; Isaías 9:6; 25:9; 40:10; Jeremías 23:6; Miqueas 5:2; Malaquías 3:1.

Su generación humana: Génesis 12:3; 18:18; 21:12; 22:18; 26:4; 28:14; 49:10; 2 Samuel 7:14; Salmo 18:4-6, 50; 22:22, 23; 29:36; 89:4; 132:11; Isaías 11:1; Jeremías 23:5; 33:15.

2. Su precursor: Isaías 40:3; Malaquías 3:1; 4:5

3. Su natividad y los primeros años

El hecho: Génesis 3:15; Isaías 7:14; Jeremías 31:22.

El lugar: Números 24:17, 19; Miqueas 5:2.

La adoración de los magos: Salmo 72:10, 15; Isaías 60:3, 6.

Su refugio en Egipto: Oseas 11:1.

La matanza de los inocentes: Jeremías 31:15.

4. Su misión y oficio

Misión: Génesis 12:3; 49:10; Números 24:19; Deuteronomio 18:18, 19; Salmo 21:1; Isaías 59:20; Jeremías 33:16.

Sacerdote como Melquisedec: Salmo 110:4.

Profeta como Moisés: Deuteronomio 18:15.

Conversión de los gentiles: Isaías 11:10; Deuteronomio 32:43; Salmo 18:49; 19:4; 117:1; Isaías 42:1; 45:23; 49:6; Oseas 1:10; 2:23; Joel 2:32.

Ministerio en Galilea: Isaías 9:1, 2.

Milagros: Isaías 35:5, 6; 42:7; 53:4.

Gracias espirituales: Salmo 45:7; Isaías 11:2; 42:1; 53:9; 61:1, 2.

Predicación: Salmo 2:7; 78:2; Isaías 2:3; 61:1; Miqueas 4:2.

Purificación del templo: Salmo 69:9.

5. Su pasión y su muerte

Rechazado por los judíos y los gentiles: Salmo 2:1; 22:12; 41:5; 56:5; 69:8; 118:22, 23; Isaías 6:9, 10; 8:14; 29:13; 53:1; 65:2.

Perseguido: Salmo 22:6; 35:7, 12; 56:5; 71:10; 109:2; Isaías 49:7; 53:3.

La entrada triunfal en Jerusalén: Salmo 8:2; 118:25; Zacarías 9:9.

Entregado por un amigo propio: Salmo 41:9; 55:13; Zacarías 13:6.

Entregado por treinta piezas de plata: Zacarías 11:12.

La muerte del traidor: Salmo 55:15, 23; 109:17.

La compra del campo del Alfarero: Zacarías 11:13.

La deserción de los discípulos: Zacarías 13:7.

Acusaciones falsas: Salmo 2:1, 2; 27:12; 35:11; 109:2.

Silencio bajo acusación: Salmo 38:13; Isaías 53:7.

Burla: Salmo 22:7, 8, 16; 109:25.

Insultos, golpes, esputo, azotes: Salmo 35:15, 21; Isaías 50:6.

Paciencia bajo sufrimiento: Isaías 53:7-9.

Crucifixión: Salmo 22:14, 17.

Oferta de hiel y vinagre: Salmo 69:21.

Oración por sus enemigos: Salmo 109:4.

Clamor desde la cruz: Salmos 22:1; 31:5.

Muerte durante la flor de la vida: Salmo 89:45; 102:24.

Muerte entre malhechores: Isaías 53:9, 12.

Muerte acompañada por ciertas convulsiones de la naturaleza: Amós 5:20; Zacarías 14:4-6.

Por sus vestidos echaron suertes: Salmo 22:18.

Sus huesos no quebrantados: Salmo 34:20.

Fue atravesado: Salmo 22:16; Zacarías 12:10; 13:6.

Su muerte voluntaria: Salmo 40:6-8.

Sufrimiento como sustituto o vicario: Isaías 53:4-6, 12; Daniel 9:26.

Sepultado con los ricos: Isaías 53:9.

6. Su resurrección: Salmo 2:7; 16:8-10; 30:3; 41:10; 118:17

7. Su ascensión: Salmo 16:11; 24:7; 68:18; 110:1; 118:19

8. Su segunda venida: Salmo 50:3-6; Isaías 9:6, 7; 66:18; Daniel 7:13, 14; Zacarías 12:10; 14:4-8

Dominio universal y eterno: 1 Crónicas 17:11-14; Salmos 2:6-8; 8:6; 45:6, 7; 72:8; 110:1-3; Isaías 9:7; Daniel 7:14.

9

Apoyo para la deidad: La resurrección, ¿engaño o historia?

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

Después de más de 700 horas de estudiar este tema y haber investigado exhaustivamente su fundamento, he llegado a la conclusión de que la resurrección de Jesucristo es una de dos realidades: es uno de los engaños más malvados, viciosos y desalmados que jamás se hayan impuesto sobre la mente de los seres humanos, o es el hecho más maravilloso de la historia.

Jesús tiene tres credenciales básicas: (1) El impacto de su vida sobre la historia, por medio de sus milagros y sus enseñanzas; (2) las profecías cumplidas en su vida; (3) su resurrección. La resurrección de Jesucristo y el cristianismo permanecen en pie juntos o caen juntos. Un

estudiante de la Universidad de Uruguay una vez me dijo: "Profesor McDowell, ¿por qué usted no puede refutar el cristianismo?". Le respondí: "Por una razón muy sencilla: Yo no puedo encontrar una explicación convincente para un evento histórico, la resurrección de Jesús".

La resurrección como está registrada en Mateo 28:1-11 (vea también Mar. 16; Luc. 24; Juan 20— 21):

1Después del sábado, al amanecer del primer día de la semana, vinieron María Magdalena y la otra María para ver el sepulcro. 2Y he aquí, hubo un gran terremoto; porque el ángel del Señor descendió del cielo, y al llegar removió la piedra y se sentó sobre ella. 3Su aspecto era como un relámpago, y su vestidura era blanca como la nieve. 4Los guardias temblaron por miedo de él y quedaron como muertos. 5Y respondiendo el ángel dijo a las mujeres:

—No temáis vosotras, porque sé que buscáis a Jesús, quien fue crucificado. 6No está aquí, porque ha resucitado, así como dijo. Venid, ved el lugar donde estaba puesto. 7E id de prisa y decid a sus discípulos que ha resucitado de entre los muertos. He aquí va delante de vosotros a Galilea. Allí le veréis. He aquí os lo he dicho.

8Entonces ellas salieron a toda prisa del sepulcro con temor y gran gozo, y corrieron a dar las nuevas a sus discípulos. 9Y he aquí, Jesús les salió al encuentro, diciendo:

—¡Os saludo!

Y acercándose ellas, abrazaron sus pies y le adoraron. 10Entonces Jesús les dijo:

—No temáis. Id, dad las nuevas a mis hermanos, para que vayan a Galilea. Allí me verán.

11Entre tanto que ellas iban, he aquí algunos de la guardia fueron a la ciudad y dieron aviso a los principales sacerdotes de todas las cosas que habían acontecido.

LA IMPORTANCIA DE LA RESURRECCIÓN FÍSICA DE CRISTO

Puesto que Jesús mismo señaló a la naturaleza física de su cuerpo resucitado como una evidencia de que él había resucitado de entre los muertos, y dado que por implicación esto prueba sus afirmaciones de ser Dios encarnado, la afirmación de los críticos de que su cuerpo era meramente inmaterial socava la deidad de Cristo. La tumba vacía, por sí misma, no prueba la resurrección de Jesús, de la misma manera que un cuerpo que falta de una morgue no prueba que alguien haya resucitado. La verdad del cristianismo está basada en la resurrección corporal de Cristo.

> Sin la creencia en la resurrección la fe cristiana no podría haber llegado a existir. Los discípulos habrían quedado destruidos y derrotados. Aunque hubieran continuado recordando a Jesús como su amado maestro, la crucifixión de él habría silenciado para siempre cualquier esperanza de que fuera el Mesías. La cruz habría permanecido como el triste y vergonzoso fin de su carrera. Por lo tanto, el origen del cristianismo depende de la creencia de los primeros discípulos en que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos.
>
> —WILLIAM LANE CRAIG

El doctor Norman Geisler lo dice de esta manera: "Si Cristo no resucitó en el mismo cuerpo físico que fue puesto en la tumba, entonces la resurrección pierde su valor probatorio como prueba de su afirmación de ser Dios (Juan 8:58; 10:30). La resurrección no puede verificar la afirmación de Jesús de ser Dios a menos que él fuera resucitado en el cuerpo en el cual fue crucificado. Ese cuerpo era un cuerpo literal, físico. A menos que Jesús resucitara en un cuerpo material, no hay manera de verificar su resurrección. Perdería su valor histórico persuasivo" (424/36).

LA IMPORTANCIA DE LA RESURRECCIÓN

Salvo cuatro de ellas, todas las religiones importantes del mundo están basadas en simples presuposiciones filosóficas. De las cuatro que están basadas en personalidades más bien que en un sistema filosófico, sólo el cristianismo reclama una tumba vacía para su fundador. Abraham, el padre del judaísmo, murió alrededor del 1900 a. de J.C., pero nunca se afirmó que Abraham hubiera resucitado.

Wilbur M. Smith dice en *Therefore Stand* (Así que... estad firmes): "Los relatos originales de Buda nunca afirman en cuanto a él algo como una resurrección. Más bien, en los relatos antiguos en cuanto a su muerte, es decir, en *Mahaparinibbana Sutta*, leemos que cuando Buda murió era 'con la absoluta muerte en la cual nada permanece detrás' " (1123/385).

"El profesor Childers dice: 'No hay rastros de las escrituras o comentarios *Pali* (o hasta donde yo sepa en ningún libro Pali) de que Sakya Muni haya existido después de su muerte o que haya aparecido a sus discípulos'. Mahoma murió el 8 de junio del 632 d. de J.C., a los 61 años, en Medina; su tumba es visitada anualmente por miles de devotos musulmanes. Todos los millones y millones de judíos, budistas y mahometanos están de acuerdo en que sus fundadores nunca han salido del polvo de la tierra en una resurrección" (Childers, citado en 1123/385).

William Lane Craig escribe: "Sin la creencia en la resurrección la fe cristiana no podría haber llegado a existir. Los discípulos habrían quedado destruidos y derrotados. Aunque hubieran continuado recordando a Jesús como su amado maestro, la crucifixión de él habría silenciado para siempre cualquier esperanza de que fuera el Mesías. La cruz habría permanecido como el triste y vergonzoso fin de su carrera. Por lo tanto, el origen del cristianismo depende de la creencia de los primeros discípulos en que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos" (256/116, 117).

Theodosus Harnack dice: "Cuál es su posición en cuanto al hecho de la resurrección de Jesús no es más, a mi entender, un asunto de la teología cristiana. Para mí el cristianismo se mantiene firme o cae con la resurrección" (Harnack, citado en 1123/437).

William Milligan afirma: "Al hablar de la evidencia positiva de la resurrección de nuestro Señor, puede pedirse que el hecho, si es verdadero, armonice con todos los otros hechos de su historia" (842/71).

Wilbur M. Smith concluye: "Si nuestro Señor dijo con frecuencia, con gran precisión y detalles, que después de que

subiera a Jerusalén sería llevado a la muerte, pero que al tercer día se levantaría de la tumba, y esta predicción ocurrió, entonces siempre me ha parecido que todo lo demás que dijo el Señor debe ser también cierto" (1123/419).

W. J. Sparrow-Simpson declara lo siguiente:

> Si se pregunta cómo es que la resurrección de Cristo es una prueba de que él sea el Hijo de Dios, se puede responder: primero, porque Jesús resucitó por su propio poder. Él tenía poder para entregar su vida y para volverla a tomar (Juan 10:18). Esto no es inconsistente con el hecho que se enseña en muchos otros pasajes, que él fue resucitado por el poder del Padre, porque aquello que hace el Padre también lo hace el Hijo. La creación y todas las otras obras externas se atribuyen por igual al Padre, al Hijo y al Espíritu. Pero, en segundo lugar, así como Cristo había declarado públicamente que era el Hijo de Dios, la resurrección de entre los muertos era el sello de Dios en cuanto a la verdad de aquella declaración. Si él hubiera permanecido bajo el poder de la muerte, Dios habría desautorizado su afirmación de que era su Hijo; pero al levantarlo de entre los muertos, Dios públicamente lo reconoció, diciendo: "Tú eres mi Hijo; este día lo he declarado así" (1129/287, 288).

También, el sermón de Pedro en el día de Pentecostés

> está plena y completamente fundado en la resurrección. La resurrección no es meramente su tema principal, sino que si esa doctrina fuera quitada no habría doctrina que quede. Se presenta a la resurrección como (1) la explicación para la muerte de Jesús; (2) anticipada proféticamente como la experiencia mesiánica; (3) testificada apostólicamente; (4) la causa del derramamiento del Espíritu, lo que explica los fenómenos religiosos de otra manera inexplicables; y (5) la comprobación final de la posición mesiánica y real de Jesús de Nazaret. De modo que toda la serie de argumentos y conclusiones depende enteramente de la resurrección para mantenerse firmes. Sin la resurrección la posición mesiánica y real de Jesús no puede ser convincentemente establecida. Sin ella el nuevo derramamiento del Espíritu continuaría como un misterio sin explicación. Sin la resurrección la esencia del testimonio apostólico hubiera desaparecido. Todo lo que quedaría de esta enseñanza sería la exposición mesiánica del Salmo 16; y eso, sólo como una experiencia futura de un Mesías que no habría aún aparecido. La aprobación divina de Jesús, certificada por sus obras, también quedaría, pero aparentemente como una aprobación extendida sólo a su vida; una vida que finalizaría como la de cualquier otro profeta a quien la nación rehusaba tolerar por más tiempo. De modo que el primer sermón cristiano está fundado en la posición de Jesús que es determinada por la resurrección (1123/230).

> Si la resurrección no es un hecho histórico, entonces el poder de la muerte permanece inquebrantable; y con ello el efecto del pecado; y la importancia de la muerte de Cristo queda sin certificación; y de acuerdo con ello los creyentes están aún en sus pecados, precisamente donde estaban antes de que oyeran el nombre de Jesús.
>
> —W. J. SPARROW-SIMPSON

Incluso Adolf Harnack, quien rechaza la creencia de la iglesia en la resurrección, admite: "La firme confianza de los discípulos en Jesús estaba fundada en la creencia de que él no permaneció muerto, sino que fue resucitado por Dios. El hecho de que Cristo había resucitado era, en virtud de lo que ellos habían experimentado en él —verdaderamente sólo después de que le hubieron visto— tan cierto como el hecho de su muerte, y se con-

virtió en elemento principal de la predicación acerca de Jesús" (520, citado en 281/3).

H. P. Liddon dice: "La fe en la resurrección es la piedra principal en el arco de la fe cristiana; cuando se la quita, todo lo demás cae inevitablemente y se convierte en ruinas" (Liddon, citado en 1123/577).

Douglas Groothuis declara:

> El Nuevo Testamento refleja y resplandece con la realidad de la resurrección de Jesús. Los Evangelios registran la enseñanza de Jesús de que él debe ser traicionado, muerto y luego resucitar. Luego todos testifican que su tumba estaba vacía y que apareció a sus discípulos, como les había dicho. El libro de Los Hechos registra la predicación del Cristo resucitado como el hecho central del mismo. Las diferentes epístolas del Nuevo Testamento y el Apocalipsis se desvanecerían en la nada sin un Jesús resucitado. La resurrección es atestiguada por los cuatro diferentes Evangelios, por la historia de la iglesia primitiva (Hechos), por las cartas de Pablo, Pedro, Juan, Santiago, Judas y por la carta a los Hebreos. Hay diversidad de testigos confiables. Dado que los libros del Nuevo Testamento muestran ser precisos en términos de confiabilidad histórica,... esta es una buena razón inicial para aceptar la resurrección como una realidad objetiva (495/273).

La resurrección de Cristo siempre ha sido, en forma categórica, el dogma central de la iglesia. Como lo dice Wilbur Smith:

> La iglesia cristiana, desde el primer día de su vida conferida por Dios, ha dado testimonio unánime de su fe en la resurrección de Cristo. Ésta es lo que podemos llamar una de las grandes doctrinas y convicciones fundamentales de la iglesia; ella impregna la literatura del Nuevo Testamento de tal manera que si se quitara cada pasaje en el cual se hace una referencia a la resurrección, tendríamos una colección de escritos tan mutilada que no se podría entender. La resurrección penetró en forma íntima la vida de los primeros cristianos; evidencia de ella aparece en sus tumbas y en lo dibujos que se hallaron en las paredes de las catacumbas; también penetró profundamente la himnología cristiana; se convirtió en uno de los temas más vitales de los grandes escritos apologéticos de los primeros cuatro siglos; fue el tema usado constantemente en la predicación del período antes y después de Nicea. Entró en el credo de la iglesia; está en nuestro Credo de los Apóstoles; está en todos los grandes credos que siguieron.
>
> Toda la evidencia del Nuevo Testamento muestra que el centro de la predicación de las buenas nuevas o evangelio no era "Siga a este Maestro y viva lo mejor que pueda", sino "Jesús y la resurrección". No se puede quitar la resurrección del cristianismo sin alterar radicalmente su carácter y destruir su verdadera identidad (1123/369, 370).

El profesor Milligan dice: "De modo que, desde el amanecer de su historia, la iglesia cristiana no sólo creyó en la resurrección de su Señor sino que su creencia en ese punto estaba entretejida en su misma existencia" (842/170).

W. Robertson Nicoll cita a Pressensé, quien dijo: "La tumba vacía de Cristo ha sido el origen de la iglesia" (1123/580).

W. J. Sparrow-Simpson dice: "Si la resurrección no es un hecho histórico, entonces el poder de la muerte permanece inquebrantable; y con ello el efecto del pecado; y la importancia de la muerte de Cristo queda sin certificación; y de acuerdo con ello los creyentes están aún en sus pecados, precisamente donde estaban antes de que oyeran el nombre de Jesús" (Sparrow-Simpson, citado en 541/514).

R. M'Cheyne Edgar, en su obra *The Gospel of a Risen Saviour* (El evangelio de un Salvador resucitado), ha dicho:

> Aquí tenemos a un maestro de religión. Él cal-

madamente declara que arriesga todas sus afirmaciones a su capacidad, después de pasar por la muerte, de resucitar de la tumba. Podemos asumir con certeza que nunca, antes o después de ello, se haya hecho una propuesta semejante. El sugerir que esta prueba extraordinaria fuera inventada por estudiantes místicos de las profecías, y que fuera insertada luego en las narraciones evangélicas, es poner una carga demasiado grande en nuestra credulidad. Aquel que estaba listo para arriesgarlo todo en su capacidad de volver desde la tumba está hoy ante nosotros como el maestro más original de todos los maestros, ¡alguien que brilla con su propia vida como evidencia! (323, citado en 1123/364).

William Lane Craig señala lo que la resurrección significó para los discípulos:

> Es difícil exagerar el efecto devastador que la crucifixión debe haber tenido sobre los discípulos. Ellos no tenían idea de un Mesías muerto, mucho menos de uno resucitado, porque el Mesías reinaría para siempre (cf. Juan 12:34). Sin una creencia previa en la resurrección, la creencia en Jesús como el Mesías sería imposible a la luz de su muerte. La resurrección convirtió la catástrofe en victoria. Puesto que Dios resucitó a Jesús de entre los muertos, podría proclamarse a Jesús como Mesías, después de todo (Hech. 2:32, 36). Algo similar ocurrió en cuanto a la importancia de la cruz; fue la resurrección la que permitió que la muerte vergonzosa de Jesús pudiera ser interpretada en términos salvíficos. Sin la resurrección la muerte de Jesús no habría significado más que humillación y maldición de Dios; pero en vista de la resurrección podía ser considerada como el evento por medio del cual se obtuvo el perdón de pecados. Sin la resurrección "el camino cristiano" nunca habría existido. Aun si los discípulos hubieran continuado recordando a Jesús como su maestro amado, ellos no habrían creído en él como el Mesías, mucho menos como Dios" (255, citado en 1294/159).

En el *Dictionary of the Apostolic Church* (Diccionario de la iglesia apostólica) encontramos lo siguiente:

> D. F. Strauss, quien es el más mordaz y cruel de los críticos de la iglesia en relación con la resurrección, reconoce que la misma es "la clave no sólo de la vida de Jesús, sino del cristianismo mismo", que "toca todo el cristianismo hasta sus coyunturas y tuétanos", y es "decisiva para el enfoque total del cristianismo" (*New Life of Jesus* [Nueva vida de Jesús], 2 tomos, Londres, 1865, i. 41, 397). Si se quita la resurrección, se quita todo lo que es esencial en el cristianismo; si se deja la resurrección, todo lo demás permanece. De modo que, a lo largo de los siglos, desde Celso en adelante, la resurrección ha sido el ojo de la tormenta en el ataque contra la fe cristiana (540/330).

Como lo dice B. B. Warfield: "Cristo mismo arriesgó deliberadamente todas sus afirmaciones sobre la resurrección. Cuando le fue pedida una señal él indicó esta señal como su credencial única y suficiente" (Warfield, citado en 43/103).

Ernest Kevan dice del famoso teólogo suizo Frederick Godet: "En sus *Lectures in Defense of the Christian Faith* [Disertación en defensa de la fe cristiana], 1883, p. 41) él habla de la importancia de la resurrección de Cristo. Señala que fue este milagro, y este solo, al que Cristo se refirió como la prueba de sus afirmaciones y autoridad" (662/3).

Michael Green dice con precisión:

> El cristianismo no tiene a la resurrección como uno entre muchos credos de fe. Sin la fe en la resurrección el cristianismo no existiría para nada. La iglesia cristiana nunca habría comenzado; con la muerte de Jesús, el movimiento cristiano hubiera fracasado como una sátira lamentable. El cristianismo se mantiene firme o cae con la verdad de la resurrección. Si se la refuta, se descarta el cristianismo.

El cristianismo es una religión histórica. Afirma que Dios ha tomado el riesgo de involucrarse en la historia humana; los hechos están allí para que usted los examine con el mayor rigor. Ellos resistirán cualquier cantidad de investigación crítica" (482/61).

John Locke, el famoso filósofo británico, dijo en cuanto a la resurrección de Cristo: "La resurrección de nuestro Salvador... es ciertamente de gran importancia para el cristianismo; tan grande que el hecho de ser el Mesías permanece o cae con ello. De modo que estos dos artículos importantes de la fe son inseparables y, en efecto, se convierten en uno. Desde aquel tiempo, el creer en uno de ellos significa creer en los dos; el negar uno de ellos significa que no se cree en ninguno" (1123/423).

El historiador Philip Schaff concluye: "La resurrección de Cristo, por lo tanto, es categóricamente una prueba sobre la cual depende la verdad o la falsedad de la religión cristiana. Es el milagro más grande o el engaño más grande que registra la historia" (1070/173).

Wilbur M. Smith, un destacado erudito y maestro, dice: "No se ha inventado ni se inventará un arma para destruir la confianza racional en los registros históricos de este evento memorable y profético. La resurrección de Cristo es la fortaleza misma de la fe cristiana. Esta es la doctrina que trastornó al mundo en el primer siglo, que elevó al cristianismo por sobre el judaísmo y las religiones paganas del mundo del Mediterráneo. Si ella se mantiene, continuará todo lo demás que es vital y singular en el evangelio del Señor Jesucristo: 'Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es inútil'" (1 Cor. 15:17) (1122/22).

Peter Kreeft y Ronald K. Tacelli describen el impacto increíble de la resurrección:

La resurrección es de una importancia práctica clave porque completa nuestra salvación. Jesús vino para salvarnos del pecado y su consecuencia, la muerte (Rom. 6:23). La resurrección también distingue vivamente a Jesús de todos los otros fundadores de religiones. Los huesos de Abraham, Mahoma, Buda, Confucio, Lao-Tzu y Zoroastro están aún aquí en la tierra. La tumba de Jesús está vacía.

Las consecuencias existenciales de la resurrección son incomparables. Es la prueba concreta, real y empírica de que: la vida tiene esperanza y significado; "el amor es más fuerte que la muerte"; el bien y el poder son finalmente aliados, no enemigos; la vida triunfa al final; Dios nos ha tocado aquí donde estamos y ha derrotado a nuestro último enemigo; no somos huérfanos cósmicos, como el enfoque secular de nuestra época nos llamaría. Y estas consecuencias existenciales de la resurrección pueden ser vistas al comparar a los discípulos antes y después del evento. Antes, ellos huyeron, negaron a su Maestro y se encerraron detrás de puertas cerradas envueltos en temor y confusión. Después, ellos fueron transformados de conejos asustados a santos confiados, misioneros transformadores del mundo, mártires valientes y embajadores de Cristo llenos de gozo (688/177).

Pero cuando él dijo que resucitaría de entre los muertos, al tercer día después de que fuera crucificado, Jesús dijo algo que sólo un necio osaría decir, si él esperaba que continuara la devoción de sus discípulos, a menos que estuviera seguro de que iba a resucitar. ¡Ninguno de los fundadores de las religiones conocidas en la humanidad jamás se atrevió a decir algo como eso!

—WILBUR SMITH

LAS AFIRMACIONES DE QUE CRISTO SERÍA RESUCITADO DE ENTRE LOS MUERTOS

1. La importancia de las afirmaciones

Wilbur M. Smith afirma:

Fue este mismo Jesús, el Cristo, quien, entre otras cosas destacadas, dijo y repitió algo que viniendo de cualquier otra persona la hubiera condenado en seguida como una persona ególatra hinchada o una peligrosamente desbalanceada. El hecho de que Jesús dijo que iba a subir a Jerusalén e iba a morir no es muy destacable, aunque todos los detalles que brindó en cuanto a aquella muerte, semanas y meses antes de morir, constituyen un fenómeno profético. Pero cuando él dijo que resucitaría de entre los muertos, al tercer día después de que fuera crucificado, Jesús dijo algo que sólo un necio osaría decir, si él esperaba que continuara la devoción de sus discípulos, a menos que estuviera seguro de que iba a resucitar. ¡Ninguno de los fundadores de las religiones conocidas en la humanidad jamás se atrevió a decir algo como eso! (118/10, 11).

Cristo predijo su resurrección en una forma inequívoca y directa. Mientras que los discípulos simplemente no podían entenderle, los judíos tomaron sus afirmaciones con bastante seriedad.

J. N. D. Anderson hace la siguiente observación en relación con lo que antecede:

No hace mucho tiempo que había un joven abogado en Inglaterra —lo que se llamaría un "abogado litigante"— que se llamaba Frank Morison. Él no era creyente. Durante años se prometió que un día escribiría un libro para desacreditar la resurrección de una vez por todas. Finalmente tuvo el tiempo libre para hacerlo. Era un hombre honesto, de modo que hizo la investigación que se necesitaba.

Finalmente [después de aceptar a Cristo] escribió un libro titulado *Who Moved the Stone?* (¿Quién movió la piedra?). Comenzando con el enfoque más crítico posible a los documentos del Nuevo Testamento él llegó a la conclusión *inter alia* (entre otras cosas) de que se puede explicar el juicio y la sentencia a Jesús sólo sobre la base de que él mismo había predicho su muerte y su resurrección (44/9).

Smith dice además:

Si usted o yo le dijéramos a un grupo de amigos que esperamos morir, sea por medios violentos o por muerte natural, en una determinada fecha, pero que tres días después de la muerte resucitaríamos, seríamos quietamente tomados por nuestros amigos y confinados a una institución, hasta que nuestra mente se aclarara y estuviéramos sanos otra vez. Esto sería lo justo, porque sólo un necio andaría hablando acerca de resucitar de entre los muertos al tercer día; sólo un necio, a menos que supiera que esto sí habría de ocurrir; y nadie en el mundo ha sabido esto jamás acerca de sí mismo, salvo el Único, el Cristo, el Hijo de Dios (1123/364).

Bernard Ramm observa: "Si tomamos el registro evangélico como historia fidedigna, no puede existir duda de que Cristo mismo anticipó su muerte y su resurrección, y que lo declaró con claridad a sus discípulos... Los escritores de los Evangelios son bastante francos en admitir que esas predicciones ciertamente no penetraron la mente de ellos hasta que la resurrección se convirtió en un hecho (Juan 20:9). Pero la evidencia está allí de boca de nuestro Señor, de que él regresaría de entre los muertos después de tres días. Él les dijo que sería llevado a una muerte violenta, por el odio contra él, y que resucitaría al tercer día. Todo esto sucedió" (1002/191).

John R. W. Stott escribe: "Jesús

mismo nunca predijo su muerte sin agregar que resucitaría; describió su resurrección venidera como una 'señal'. Pablo, al comienzo de su carta a los Romanos, escribió que Jesús fue 'declarado Hijo de Dios con poder... por su resurrección de entre los muertos'. Los primeros sermones de los apóstoles registrados en Los Hechos afirman repetidamente que por la resurrección Dios ha cambiado la condena de la humanidad y ha vindicado a su Hijo" (1159/47).

2. Las afirmaciones tal como fueron dadas por Jesús

Jesús no sólo predijo su resurrección sino que también enfatizó que el hecho de ser levantado de entre los muertos sería una "señal" para autenticar sus afirmaciones de ser el Mesías (Mat. 12; Juan 2).

Mateo 16:21 —"Desde entonces, Jesús comenzó a explicar a sus discípulos que le era preciso ir a Jerusalén y padecer mucho de parte de los ancianos, de los principales sacerdotes y de los escribas, y ser muerto, y resucitar al tercer día".

Mateo 17:9 —"Mientras ellos descendían del monte, Jesús les mandó, diciendo: 'No mencionéis la visión a nadie, hasta que el Hijo del Hombre resucite de entre los muertos'".

Mateo 17:22, 23 —"Estando ellos reunidos en Galilea, Jesús les dijo: 'El Hijo del Hombre ha de ser entregado en manos de hombres, y le matarán. Pero al tercer día resucitará'. Y ellos se entristecieron en gran manera".

Mateo 20:18, 19 —"He aquí, subimos a Jerusalén, y el Hijo del Hombre será entregado a los principales sacerdotes y a los escribas, y le condenarán a muerte. Le entregarán a los gentiles para que se burlen de él, le azoten y le crucifiquen; pero al tercer día resucitará".

Mateo 26:32 —"Pero después de haber resucitado, iré delante de vosotros a Galilea".

Marcos 9:10 —"Y ellos guardaron la palabra entre sí, discutiendo qué significaría aquello de resucitar de entre los muertos".

Lucas 9:22-27 —"Y les dijo: 'Es necesario que el Hijo del Hombre padezca muchas cosas, y que sea desechado por los ancianos, por los principales sacerdotes y por los escribas, y que sea muerto y que resucite al tercer día'. Decía entonces a todos: 'Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día y sígame. Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero el que pierda su vida por causa de mí, la salvará. Pues, ¿de qué le sirve al hombre si gana el mundo entero y se destruye o se pierde a sí mismo? Pues el que se avergüence de mí y de mis palabras, de éste se avergonzará el Hijo del Hombre cuando venga en su gloria y la del Padre y la de los santos ángeles. Y os digo, en verdad, que hay algunos de los que están aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que hayan visto el reino de Dios'".

Juan 2:18-22 —"Los judíos respondieron y le dijeron: 'Ya que haces estas cosas, ¿qué señal nos muestras?'. Respondió Jesús y les dijo: 'Destruid este templo, y en tres días lo levantaré'. Por tanto los judíos dijeron: 'Durante cuarenta y seis años se construyó este templo, ¿y tú lo levantarás en tres días? Pero él hablaba

del templo de su cuerpo. Por esto, cuando fue resucitado de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de que había dicho esto y creyeron la Escritura y las palabras que Jesús había dicho'".

> Digamos, simplemente, que sabemos más acerca de los detalles de las horas inmediatamente antes de la muerte de Jesús, en y cerca de Jerusalén, que lo que sabemos acerca de la muerte de cualquier otra persona en el mundo antiguo.
>
> —WILBUR SMITH

EL ANÁLISIS HISTÓRICO

1. La resurrección de Cristo como un evento de la historia en el tiempo y el espacio

La resurrección de Cristo es un evento en la historia en el cual Dios actuó en una dimensión definida de tiempo y espacio. En cuanto a esto, Wilbur Smith dice:

> El significado de la resurrección es un asunto teológico, pero el hecho de la resurrección es un asunto histórico; la naturaleza del cuerpo resucitado de Jesús puede ser un misterio, pero el hecho de que el cuerpo desapareció de la tumba es un asunto que debe ser decidido por la evidencia histórica.
>
> El lugar es algo definido geográficamente; el hombre que poseía la tumba era alguien que vivía en la primera mitad del siglo primero; esa tumba estaba construida en la roca de una colina cerca de Jerusalén; no estaba compuesta de alguna tela mitológica, o de una nube de polvo; es algo que tiene importancia geográfica. Los guardias que se pusieron frente a la tumba no eran seres aéreos del monte Olimpo; el Sanedrín era un cuerpo de hombres que se reunía frecuentemente en Jerusalén. Como nos dice una gran cantidad de literatura, esta persona, Jesús, era una persona viviente, un hombre entre los hombres, fuera lo que fuera además de ello. Los discípulos que salieron a predicar al Señor resucitado eran hombres entre los hombres, hombres que comían, bebían, dormían, sufrían, trabajaban, morían. ¿Qué hay de "doctrinal" en cuanto a esto? Este es un problema histórico (1123/386).

Se dice que Ignacio (50-115), obispo de Antioquía, quien era nativo de Siria y era un discípulo del apóstol Juan, fue "arrojado a las fieras en el coliseo de Roma. Sus epístolas fueron escritas durante su viaje desde Antioquía hasta el martirio" (878/209). En un momento cuando indudablemente él estaba muy sobrio, dice en cuanto a Cristo:

> Él fue crucificado y murió bajo Poncio Pilato. En realidad fue crucificado, no meramente en apariencia, y murió, a la vista de los seres en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra.
>
> Él también resucitó a los tres días... En el día de la preparación, entonces, a la hora tercera, él recibió la sentencia de Pilato, y el Padre permitió que esto sucediera. A la hora sexta fue crucificado; a la hora novena él entregó el espíritu; y antes del anochecer fue enterrado.
>
> Durante el sábado continuó bajo la tierra en la tumba en la cual lo había colocado José de Arimatea.
>
> Él fue llevado a la tumba, así como nosotros, por el período común; él ciertamente nació, así como nosotros; y fue realmente alimentado con leche, y participó de comida y bebida común, así como nosotros. Y cuando hubo vivido entre los hombres por treinta años, él fue bautizado por Juan, realmente y no en apariencia. Y cuando hubo predicado el evangelio por tres años, y realizado señales y maravillas, él, quien era el Juez, fue juzgado por los judíos en una manera falsa y por Pilato el gobernador. Fue azotado, golpeado en la mejilla y lo escupieron; llevó una corona de espinas y una capa

púrpura. Fue condenado; fue ciertamente crucificado, no en apariencia, ni en imaginación, ni como un engaño. Él realmente murió, y fue enterrado, y resucitó de entre los muertos (605, citado en 1025/199-203).

El brillante historiador Alfred Edersheim escribe acerca de la época particular de la muerte y la resurrección de Cristo:

El breve día de primavera estaba llegando hacia "la noche del sábado". En general, la ley ordenaba que no se debía dejar colgado el cuerpo de un criminal por la noche sin sepultarlo. Bajo circunstancias ordinarias quizás los judíos no hubieran apelado a Pilato tan confiados como para ciertamente pedirle que abreviara los sufrimientos de aquellos que estaban en la cruz, puesto que el castigo de crucifixión a menudo duraba no sólo horas sino hasta días antes de que llegara la muerte. Pero allí había una circunstancia especial. Comenzaría el sábado de un "gran día": era tanto sábado como el segundo día de la Pascua. Éste era considerado en todos los aspectos como igualmente sagrado al primer día —más aun, puesto que la así llamada "ofrenda mecida" iba a ser ofrecida al Señor— (321/612, 613).

Wilbur Smith dice lo siguiente: "Digamos, simplemente, que sabemos más acerca de los detalles de las horas inmediatamente antes de la muerte de Jesús, en y cerca de Jerusalén, que lo que sabemos acerca de la muerte de cualquier otra persona en el mundo antiguo" (1123/360).

"Justino Mártir (aprox. 100-165) filósofo, mártir, apologista... Siendo un buscador sincero de la verdad golpeó sucesivamente las puertas del estoicismo, el aristotelismo, el pitagorismo y el platonismo, pero odiaba al epicureísmo... Este celoso platonista se convirtió en un cristiano profeso. Él dijo: 'Yo encuentro que sólo esta filosofía es cierta y aprovechable' " (878/227).

Verdaderamente, Justino Mártir advirtió que aunque todos los sistemas filosóficos del mundo ofrecían proposiciones intelectuales, sólo el cristianismo ofrecía a Dios mismo interviniendo en el tiempo y en el espacio por medio de Jesucristo. En una manera muy directa Justino Mártir afirma: "Cristo nació hace unos 150 años bajo Cirenio, y vivió en el tiempo de Poncio Pilato" (Justino Mártir, citado en 1025/46).

Tertuliano (aprox. 160-220) de Cartago, en África del norte, escribió: "Pero los judíos estaban tan exasperados por su enseñanza [de Jesús], por la cual los líderes y principales de ellos fueron persuadidos de la verdad, principalmente porque tantos siguieron a Jesús, que al final ellos lo llevaron ante Poncio Pilato, en ese entonces gobernador de Siria, y por la violencia de sus gritos en contra de Jesús arrancaron una sentencia contra él entregándolo a ellos para ser crucificado" (1206, citado en 1025/94).

En cuanto a la ascensión de Cristo, Tertuliano dijo: "Es un hecho mucho más cierto que las afirmaciones de su Próculo en cuanto a Rómulo [Próculo era un senador romano que había afirmado que Rómulo se le había aparecido después de su muerte].

Pilato hizo todas estas cosas a Cristo: y ahora

de hecho un cristiano por sus propias convicciones, él envió informes en cuanto a Jesús al César gobernante, quien era Tiberio en ese entonces. Sí, y los Césares también habrían creído en Cristo, sea que los Césares no hubieran sido necesarios para el mundo, o si los

cristianos pudieran haber sido Césares. Sus discípulos se esparcieron por el mundo, haciendo lo que su Maestro les pidió. Después de sufrir grandemente ellos mismos por las persecuciones de los judíos, y con un corazón dispuesto, y teniendo fe cierta en la verdad, al final por la cruel espada de Nerón sembraron la semilla de la sangre cristiana en Roma (1206, citado en 1025/95).

Josefo, un historiador judío que escribió hacia fines del siglo I, tiene un pasaje fascinante en *Antigüedades*, 18.3.3:

> Fue alrededor de esta época que Jesús, un sabio, si es correcto llamarlo un hombre, porque era un hacedor de obras maravillosas, un maestro de aquellos que reciben la verdad con placer. Él atrajo a sí a muchos de los judíos tanto como de los gentiles. Él era el Cristo. Cuando Pilato, a sugerencia de los hombres principales entre nosotros, le hubo condenado a la cruz, aquellos que le amaban al principio no le abandonaron. Porque él les apareció vivo otra vez al tercer día, como los profetas divinos habían anticipado, estas y diez mil otras cosas maravillosas en cuanto a él; y el grupo de los cristianos, nombrados según él, no ha sido extinguida hasta el día de hoy (628/18.3.3).

> Hay muy poca disputa en cuanto a la autenticidad y la fecha de las epístolas a los Gálatas, los Corintios y los Romanos. Estas provienen de la época de los viajes misioneros de Pablo, y pueden fecharse en el período entre el 55 y el 58 d. de J.C. Esto trae la evidencia de la resurrección de Cristo más cerca del evento mismo; el intervalo es de unos 25 años.
>
> —ERNEST KEVAN

Se ha intentado mostrar que Josefo no escribió esto. Michael Green escribe en *Man Alive* (El hombre vive): "Este pasaje estaba en el texto de Josefo que usó Eusebio en el siglo IV". Además "está así en las ediciones más recientes de las obras de Josefo. Y todo esto es mucho más destacable cuando recordamos que, lejos de ser alguien que simpatizaba con el cristianismo, Josefo era un judío que escribía para agradar a los romanos. Este relato no le debe haber agradado en lo más mínimo. No lo habría incluido si no fuera la verdad" (482/35, 36).

En relación con la naturaleza histórica de la fe de la iglesia primitiva, Leaney dice:

> El Nuevo Testamento mismo no permite escaparse de poner el asunto de esta manera: Jesús fue crucificado y sepultado. Sus seguidores estaban completamente abatidos. Poco tiempo después ellos estaban sumamente gozosos; mostraban una seguridad tal que les ayudó a mantener vidas devotas hasta sufrir el martirio. Si les preguntáramos —a través del sustituto de los escritos dependientes de ellos— qué es lo que produjo este cambio, la respuesta de ellos no sería "la convicción gradual de que estábamos marcados por la muerte pero el crucificado y sepultado estaba vivo", sino que "Jesús, quien estaba muerto, apareció vivo a algunos de nosotros después de su muerte y el resto de nosotros creyó el testimonio de ellos". Puede ser valioso notar que esta manera de poner el asunto es una declaración histórica, como la afirmación histórica: "El Señor ciertamente ha resucitado" que ha llevado a hombres y mujeres a la fe (Leaney, citado en 517/108),

Hablando en cuanto a la naturaleza forense de las narraciones del Nuevo Testamento, Bernard Ramm escribe: "En Hechos 1, Lucas nos dice que Jesús se manifestó vivo con muchas pruebas convincentes (*en pollois tekmeriois*), una expresión que señala al tipo más fuerte de evidencia legal" (1002/192).

Clark Pinnock también dice:

> La certeza de los apóstoles estaba fundamentada en sus experiencias en el campo de los hechos. A ellos Jesús se les presentó vivo "con muchas pruebas convincentes" (Hech. 1:3). La palabra que usa Lucas es *tekmerion*, la cual indica una prueba demostrable. Los discípulos llegaron a su fe del día de resurrección por medio de una evidencia empírica que estaba a disposición de ellos; también está disponible para nosotros a través del testimonio escrito de los apóstoles. Es importante para nosotros —en una época que pide evidencias para sostener la afirmación cristiana— que respondamos a ese pedido con consideraciones históricas apropiadas. Porque la resurrección se sostiene dentro del campo de la factibilidad histórica, y constituye una motivación excelente para que una persona confíe en Cristo como Salvador (45/11).

Ernest Kevan establece la calidad de la evidencia de estos testigos:

> El libro de Los Hechos de los Apóstoles fue escrito por Lucas en algún momento entre el 63 d. de J.C. y la caída de Jerusalén en el 70 d. de J.C. Él explica en el prefacio a su Evangelio que ha reunido su información por medio de testigos oculares; se puede inferir que esa fue también la manera en la que preparó el libro de Los Hechos. Además, como muestran varias secciones de la historia, por el uso del pronombre "nosotros", Lucas mismo fue participante de algunos de los eventos que narra. Él estaba en el medio de las primeras predicaciones y tuvo participación en los grandes eventos de los primeros tiempos. Lucas es, por lo tanto, un contemporáneo y testigo de primera mano... Es imposible suponer que la iglesia primitiva no conocía su propia historia; el mismo hecho de la aceptación de este libro por la iglesia es una evidencia en cuanto a su precisión (662/4, 5).

Al citar a un destacado erudito cristiano, Kevan señala: "Así como la iglesia es demasiado santa para un fundamento de podredumbre, ella también es demasiado real para un fundamento de mito" (662/4, 5).

"Para el establecimiento de un hecho histórico alegado no hay documentos estimados como más valiosos que las cartas contemporáneas" (662/6).

El profesor Kevan dice en cuanto a las epístolas del Nuevo Testamento: "Hay una evidencia irrefutable para las cartas contemporáneas del apóstol Pablo. Estas epístolas contienen evidencia histórica del primer nivel. Hay muy poca disputa en cuanto a la autenticidad y la fecha de las epístolas a los *Gálatas*, los *Corintios* y los *Romanos*. Estas provienen de la época de los viajes misioneros de Pablo, y pueden fecharse en el período entre el 55 y el 58 a. de J.C. Esto trae la evidencia de la resurrección de Cristo más cerca del evento mismo; el intervalo es de unos 25 años. Dado que Pablo mismo aclara que el tema de su carta era el mismo que el que les había hablado cuando estaba con ellos, esto realmente ubica la evidencia en una época aún más antigua" (662/6).

Bernard Ramm dice que aun "la lectura más superficial de los Evangelios revela el hecho de que éstos tratan con la muerte y resurrección de Cristo en mucho mayor detalle que cualquier otra parte de su ministerio. Los detalles de la resurrección no deben ser separados artificialmente del relato de la pasión" (1002/191, 192).

Cristo apareció muchas veces después de su resurrección. Estas apariciones ocurrieron en momentos específicos en la vida de individuos específicos, y además estuvieron restringidas a lugares específicos.

Wolfhart Pannenberg, "profesor de teología sistemática en la Universidad de Munich, Alemania, estudió bajo Barth y Jaspers. Pannenberg ha estado interesado principalmente con las cuestiones de la relación entre la fe y la historia. Con un grupo pequeño de teólogos dinámicos en Heidelberg, él ha estado formando una teología que considera como su tarea principal el escrutinio de los datos históricos en cuanto a los orígenes del cristianismo" (45/9). Este brillante erudito dice: "Si la resurrección de Jesús ocurrió o no es una cuestión histórica, y la cuestión histórica en este punto es inescapable. De modo que la cuestión se debe decidir en el nivel de la argumentación histórica (45/10).

C. H. Dodd, un erudito neotestamentario, escribe: "La resurrección permanece como un evento dentro de la historia" (1161/3).

J. N. D. Anderson, citando al profesor C. F. D. Moule de Cambridge, afirma:

> Desde el mismo principio la convicción de que Jesús había sido resucitado de entre los muertos ha sido aquella por la que la existencia de ellos ha permanecido o caído. No había otro motivo que diera razón por ellos, que los explicara... No hay ningún lugar en el Nuevo Testamento en el que haya alguna evidencia de que los cristianos sostuvieran una filosofía original de la vida o una ética original. Su única función es dar testimonio de lo que ellos afirman es un evento, la resurrección de Jesucristo de entre los muertos... La única cosa realmente distintiva por la cual permanecían los cristianos era la declaración de que Jesús había resucitado de entre los muertos de acuerdo con el plan de Dios; y la consecuente estimación de Jesús como Hijo de Dios y hombre representativo en un sentido singular; y el concepto resultante del camino a la reconciliación (43/100, 101).

J. Sparrow-Simpson dice:

> La resurrección de Cristo es *el fundamento del cristianismo apostólico,* por razones tanto dogmáticas como de evidencia... Esta conciencia de que la resurrección tiene un carácter básico se muestra en la posición que ocupa en el testimonio de ellos. Se nombra a un apóstol para que sea testigo de la resurrección (Hech. 1:22). En Atenas se piensa que el contenido del cristianismo de san Pablo es "Jesús y la resurrección" (Hech. 17:18). La primera sección en Los Hechos repite la declaración: "¡A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos!" (Hech. 2:32) (43/32).

Como un hecho histórico, ha sido la resurrección de Jesús la que ha capacitado a los seres humanos a creer que él fue exaltado sobre la humanidad. No es un asunto simple de la influencia moral de su carácter, su ejemplo y su enseñanza. El sometimiento presente a Jesús como su Redentor ha sido promovido por esta creencia, y no puede ser justificado sin ella. Ciertamente, aquellos que niegan su resurrección están negando consistentemente, como una regla, su divinidad y su obra redentora en el sentido en que san Pablo lo hubiera reconocido (Sparrow-Simpson, citado en 541/513, 514).

2. El testimonio de la historia y de la ley

Cuando ocurre un evento en la historia y hay suficientes personas vivas que son testigos oculares del mismo, o que han participado en el evento, y cuando la información se publica, uno puede verifi-

car la validez de un hecho histórico (evidencias circunstanciales).

William Lyon Phelps, quien por más de 40 años fue un profesor distinguido de literatura inglesa en la Universidad de Yale, y es el autor de unos 20 tomos de estudios en la literatura, y un conferencista público de Yale, dice:

> En toda la vida de Jesús el evento más importante es la resurrección. La fe cristiana depende de ella. Es estimulante saber que está explícitamente relatada por los cuatro autores de los Evangelios y también relatada por Pablo. Están registrados los nombres de aquellos que lo vieron después de su triunfo sobre la muerte. Puede afirmarse que la evidencia histórica para la resurrección es más fuerte que para cualquier otro milagro que se narre en cualquier parte. Como dijo Pablo, si Cristo no ha resucitado de entre los muertos entonces nuestra predicación es vana, y la fe de ustedes también es vana (Phelps, citado en 1118/18).

Ambrose Fleming, profesor emérito de ingeniería eléctrica en la Universidad de Londres, era un asociado honorario en la Universidad de St. John, en Cambridge; recibió la medalla Faraday en 1928, y era uno de los científicos destacados de Inglaterra. Él dijo lo siguiente en cuanto a los documentos del Nuevo Testamento:

> Debemos tomar esta evidencia de los expertos, en cuanto a la edad y autenticidad de este escrito, en la misma forma en que tomamos los hechos de la astronomía sobre la evidencia de los astrónomos que no se contradice una a la otra. Siendo esto así, podemos preguntarnos si es probable que un libro semejante, que describe eventos que ocurrieron unos 30 o 40 años antes, podría haber sido aceptado y apreciado si los relatos en cuanto a hechos anormales en el mismo fueran falsos o míticos. Ello es imposible, porque la memoria de todas las personas mayores en cuanto a los eventos de 30 ó 40 años atrás es perfectamente clara.
>
> Nadie podría producir una biografía de la reina Victoria, que murió hace 31 años, que estuviera llena de anécdotas que fueran falsas; se la contradiría inmediatamente. Ciertamente no sería generalmente aceptada ni transmitida como verdadera. Por lo tanto, hay una gran improbabilidad de que el relato de la resurrección brindado por Marcos, el cual está sustancialmente de acuerdo con el dado por los otros Evangelios, sea un puro invento. Esta teoría mítica tiene que ser abandonada porque no soportaría un escrutinio (Fleming, citado en 1123/427, 428).

Ambrose Fleming afirma que no hay nada en los Evangelios que haría que un hombre de ciencia tuviera problemas con los milagros contenidos allí. Concluye con un desafío a la honestidad intelectual, afirmando que si tal "estudio es realizado

> He estudiado por muchos años las historias de otros tiempos, y he examinado el peso de la evidencia de aquellos que han escrito en cuanto a ellas. No conozco ningún hecho en la historia de la humanidad que se haya probado con la mejor y más plena evidencia de todo tipo, para la comprensión de un investigador justo, que la gran señal que Dios nos ha dado de que Cristo murió y resucitó de entre los muertos.
>
> —THOMAS ARNOLD,
> UNIVERSIDAD DE OXFORD

con lo que los abogados eminentes han llamado una voluntad dispuesta, engendrará una seguridad profunda de que la iglesia cristiana no está fundada en ficciones, o nutrida en engaños; o como las llama san Pedro 'fábulas artificiosas'. Está fundada sobre eventos históricos y reales,

los cuales —aunque pueda parecer extraño— son ciertamente los hechos más grandes que han acontecido jamás en la historia del mundo" (Fleming, citado en 1123/427, 428).

Frank Morison, quien es un abogado, dice en su libro que es uno de los de mejor venta, *Who Moved the Stone?* (¿Quién movió la piedra?):

> Nos cuenta cómo él había sido criado en un ambiente racionalista, y había llegado a sostener la opinión de que la resurrección no era otra cosa que un cuento de hadas de final feliz que echa a perder el relato incomparable de Jesús. Por lo tanto, él planeó escribir un relato de los últimos días trágicos de Jesús, dejando que brillara el pleno horror del crimen y el heroísmo total de Jesús. Él omitiría, por supuesto, cualquier sospecha de lo milagroso y descartaría completamente la resurrección. Pero cuando llegó a estudiar los hechos con cuidado, tuvo que cambiar su manera de pensar, y escribió un libro sobre lo opuesto. Su primer capítulo significativamente se titula "El libro que rechazó ser escrito". El resto de su libro consiste en una de las evaluaciones más sagaces escritas en la forma más atractiva que yo haya leído jamás (863, citado en 482/54, 55).

Edwin Gordon Selwyn, el notable erudito, dice: "El hecho de que Cristo resucitó de entre los muertos al tercer día, en plena continuidad de cuerpo y alma, ese hecho parece tan seguro como la evidencia histórica puede probarlo (Selwyn, citado en 1118/14).

Thomas Arnold, citado por Wilbur Smith, fue por 14 años el famoso director de la escuela Rugby, autor de la famosa obra en tres tomos *History of Rome* (Historia de Roma), nombrado para la cátedra de historia moderna en Oxford, y ciertamente una persona bien informada en cuanto al valor de la evidencia en la determinación de hechos históricos. Este gran erudito dijo:

> La evidencia para la vida, la muerte y la resurrección de nuestro Señor puede mostrarse satisfactoria, y a menudo lo ha sido. De acuerdo con las reglas comunes para distinguir la evidencia buena de la mala, es buena. Miles y miles de personas la han estudiado trozo por trozo, en una forma tan cuidadosa como lo hace cada juez en el estudio de un caso muy importante. Yo mismo lo he hecho muchas veces, no para convencer a otros sino para satisfacerme a mí mismo. He sido usado por muchos años para estudiar las historias de otros tiempos, y para examinar el peso de la evidencia de aquellos que han escrito en cuanto a ellas. No conozco ningún hecho en la historia de la humanidad que se haya probado con la mejor y más plena evidencia de todo tipo, para la comprensión de un investigador justo, que la gran señal que Dios nos ha dado de que Cristo murió y resucitó de entre los muertos (Arnold, citado en 1123/425, 426).

Simon Greenleaf (1783-1853) era un famoso profesor de leyes en la Universidad de Harvard. Sucedió al juez Joseph Story como el profesor de leyes en la misma universidad cuando murió Story en 1846.

H. W. H. Knott dice acerca de esta gran autoridad en la jurisprudencia: "Se atribuye a los esfuerzos de Story y Greenleaf el crecimiento de la Escuela de Leyes de Harvard hasta su posición eminente entre las escuelas de leyes en los Estados Unidos de América" (Knott, citado en 1123/423).

Greenleaf produjo una obra famosa titulada *A Treatise on the Law of Evidence* (Tratado sobre la ley de la evidencia), que

"es considerado aún la autoridad más grande sobre evidencia en toda la literatura de procedimiento legal" (1123/423).

En 1846, mientras aún era profesor de leyes en Harvard, Greenleaf escribió un libro titulado *An Examination of the Testimony of the Four Evangelists by the Rules of Evidence Administered in the Courts of Justice* (Un examen del testimonio de los cuatro autores de los Evangelios, por medio de las reglas para la evidencia administrada en las cortes de justicia). En esta obra clásica el autor examina el valor del testimonio de los apóstoles en cuanto a la resurrección de Cristo. Las que siguen son las brillantes observaciones del jurista:

> Las grandes verdades que declararon los apóstoles eran que Cristo había resucitado de entre los muertos, y que sólo a través del arrepentimiento del pecado, y la fe en él, los hombres podían esperar la salvación. Ellos afirmaron esta doctrina a una voz, por todas partes, no sólo bajo los momentos de mayor desánimo, sino al enfrentar los errores más aterradores que pueden presentarse a la mente humana. Su Maestro había muerto recientemente como un malhechor, por la sentencia de un tribunal público. La religión de él buscaba derrotar a las religiones de todo el mundo. Las leyes de cada país estaban en contra de las enseñanzas de sus discípulos. Los intereses y las pasiones de todos los gobernantes y grandes hombres en el mundo estaban en contra de ellos. La moda del mundo estaba también en su contra.
>
> Al propagar esta nueva fe, aun en la manera más inofensiva y pacífica, ellos no podían esperar otra cosa que desprecio, oposición, injuria, persecuciones amargas, azotes, prisiones, tormentos y muerte cruel. Sin embargo, ellos difundieron esta fe con entusiasmo, y soportaron todas esas miserias con regocijo, sin desmayar. A medida que uno detrás del otro eran llevados a una muerte miserable, los sobrevivientes proseguían su trabajo con un vigor y una determinación aumentados. Los registros de luchas militares escasamente presentan algún ejemplo de algo semejante en cuanto a constancia heroica, paciencia y valentía sin desmayo. Ellos tenían todos los motivos posibles para revisar en forma cuidadosa las bases de su fe, y las evidencias de los grandes hechos y verdades que afirmaban; esos motivos presionaban la atención de ellos con la frecuencia más melancólica y terrible.
>
> Por lo tanto, era imposible que ellos pudieran haber persistido en afirmar las verdades que habían narrado si Jesús no hubiera realmente resucitado de entre los muertos, y si ellos no conocieran ese hecho con tanta certeza como conocían cualquier otro evento. Si fuera moralmente posible que ellos hubieran sido engañados en cuanto a este asunto, cada motivo humano obraría para llevarlos a descubrir y reconocer su error. Haber persistido en tan crasa falsedad, después de que les fuera conocida, no era sólo para encontrar, de por vida, todos los males que los hombres pueden infligir, desde afuera, sino soportar también los dolores de dentro y de una conciencia culpable. Así no tendrían esperanza de una paz en el futuro, ni testimonio de una buena conciencia, ni esperanza o estima entre los hombres, ni esperanza de felicidad en esta vida o en el mundo venidero.
>
> Una conducta semejante en los apóstoles habría sido, además, completamente irreconciliable con el hecho de que ellos poseían la constitución ordinaria de nuestra naturaleza común. Pero la vida de ellos los muestra como habiendo sido personas como todos los demás de nuestra raza; gobernados por los mismos motivos, animados por las mismas esperanzas, afectados por las mismas alegrías, apenados por las mismas tristezas, agitados por los mismos temores, y sujetos a las mismas pasiones, tentaciones y enfermedades como nosotros. Y sus escritos los muestran como personas de un vigoroso entendimiento. Si el testimonio de ellos no era verdadero, no había un motivo probable para su fabricación (486/28-30).

John Locke probablemente fue el filósofo más grande de su siglo. En su libro *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity* (Una segunda vindicación del razonamiento del cristianismo), este erudito británico escribe:

> Hay ciertos aspectos particulares en la historia de nuestro Salvador, muy singularmente adecuados al Mesías, tantas marcas innumerables de él, que creer que pertenecían a Jesús de Nazaret era en efecto lo mismo que creer que él era el Mesías, y así están puestas para expresarlo. La principal de ellas es su resurrección de entre los muertos. Esta es la prueba grande y demostrativa de que él es el Mesías; no es en absoluto extraña a quienes creen que la resurrección debe ser establecida para creer que Jesús es el Mesías, puesto que declarar su resurrección era declarar que él es el Mesías (753, citado en 1123/422, 423).

Brooke Foss Westcott (1825-1901), un erudito inglés que fue nombrado profesor en Cambridge en 1870, dijo: "Ciertamente, juntando toda la evidencia, no es demasiado decir que no hay un incidente histórico mejor o más variadamente apoyado que la resurrección de Cristo. Ninguna otra cosa salvo una presuposición anterior de que esta doctrina tiene que ser falsa podría haber sugerido la idea de deficiencia en la prueba de la resurrección" (750/70).

Clifford Herschel Moore, profesor en la Universidad de Harvard, ha dicho con acierto: "El cristianismo no conoció a su Salvador y Redentor como algún dios cuya historia estaba contenida en una fe mitológica, con elementos rudos, primitivos y hasta ofensivos... Jesús era un ser histórico, no mítico. No había ningún mito remoto o necio que se impusiera sobre el creyente en Cristo; la fe de él estaba fundada sobre hechos positivos, históricos y aceptables (Moore, citado en 1118/48).

Benjamin Warfield, de Princeton, expresó en su artículo *"The Resurrection of Christ an Historical Fact, Evinced by Eye-Witnesses"* (La resurrección de Cristo: un hecho histórico probado por testigos oculares): "La encarnación de un Dios eterno es necesariamente un dogma. No hay ningún ojo humano que pueda testificar sobre su humillación al estado humano; no hay una lengua que pueda llevar testimonio de ello como un hecho; sin embargo, si no fuera un hecho, nuestra fe sería vana y permaneceríamos en nuestros pecados. Por otro lado, la resurrección de Cristo es un hecho, una ocurrencia externa dentro del conocimiento humano, a ser establecida por medio de otros testimonios y, sin embargo, siendo la doctrina cardinal de nuestro sistema; de ella dependen todas las otras doctrinas" (1268, citado en 1123/361, 362).

Wilbur Smith presenta a un erudito destacado del siglo XX:

> Uno de los grandes fisiólogos de nuestra generación es el doctor A. C. Ivy, del Departamento de Ciencias Químicas de la Universidad de Illinois (en Chicago, EE.UU. de A.), quien sirvió como jefe del Departamento de Fisiología de las Universidades Profesionales de Chicago entre 1946 y 1953. Él fue presidente de la Sociedad Fisiológica Americana desde 1939 a 1949; escribió muchos artículos científicos. Sus palabras son edificantes: "Yo creo en la resurrección corporal de Jesucristo. Como dicen, este es un 'asunto personal', pero yo no estoy avergonzado de dejar que el mundo sepa lo que creo, y que puedo defender intelectualmente mi creencia... Yo no puedo probar esta creencia así como puedo pro-

bar ciertos hechos científicos en mi biblioteca, los cuales hace 100 años eran casi tan misteriosos como la resurrección de Jesucristo. Con base en la evidencia histórica del conocimiento biológico actual, el científico que se adhiere a la filosofía de la ciencia puede dudar de la resurrección de Jesucristo, pero no puede negarla. Porque hacerlo significa que él puede probar que no ocurrió. Yo sólo puedo decir que la ciencia biológica actual no puede resucitar un cuerpo que ha estado muerto y sepultado por tres días. Negar la resurrección de Jesucristo sobre la base de lo que la biología conoce ahora es manifestar una actitud no científica de acuerdo con mi filosofía de la verdadera actitud científica" (Ivy, citado en 1122/6, 22).

Armand Nicholi, de la Escuela Médica de Harvard, habla en cuanto a J. N. D. Anderson como "un erudito de renombre internacional y uno que está muy calificado para tratar con el tema de la evidencia. Él es una de las autoridades líderes en el mundo en cuanto a la ley islámica... Es el decano de la facultad de leyes en la Universidad de Londres, director del departamento de leyes orientales en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos; es también director del Instituto de Estudios Legales Avanzados en la Universidad de Londres (Nicholi, citado en 44/4).

Este destacado erudito británico, que tiene mucha influencia en el campo de la jurisprudencia internacional, dice: "La evidencia para la base de la fe cristiana, para la validez de los testigos del Nuevo Testamento hacia la persona y las enseñanzas de Cristo mismo y para el hecho y significado de su muerte expiatoria, y para la historicidad de la tumba vacía y el testimonio apostólico de la resurrección es tal que provee un fundamento adecuado para asumir el riesgo de la fe" (43/106).

Dos jóvenes muy capaces, Gilbert West y Lord Lyttleton, fueron a Oxford. Eran amigos del doctor Johnson y de Alexander Pope, en la alta sociedad. Ellos tenían la determinación de atacar las mismas bases de la fe cristiana. De modo que Lyttleton se propuso probar que Saulo de Tarso nunca se había convertido al cristianismo; West se propuso demostrar que Jesús nunca había resucitado de la tumba.

Cierto tiempo después ellos se reunieron a conversar sobre sus hallazgos. Ambos estaban un poco avergonzados porque habían llegado en forma independiente a conclusiones similares e inquietantes. Lyttleton encontró, en su investigación, que Saulo de Tarso *llegó a ser* un hombre radicalmente nuevo por su conversión al cristianismo. West descubrió que la evidencia señalaba el hecho indiscutible de que Jesús había resucitado de entre los muertos. Aún se puede encontrar su libro en una gran biblioteca. Se titula *Observations of the History and Evidences of the Resurrection of Jesus Christ* (Observaciones de la historia y evidencias de la resurrección de Jesucristo), que fue publicado en 1747. En la solapa del libro se ha impreso esta cita destacada de Eclesiástico 11:7, la cual puede ser adoptada con provecho por cualquier agnóstico moderno: *No critiques sin antes averiguar; primero examina, censura después* (DHH).

La evidencia señala indiscutiblemente al hecho de que Jesús resucitó al tercer día. Esta fue la conclusión a la cual llegó Lord Darling, quien fuera Ministro de Justicia de Inglaterra. En una cena privada la conversación giró hacia la verdad del cristianismo, y particularmente a un libro que trataba sobre la resurrección. Juntando la punta de sus dedos, asumiendo una actitud judicial y hablando con un énfasis calmado que era muy impresionante, él dijo: "A nosotros, como cristianos, se nos pide tener mucha confianza, por ejemplo en las enseñanzas y en los milagros de Jesús. Si tuviéramos que tomarlo todo con base en la confianza, yo, por lo menos, sería escéptico. El centro del problema es si Jesús era o no era lo que proclamó ser; eso depende ciertamente de lo cierto o no de la resurrección. En ese punto más significativo no se nos pide simplemente tener fe. En favor de ella como una verdad viviente existe una evidencia tan abrumadora, positiva y negativa, de hecho y circunstancial, que ningún jurado inteligente del mundo podría fallar en llegar a un veredicto de que el relato de la resurrección es verdadero" (482/53, 54).

3. El testimonio de los primeros Padres de la iglesia

W. J. Sparrow-Simpson dice que "luego de la cristología, la resurrección es indudablemente la doctrina que tiene el lugar principal en la literatura cristiana antigua. La edad subapostólica presenta muchas referencias, pero el siglo II brinda tratados exclusivamente dedicados a la misma. Por ejemplo, Atenágoras y la obra atribuida a Justino Mártir" (1129/339).

Bernard Ramm comenta: "Tanto en la historia eclesiástica como en la historia de los credos se afirma la resurrección desde la época más antigua. Se menciona en la *Epístola a los Corintios* de Clemente de Roma (95 d. de J.C.), el documento más antiguo de la historia de la iglesia, y luego en forma continua a lo largo del período patrístico. Aparece en todas las formas del *Credo de los Apóstoles* y nunca ha sido debatida (1002/192).

Sparrow-Simpson dice:

> La sustancia del Evangelio de Ignacio [aprox. 5—115] es Jesucristo; la religión cristiana consiste en "fe en él y amor hacia él, en su pasión y resurrección". Él manda a los cristianos que estén "plenamente convencidos del nacimiento, la pasión y la resurrección". Describe a Jesucristo como "nuestra esperanza por medio de la resurrección". La resurrección de Jesús es también la promesa de nuestra resurrección (1129/339).

Sparrow-Simpson agrega: "En la *Epístola de San Policarpo a los Filipenses* (aprox. 110) el escritor presenta a nuestro Señor Jesucristo como habiendo 'sufrido hasta llegar tan lejos como la muerte por nuestros pecados; a él Dios lo resucitó, habiéndolo liberado de los dolores de la muerte'. Él dice que Dios 'resucitó a nuestro Señor Jesucristo de entre los muertos y le dio gloria y un trono a su mano derecha; a él le estarán sujetas todas las cosas en los cielos y en la tierra'. El Jesús resucitado 'vendrá como Juez de los vivos y de los muertos'. Y 'Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos nos resucitará también a nosotros, si hacemos su voluntad y andamos en sus mandamientos'.

"Para san Policarpo el Jesús exaltado es 'el sumo sacerdote eterno'. La oración final de este obispo antes de su martirio era que él 'pudiera participar en el número de los mártires en la copa de Cristo, hasta la resurrección de la vida eterna tanto del alma como del cuerpo, en lo incorruptible del Espíritu Santo" (1129/341).

El profesor Sparrow-Simpson dice en cuanto al tratado de Justino Mártir sobre la resurrección (aprox. 100-165): "Considera doctrina distintivamente cristiana. La oposición de la época en cuanto a la fe afirmaba que la resurrección era imposible; también era indeseable, porque la carne es la causa de los pecados; inconcebible, puesto que no hay significado en la supervivencia de los órganos existentes. Ellos sostenían que la resurrección de Cristo era sólo una apariencia física pero no una realidad física. A estas objeciones y dificultades Justino... [respondió]" (1129/342).

Elgin Moyer, en *Who Was Who in Church History* (Quién era quién en la historia de la iglesia) menciona a otro Padre de la iglesia, Quinto Septimio Floren Tertuliano: "(aprox. 160-220) un Padre de la iglesia y apologista latino, nacido en Cartago, África del norte... Una educación exhaustiva lo preparó para escribir

con éxito tanto en griego como en latín, y asimismo para la política, la carrera de leyes y la elocuencia forense. Durante 30 ó 40 años vivió licenciosamente. Alrededor del 190 se convirtió al cristianismo con profunda convicción. El resto de su vida la dedicó fielmente a defender la fe cristiana contra los paganos, los judíos y los herejes. Fue un fuerte defensor de la fe (878/401).

Bernard Ramm concluye: "La incredulidad tiene que negar todo el testimonio de los Padres... Debe asumir que estos hombres no tenían la motivación o los estándares históricos para realmente investigar la resurrección de Cristo. A los Padres —quienes son considerados por la Iglesia Católica Ortodoxa Oriental, por la Iglesia Católica Romana y por la Iglesia Anglicana como autoritativos o altamente autoritativos, que son respetados por los reformadores y son considerados altamente por todos los teólogos; *la incredulidad les borra del registro.* Se les considera dignos de confianza para los datos acerca de la teología apostólica o cercana a los apóstoles, pero no se les concede un fragmento de testimonio de evidencia. Los incrédulos insisten en esto, porque de otro modo sus argumentos en contra de la resurrección no convencen" (1002/206).

> Entonces Pilato, queriendo satisfacer al pueblo, les soltó a Barrabás y entregó a Jesús, después de azotarle, para que fuese crucificado. Entonces los soldados le llevaron dentro del atrio, que es el Pretorio, y convocaron a toda la compañía. Le vistieron de púrpura; y habiendo entretejido una corona de espinas, se la pusieron y comenzaron a aclamarle: "¡Viva, rey de los judíos!". También le golpeaban la cabeza con una caña, le escupían y puestos de rodillas le rendían homenaje. Cuando se hubieron burlado de él, le quitaron el manto de púrpura y le pusieron su propia ropa. Entonces le sacaron para crucificarle.
>
> —Marcos 15:15-20

EL ESCENARIO DE LA RESURRECCIÓN

1. El escenario antes de la resurrección

1.1. Jesús estaba muerto

John Mattingly describe el azotamiento de una víctima antes de la crucifixión: "En primer lugar, se rasgaba y quitaba la ropa del criminal condenado, y luego se lo ataba a un poste o pilar en el tribunal. Luego, los líctores o flageladores administraban el terrible y cruel azotamiento. Aunque los hebreos limitaban por su ley la cantidad de latigazos en el azotamiento a 40, los romanos no tenían ese límite; la víctima estaba a merced de sus flageladores".

El instrumento brutal que se usaba para azotar a las víctimas se llamaba *flagrum.* Acerca del mismo dice Mattingly: "Se puede ver fácilmente que las piezas del látigo con trozos de hueso y metal podían lacerar seriamente la carne humana" (798/21).

El obispo Eusebio de Cesarea, el historiador cristiano del siglo III, dijo (en *Epístola de la iglesia en Esmirna*), en relación con el azotamiento romano infligido a aquellos que eran ejecutados: "Las venas [de la víctima] eran dejadas al descubierto y... los mismos músculos, tendones y entrañas de la persona quedaban expuestas" (798/73).

John Mattingly, citando a John Peter Lange, dice en cuanto a los sufrimientos de Cristo: "Se ha conjeturado que el azotamiento [de Jesús] sobrepasó aun la severidad acostumbrada. Aunque el azotamiento acostumbrado era administrado por líctores, Lange llega a la conclusión de que éstos no estaban a disposición de Pilato y que por lo tanto él usó soldados. De este modo, debido al carácter bajo y vil de estos soldados, se puede suponer que ellos excedieron la brutalidad entregada por los líctores" (798/33).

Después de sufrir las formas más intensas de castigo físico, Cristo también tuvo que soportar el viaje hasta el lugar de crucifixión, el Gólgota. Mattingly comenta acerca de esta etapa de los sufrimientos de Cristo:

1. Aun la preparación para el viaje debe haber sido una fuente de agonía intensa. Mateo 27:31 dice: "Y cuando se habían burlado de él, le quitaron el manto, le pusieron sus propios vestidos y le llevaron para crucificarle". La forma ruda en que le quitaron las vestiduras reales de burla y el volver a ponerle sus propias vestiduras, ciertamente en contacto con la piel cortada y magullada por el azotamiento, resultó en algo sumamente doloroso (798/35).
2. La frase: "Y le llevaron al lugar llamado Gólgota" (Mar. 15:22a) indicaría también que Cristo, incapaz de caminar por sus propias fuerzas, tenía literalmente que ser llevado todo el camino hasta el lugar de ejecución. De este modo, terminaron los sufrimientos repugnantes y horribles de antes de la crucifixión, y comenzó el acto mismo de la crucifixión (798/36).

Le llevaron al lugar llamado Gólgota, que traducido es lugar de la Calavera. Le dieron vino mezclado con mirra, pero él no lo tomó. Y le crucificaron, y repartieron sus vestiduras, echando suertes sobre ellas para ver qué se llevaría cada uno. Era la hora tercera cuando le crucificaron. El título de su acusación estaba escrito: EL REY DE LOS JUDÍOS. Y con él crucificaron a dos ladrones, uno a su derecha y otro a su izquierda. Y los que pasaban le insultaban, meneando sus cabezas y diciendo:

—¡Ah! Tú que derribas el templo y lo edificas en tres días, ¡sálvate a ti mismo y desciende de la cruz!

De igual manera, burlándose de él entre ellos mismos, los principales sacerdotes junto con los escribas decían:

—A otros salvó; a sí mismo no se puede salvar. ¡Que el Cristo, el rey de Israel, descienda ahora de la cruz para que veamos y creamos!

También los que estaban crucificados con él le injuriaban.

Cuando llegó la hora sexta, descendió oscuridad sobre toda la tierra, hasta la hora novena.

Y en la hora novena Jesús exclamó a gran voz, diciendo:

—*¡Eloi, Eloi! ¿Lama sabactani?* —que traducido quiere decir: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?*—.

Al oírle, algunos de los que estaban allí decían:

—He aquí, llama a Elías.

Corrió uno y empapó una esponja en vinagre, la puso en una caña y le dio a beber, diciendo:

—Dejad, veamos si viene Elías a bajarle.

Pero Jesús, dando un fuerte grito, expiró. Y el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo.

El centurión que estaba de pie delante de él, cuando vio que había muerto de esta manera, dijo:

—¡Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios!

—Marcos 15:22-27, 29-39

Mattingly dice en cuanto a la crucifixión: "No es exagerar el decir que los sufrimientos soportados en la cruz eran sumamente intensos y severos. Marco Tulio Cicerón, el famoso orador de Roma, advirtió lo abominable de esta tortura, y dijo: 'Hasta la misma palabra, cruz, debe permanecer lejos, no sólo de los labios de los ciudadanos de Roma sino también de sus pensamientos, sus ojos y sus oídos' " (798/26).

Michael Green dice en cuanto a los sufrimientos de Jesús: "Después de una noche de insomnio, en la cual no le dieron comida, soportó la burla de los juicios, y luego su espalda fue lacerada con la crueldad del 'gato con nueve colas' romano. Fue conducido a la ejecución por crucifixión. Esta era una muerte sumamente dolorosa, en la cual cada nervio en el cuerpo gritaba de angustia" (482/32).

Frederic Farrar nos brinda una descripción vívida de la muerte por crucifixión:

> Ciertamente una muerte por crucifixión parece incluir todo aquello que el dolor y la muerte pueden tener de horrible —mareo, calambre, sed, hambre, insomnio, fiebre traumática, tétanos, vergüenza, publicidad de la vergüenza, larga continuación del tormento, horror de la anticipación, mortificación de heridas no atendidas— todo intensificado hasta el punto en el cual ellos no podían ya más ser soportados, pero detenidos justo antes del punto que daría al sufriente el alivio de la inconsciencia.
>
> La posición no natural hacía que cada movimiento fuera doloroso. La venas laceradas y los tendones magullados latían con incesante angustia; las heridas, inflamadas por estar expuestas, gradualmente entraban en la gangrena; las arterias —especialmente en la cabeza y en el estómago— se hinchaban y oprimían con demasiada sangre; y mientras cada variedad de miseria continuaba aumentando gradualmente, se agregaba a ello el dolor intolerable de una sed quemante y vehemente. Todas estas complicaciones físicas producían una agitación y ansiedad internas que hacían que la perspectiva de la misma muerte —de la muerte, el enemigo desconocido, ante cuya cercanía las personas comúnmente se estremecen— tuviera el aspecto de una liberación deliciosa y exquisita (364/440).

E. H. Day relata: "Es san Marcos quien pone énfasis sobre el asombro de Pilato al oír que Cristo ya estaba muerto, y sobre su interrogatorio personal del centurión antes de dar el permiso para quitar el cuerpo de la cruz. Los soldados romanos estaban familiarizados con las evidencias de la muerte, o con la escena de la muerte después de una crucifixión" (281/46-48).

> Es claro que el peso de las evidencias histórica y médica indica que Jesús estaba muerto antes de que fuera herido en su costado. Se apoya el criterio tradicional de que la lanza, que entró entre las costillas de su lado derecho, probablemente perforó no sólo el pulmón derecho sino también el pericardio y el corazón, asegurando por lo tanto su muerte. De acuerdo con esto, las interpretaciones basadas en la presunción de que Jesús realmente no murió en la cruz aparecen en desacuerdo con el conocimiento médico moderno.
>
> —WILLIAM D. EDWARDS, DOCTOR EN MEDICINA

Como lo indica Michael Green, las crucifixiones "no eran raras en Palestina" (482/32).

Pilato solicitó la certificación de la muerte de Cristo. Green comenta en cuanto a esto: "Cuatro de los verdugos fueron

a examinarlo antes de que se permitiera que un amigo, José de Arimatea, llevara el cuerpo para ser sepultado" (482/32).

Green dice en cuanto a los cuatro especialistas que estaban acostumbrados a tratar con la muerte: "Conocían a una persona muerta cuando la veían; el oficial en comando había escuchado el grito de muerte del condenado y había certificado la muerte al gobernador, Poncio Pilato. [El centurión que estaba de pie delante de él, cuando vio que había muerto de esta manera, dijo: '¡Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios!' (Mar. 15:39).

"Pilato se sorprendió de que ya hubiese muerto. Y llamando al centurión, le preguntó si ya había muerto (Mar. 14:44)]" (482/32, 33).

John R. W. Stott escribe: "Pilato estaba ciertamente sorprendido de que Jesús ya hubiera muerto; pero él estaba suficientemente convencido por la certeza del informe del centurión que dio a José el permiso para quitar el cuerpo de la cruz (1159/49).

Day observa que "el relato en el Evangelio de san Mateo sobre los guardias en el sepulcro es una evidencia clara de que los judíos, por su parte, creían que Jesús estaba muerto" (281/46-48).

Day señala además que ninguno "de aquellos que estaban ocupados en bajar el cuerpo y ponerlo en la tumba tenía sospechas de que permaneciera con vida" (281/46-48).

El profesor Day, escribiendo acerca del libro *The Physical Cause of the Death of Christ* (La causa física de la muerte de Cristo) dice que su autor, James Thompson, "demuestra que la muerte de Cristo no se debió al agotamiento físico o a los dolores de la crucifixión, sino a la agonía mental, la que produjo la ruptura de su corazón. Su energía de mente y cuerpo en el acto de disolución prueba más allá de contradicción que su muerte no fue el resultado del agotamiento; la espada del soldado fue el medio para exhibir ante el mundo que su muerte se debió a una ruptura del corazón" (281/48, 49).

Un artículo en la revista *Journal of the American Medical Association* (Revista de la Asociación Médica de los EE. UU. de A.) llega a la conclusión, a partir de los relatos en los Evangelios, que Jesús ciertamente había muerto antes de ser quitado de la cruz: "Es claro que el peso de las evidencias histórica y médica indica que Jesús estaba muerto antes de que fuera herido en su costado. Se apoya el criterio tradicional de que la lanza, que entró entre las costillas de su lado derecho, probablemente perforó no sólo el pulmón derecho sino también el pericardio y el corazón, asegurando por lo tanto su muerte. De acuerdo con esto, las interpretaciones basadas en la presunción de que Jesús realmente no murió en la cruz aparecen en desacuerdo con el conocimiento médico moderno" (326/1463).

Samuel Houghton, un médico y gran fisiólogo en la Universidad de Dublin, comparte su enfoque en cuanto a la causa física de la muerte de Cristo:

> Cuando el soldado atravesó con su espada el costado de Cristo, éste ya estaba muerto. La salida de sangre y agua que siguió era un fenómeno natural que se puede explicar por causas naturales o era un milagro. Parece que san

Juan pensó que si no era algo milagroso por lo menos era fuera de lo común; esto aparece claro por el comentario que él hizo y por la manera enfática en la cual declara solemnemente su precisión al narrarlo.

Observaciones repetidas y experimentos en seres humanos tanto como en animales me han llevado a los siguientes resultados: Cuando el lado izquierdo es atravesado después de la muerte por un cuchillo grande, comparable en su tamaño a una lanza romana, hay tres resultados diferentes que se pueden producir, según el caso:

1. En algunos casos, no hay fluidos de ninguna clase que salgan de la herida, salvo un pequeño rastro de sangre.

2. En otros casos, una cantidad copiosa de sangre sale por la herida.

3. Y en todavía otros casos, sale agua sola, seguida luego por unas pocas gotas de sangre.

De estos tres casos, el que ocurre comúnmente es el primero; el segundo se encuentra en los casos de muerte por ahogamiento y por estricnina; se puede demostrar matando un animal con ese veneno, y puede probarse que sea el caso natural de una persona crucificada; el tercer caso se encuentra en casos de muerte por pleuresía, pericarditis y ruptura del corazón. La mayoría de los anatomistas que han prestado atención al tema están familiarizados con los casos mencionados. En los dos casos que siguen, aunque fácilmente explicables por principios fisiológicos, no están registrados en los libros (salvo por san Juan). No he tenido la oportunidad de encontrarme con ellos.

4. Casos en que sale de la herida una copiosa cantidad de agua, seguida por una copiosa cantidad de sangre.

5. Casos en que sale de la herida una copiosa cantidad de sangre, seguida por una copiosa cantidad de agua.

La muerte por crucifixión produce una condición de sangre en los pulmones que es similar a la que produce el ahogamiento o la estricnina; el cuarto caso ocurriría en una persona crucificada que previo a la crucifixión ha sufrido un derrame pleurítico; el quinto caso ocurriría en una persona crucificada que ha muerto en la cruz por ruptura del corazón. La historia de los días previos a la crucifixión de nuestro Señor excluye ciertamente la posibilidad de pleuresía, la cual es también excluida si primero salió sangre y después agua de la herida. No queda, entonces, ninguna suposición posible para explicar el fenómeno registrado sino la combinación de la crucifixión y la ruptura del corazón.

El doctor William Stroud sostiene la ruptura del corazón como la causa de la muerte de Cristo; y yo creo firmemente que lo que realmente ocurrió fue una ruptura del corazón (Houghton, citado en 246/349, 350).

El apóstol Juan registra una descripción detallada de sus observaciones en el Gólgota. Houghton concluye: "La importancia de esto es obvia. Muestra que la narración en Juan 19 nunca podría haber sido inventada; que los hechos registrados deben haber sido vistos por un testigo ocular; y que el testigo ocular estaba tan asombrado que él parece haber creído que el fenómeno era milagroso" (Houghton, citado en 246/349, 350).

Michael Green escribe en cuanto a la muerte de Cristo:

Se nos dice con la autoridad de un testigo ocular que del costado herido de Jesús salió "sangre y agua" (Juan 19:34, 35). El testigo ocular claramente dio a esto una gran importancia. Si Jesús hubiera estado vivo cuando la lanza atravesó su costado, habrían salido grandes chorros de sangre con cada latido del corazón. En lugar de ello, el observador notó que salían coágulos semisólidos de color rojo oscuro, diferentes y separados del suero acuoso que los acompañaba. Esto es una evidencia de una coagulación masiva de la sangre en las arterias principales, y esta es una prueba médica de la muerte excepcionalmente fuerte. Es muy impresionante porque el que escribe probablemente no podría haber conocido el significado de esto para un patólogo. La "sangre y agua" que surgió de la herida de la lanza es una prueba positiva de que Jesús ya estaba muerto (482/33).

Samuel Chandler dice: "Los autores de los Evangelios están de acuerdo en que José pidió a Pilato que le entregaran el cuerpo de Jesús; también en que Pilato, enterándose por medio del centurión, que cuidaba la cruz, de que Jesús había estado muerto por algún tiempo, le concedió a José su petición" (226/62, 63).

Chandler luego afirma que "El hecho notable de envolver el cuerpo de Jesús con especies, como lo hicieron José y Nicodemo, de acuerdo con la costumbre de los judíos para la sepultura, es una prueba absoluta de que Jesús estaba muerto, y que se sabía que estaba muerto. Si hubiera existido algún aliento de vida en Jesús (cuando lo bajaron de la cruz, y ahora ante la naturaleza picante de la mirra y los áloes, el fuerte y amargo olor, el hecho de que envolvieron su cuerpo en lienzos con un rodillo y cubrieron su cara y su cabeza con un sudario, como era la costumbre judía para la sepultura) se habría extinguido" (226/62, 63).

Como lo dice el profesor Albert Roper "Jesús fue crucificado por soldados romanos de acuerdo con las leyes de Roma, las cuales los soldados cumplieron fielmente hasta el fin" (1040/33).

> El hecho notable de envolver el cuerpo de Jesús con especies, como lo hicieron José y Nicodemo, de acuerdo con la costumbre de los judíos para la sepultura, es una prueba absoluta de que Jesús estaba muerto, y que se sabía que estaba muerto. Si hubiera existido algún aliento de vida en Jesús (cuando lo bajaron de la cruz, la naturaleza picante de la mirra y los áloes, el fuerte y amargo olor, el hecho de que envolvieron su cuerpo en lienzos con un rodillo, y cubrieron su cara y su cabeza con un sudario, como era la costumbre judía para la sepultura) se habría extinguido.
>
> —SAMUEL CHANDLER

En conclusión, podemos concordar con la declaración que hizo el apóstol Juan en cuanto a sus propias observaciones de la muerte de Cristo, al validar su testimonio de ese evento: "El que lo ha visto ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero. Él sabe que dice la verdad" (Juan 19:35).

1.2. La tumba

Wilbur M. Smith observa que "la palabra para tumba o sepulcro aparece 32 veces en los registros de la resurrección en los cuatro Evangelios" (1121/38).

La tumba de José de Arimatea en la mañana de la resurrección fue ciertamente un tema de mucho interés para los escritores de los Evangelios.

W. J. Sparrow-Simpson comenta lo siguiente, en relación con la sepultura dada a Cristo:

> La práctica romana era dejar a la víctima de la crucifixión colgando de la cruz, a fin de que se convirtiera en carroña para los pájaros y las bestias salvajes. ¿Quién podría decir que no había excepciones a esta regla? Josefo [*Autobiografía*, cap. 75; *Guerras de los judíos*, IV, v. 2] persuadió al emperador Tito a que bajara de la cruz a tres personas crucificadas que estaban aún vivas. ¿Pensaría alguien que esto no puede ser histórico porque la regla era otra? La costumbre judía, sin duda, era la sepultura del condenado; esa era la ley de los judíos. Pero Josefo nos asegura que aun los judíos quebrantaban a veces la ley de sepultura. En *Guerras de los judíos* él escribe: "Ellos procedían a tal grado de impiedad como desechar los cadáveres sin sepultarlos, aunque los judíos acostumbraban tener tanto cuidado en la sepultura de los hombres, que bajaban los

cuerpos de los que habían sido crucificados y los sepultaban antes de caer el sol".

Loisy cree que los parientes podían obtener permiso para sepultar al condenado. No hubo ningún pariente que obtuviera el permiso para retirar el cuerpo de Jesús; ni tampoco de parte de los doce. Los tres hombres crucificados por los cuales Josefo pidió a la autoridad imperial que los quitara de la cruz no eran sus parientes, sino sólo sus amigos. Él "los recordó como sus antiguas amistades". Se puede argumentar fuertemente en contra de la probabilidad del pedido de Josefo, aún más de lo que pudiera ser concedido. Pero nadie, sin embargo, parece dudar de los hechos. Estos son constantemente citados como si fueran ciertos. ¿Por qué José de Arimatea no podría haber hecho un pedido similar a Pilato? (1129/21, 22).

Henry Latham, en *The Risen Master* (El Maestro resucitado), brinda la siguiente información en cuanto al entierro de Jesús. Primero cita

la descripción del sepulcro de nuestro Señor, cuando se suponía que había sido descubierto por la emperatriz Helena. El relato pertenece a Eusebio de Cesarea —el padre de la historia de la iglesia—. Está tomado de su Teofanía, una obra que se recuperó durante este siglo y de la cual se publicó una traducción hecha por el doctor Lee en Cambridge, en 1843.

La tumba misma era una cueva que había sido labrada; una cueva que había sido cortada en la roca y que no había sido usada por ninguna otra persona. Era necesario que la tumba, que en sí misma era una maravilla, cuidara sólo de un cadáver. Porque es asombroso siquiera el mirar a esta roca que está derecha y sola en un terreno nivelado, y teniendo sólo una cueva en ella; a menos que hubiera muchas, el milagro de quien venció a la muerte no debe ser oscurecido (714/87, 88).

Guignebert, en su obra *Jesus* (Jesús), página 500, hace la siguiente declaración completamente infundada: "La verdad es que no sabemos, y con toda probabilidad los discípulos no sabían más, dónde se había desechado el cuerpo de Jesús luego de que fuera bajado de la cruz, probablemente por sus verdugos. Es más probable que haya sido arrojado al *foso* para los ejecutados que puesto en una *tumba* nueva" (Guignebert, citado en 1123/372).

"Al atardecer, vino un hombre rico de Arimatea llamado José, quien también había sido discípulo de Jesús. Este se presentó a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pilato mandó que se le diese" (Mat. 27:57, 58).

"Cuando ya atardecía, siendo el día de la Preparación, es decir, la víspera del sábado, llegó José de Arimatea, miembro ilustre del concilio, quien también esperaba el reino de Dios, y entró osadamente a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús.

Pilato se sorprendió de que ya hubiese muerto. Y llamando al centurión, le preguntó si ya había muerto. Una vez informado por el centurión, concedió el cuerpo a José" (Mar. 15:42-45).

"He aquí, había un hombre llamado José, el cual era miembro del concilio, y un hombre bueno y justo. Este no había consentido con el consejo ni con los hechos de ellos. Él era de Arimatea, ciudad de los judíos, y también esperaba el reino de Dios. Este se acercó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús" (Luc. 23:50-52).

"Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque en secreto por miedo a los judíos, pidió a Pilato que le permitiese quitar el cuerpo de Jesús. Pilato se lo permitió. Por tanto, él fue y llevó su cuerpo" (Juan 19:38).

1.2.1. El profesor Guignebert hace estas afirmaciones sin tener absolutamente ninguna evidencia que apoye lo que dice.

1.2.2. Él no considera para nada el testimonio en favor de los eventos como es-

tán preservados en la literatura secular y eclesiástica de los primeros tres siglos.

1.2.3. Guignebert ignora la narración perfectamente directa de los registros en los Evangelios:

¿Por qué se dan los relatos que siguen si el cuerpo de Cristo no fue realmente tomado por José de Arimatea?

Los registros hablan por sí mismos. ¡El cuerpo de Cristo no fue de ninguna manera arrojado al foso de los ejecutados!

¿Qué decir en cuanto a los relatos de las preparaciones para la sepultura?

¿Por qué se registran esos relatos si esos preparativos no ocurrieron?

¿Qué decir en cuanto a las mujeres que observaron a José de Arimatea y a Nicodemo mientras preparaban y sepultaban el cuerpo de Jesús?

Ellas "le siguieron y vieron el sepulcro" (Luc. 23:55) y estaban "sentadas delante del sepulcro" (Mat. 27:61), y "miraban dónde le ponían" (Mar. 15:47).

Estas mujeres seguramente sabían que había una tumba. Los registros dejan esto muy en claro.

¿Cómo podemos ignorar las observaciones registradas en relación con la tumba misma?

"José tomó el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia... y lo puso en su sepulcro nuevo" (Mat. 27:59, 60), "que había sido cavado en una peña" (Mar. 15:46), "en el cual nadie había sido puesto todavía" (Luc. 23:53), la cual estaba situada "en el lugar donde había sido crucificado... [en] un huerto" (Juan 19:41).

Henry Alford, un erudito en el idioma griego, declara sus observaciones en cuanto a la evidencia que está contenida en los relatos de los Evangelios: "Mateo sólo dice que era la *propia* tumba de José. Juan dice que estaba en un *huerto,* y *en el lugar en que fue crucificado.* Todos, salvo Marcos, notan que la tumba era *nueva.* Juan no menciona que *pertenecía a José* (34/298, 299).

"José tomó el cuerpo, lo envolvió en una sábana limpia" (Mat. 27:59).

"Comprando una sábana y bajándole de la cruz, José lo envolvió en la sábana" (Mar. 15:46).

"Cuando pasó el sábado, María Magdalena, María madre de Jacobo, y Salomé compraron especias aromáticas para ir a ungirle" (Mar. 16:1).

"Entonces [las mujeres que habían ido con él desde Galilea] regresaron y prepararon especias aromáticas y perfumes" (Luc. 23:56).

"Después de esto, José de Arimatea,... también Nicodemo,... fue llevando un compuesto de mirra y áloes, como cien libras. Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con las especias, de acuerdo con la costumbre judía de sepultar" (Juan 19:38-40).

En cuanto a José de Arimatea dice Alford: "La razón para que el cuerpo fuera sepultado allí es que *estaba cerca,* y la preparación debía hacerse rápidamente" (34/298, 299).

La conclusión de Alford es que la evidencia "que podemos determinar con relación al sepulcro, con los datos que tenemos, es (1) que no era una *cueva natural,* sino *una excavación artificial en la roca.* (2) Que no estaba cortada *hacia abajo,* según la manera en que nosotros preparamos una tumba, sino *horizontalmente* o *casi en esa manera,* en la cara de la roca" (34/298, 299).

¿Por qué los judíos le pidieron a Pilato que pusiera una guardia en la tumba de Cristo si ese sepulcro no existía?

"Al día siguiente, esto es, después de la Preparación, los principales sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato, diciendo:

—Señor, nos acordamos que mientras aún vivía, aquel engañador dijo: 'Después de tres días resucitaré'. Manda, pues, que se asegure el sepulcro hasta el tercer día, no sea que sus discípulos vengan y roben el cadáver, y digan al pueblo: 'Ha resucitado de los muertos'. Y el último fraude será peor que el primero.

Pilato les dijo:

—Tenéis tropas de guardia. Id y aseguradlo como sabéis hacerlo.

Ellos fueron, y habiendo sellado la piedra, aseguraron el sepulcro con la guardia" (Mat. 27:62-66).

Ciertamente, la verdad del asunto es clara, como lo dice Major: "Si el cuerpo de Cristo simplemente hubiera sido arrojado en la tumba común y dejado allí sin atención, no habría habido ninguna razón posible para la ansiedad de sus enemigos en difundir el reporte de que el cuerpo había sido robado" (Major, citado en 1123/578).

¿Qué es lo que pensamos de la visita de las mujeres a la tumba después del día de reposo?

"Después del sábado, al amanecer del primer día de la semana, vinieron María Magdalena y la otra María para ver el sepulcro" (Mat. 28:1).

"Muy de mañana, el primer día de la semana, fueron al sepulcro apenas salido el sol" (Mar. 16:2).

"Y el primer día de la semana, muy de mañana, fueron al sepulcro llevando las especias aromáticas que habían preparado" (Luc. 24:1).

"El primer día de la semana, muy de madrugada, siendo aún oscuro, María Magdalena fue al sepulcro y vio que la piedra había sido quitada del sepulcro" (Juan 20:1).

Si Jesús no había sido realmente sepultado en la tumba de José, los registros de esa visita no aparecerían en las narraciones de los Evangelios.

¿Qué hemos de pensar de la visita de Pedro y de Juan a la tumba después de escuchar el reporte de las mujeres?

"Sin embargo, Pedro se levantó y corrió al sepulcro. Cuando miró adentro, vio los lienzos solos y se fue a casa, asombrado de lo que había sucedido" (Luc. 24:12).

"Salieron, pues, Pedro y el otro discípulo e iban al sepulcro. Y los dos corrían juntos, pero el otro discípulo corrió más rápidamente que Pedro y llegó primero al sepulcro. Y cuando se inclinó, vio que los lienzos habían quedado allí; sin embargo, no entró.

Entonces llegó Simón Pedro siguiéndole, y entró en el sepulcro. Y vio los lienzos que habían quedado, y el sudario que había estado sobre su cabeza, no puesto con los lienzos, sino doblado en un lugar aparte. Entonces entró también el otro discípulo que había llegado primero al sepulcro, y vio y creyó" (Juan 20:3-8).

Críticos como Guignebert pasan por alto la evidencia de esta narración.

Wilbur M. Smith declara lo siguiente, en relación con la hipótesis de Guignebert: "Él niega el hecho que los cuatro

Evangelios declaran, de que el cuerpo de Jesús fue puesto en la tumba de José de Arimatea. Al negar esto él no presenta evidencia para contradecirlo, sino que hace una declaración de su propia imaginación. De hecho, uno diría que su declaración acerca del cuerpo de Jesús procede no sólo de su imaginación sino de su determinación preconcebida [un prejuicio filosófico, no histórico]" (1123/372).

La evidencia habla claramente por sí misma, pero el profesor Guignebert rehúsa reconocer la evidencia porque ella no está de acuerdo con su enfoque de que lo milagroso no es posible. El profesor francés extrae sus conclusiones a pesar de la evidencia, no debido a ella. Ciertamente, como dice Smith en cuanto a la teoría de Guignebert: "La desechamos como no teniendo en lo absoluto un fundamento histórico, por cuya razón no merece más consideración al estudiar los cuatro documentos *históricos* que tenemos delante nuestro, conocidos como los Evangelios" (1123/372).

1.3. La sepultura

Al analizar los registros de la sepultura de Jesús en el sepulcro de José de Arimatea, Wilbur Smith escribe:

> Sabemos más acerca de la sepultura del Señor Jesús que lo que sabemos en cuanto a la sepultura de cualquier otro personaje en la historia antigua. Sabemos infinitamente más acerca de su sepultura que lo que sabemos acerca del entierro de cualquier persona en el Antiguo Testamento, de cualquier rey de Babilonia, faraón de Egipto, filósofo de Grecia o César triunfante. Sabemos quién tomó su cuerpo de la cruz; sabemos algo en cuanto a la envoltura del cuerpo en especies, y acerca de las vestimentas de sepultura. Conocemos la tumba en la cual fue colocado el cuerpo, el nombre de aquel que era dueño de la tumba, José, de un pueblo llamado Arimatea. Sabemos también dónde estaba ubicada la tumba, en un huerto cercano al lugar donde Jesús fue crucificado, fuera de las puertas de la ciudad. Tenemos cuatro registros de la sepultura de nuestro Señor, todos ellos con un acuerdo asombroso: el registro de Mateo, un discípulo de Cristo que estaba allí cuando Jesús fue crucificado; el registro de Marcos, que algunos afirman fue escrito dentro de unos 10 años de la ascensión del Señor; el registro de Lucas, un compañero del apóstol Pablo y un gran historiador; y el registro de Juan, quien fue el último en dejar la cruz y, junto con Pedro, el primero de los doce en el domingo de resurrección que contempló la tumba vacía (1123/370, 371).

El historiador Alfred Edersheim brinda estos detalles en cuanto a las costumbres de sepultura de los judíos:

> No sólo los ricos, sino aun los de clase media-alta, tenían tumbas propias; se las adquiría y preparaba mucho antes de que se las necesitara, y se las trataba y daba en herencia como propiedad privada y personal. En esas cuevas, o tumbas cortadas en la roca, se colocaban los cuerpos luego de ungirlos con muchas especias: con mirto, áloes y, en una etapa posterior, también con hisopo, aceite de rosas y agua de rosas. El cuerpo era vestido y, en un período posterior, envuelto. Si era posible se lo envolvía en telas que anteriormente habían contenido un rollo de la Ley. Las "tumbas" eran cavadas en la roca, o en cuevas "naturales", o en grandes bóvedas con paredes en las cuales se construían nichos (321/318, 319).

En cuanto a la sepultura de Cristo, Edersheim escribe:

> La cercanía del sábado santo, y la consecuente necesidad de premura, pueden haber sugerido o determinado la propuesta de José de poner el cuerpo de Jesús en su nueva tumba cortada

en la roca, donde nadie había sido puesto...

Bajaron la cruz y la pusieron sobre el terreno; le quitaron los crueles clavos y desataron las cuerdas. José, con aquellos que le ayudaban, "envolvió" el cuerpo sagrado "en una sábana limpia". Rápidamente lo llevaron a una tumba en el huerto cercano. Ese tipo de tumba o cueva (*meartha*) tenía nichos (*kukhin*) donde se ponía a los muertos. Se debe recordar que a la entrada de la "tumba" —y dentro de "la roca"— había un "atrio", de tres metros cuadrados, donde comúnmente se ubicaba el féretro, y los que transportaban al muerto se reunían para los últimos oficios (321/617).

Nadie puede afirmar la historicidad del relato de la sepultura y negar en forma convincente la historicidad de la tumba vacía.

—WILLIAM LANE CRAIG

Edersheim sigue diciendo: "otro miembro del Sanedrín, Nicodemo... vino, trayendo 'un rollo' de mirra y áloes, en la mezcla fragante que los judíos conocían bien para el ungimiento o sepultura.

Al preparar un cuerpo para la sepultura, de acuerdo con la costumbre de los judíos, se lavaba el cuerpo y se lo arreglaba. Luego se lo vendaba ajustadamente desde las axilas hasta los tobillos con vendas de lino de unos 30 cm de ancho. Se ponían especias aromáticas, a veces de una consistencia gomosa, entre las vendas o pliegues. Servían parcialmente a propósitos de preservación y parcialmente como un cemento para pegar las telas a fin de que formaran una cubierta sólida... El término que usa Juan "envolvieron" (*edesan* en griego) está perfectamente de acuerdo con las palabras usadas en Lucas 23:53, donde el escritor dice que *envolvieron* el cuerpo *en una sábana de lino*... En la mañana del primer día de la semana el cuerpo de Jesús había desaparecido, pero las vendas de la sepultura todavía estaban allí.

—MERRILL TENNEY

"Fue en 'el atrio' de la tumba que ocurrió el rápido embalsamamiento —si se lo puede llamar así—" (321/617).

La costumbre en la época de Cristo era usar grandes cantidades de especias para embalsamar a los muertos, especialmente a aquellos que eran tenidos en alta estima.

Michael Green relata lo que sigue en cuanto a los preparativos para la sepultura que se dio a los restos de Jesús: "El cuerpo fue colocado en un borde rocoso, se lo envolvió fuertemente con vendas de tela y se lo cubrió con especias. El Evangelio de Juan nos dice que se usaron 100 libras [unos 34 kg; ver nota de la RVA para Juan 19:39], y probablemente eso es suficiente. José era un hombre rico, y no hay duda de que quería compensar con ello su cobardía durante el ministerio de Jesús dándole un funeral grandioso. La cantidad, aunque grande, tiene muchos paralelos. El rabí Gamaliel, un contemporáneo de Jesús, fue sepultado con 37 kg de especias cuando murió" (482/33).

Flavio Josefo, el historiador judío del siglo I, menciona el funeral de Aristóbulo, quien "fue asesinado, no teniendo aún 18 años, y habiendo ejercido el sumo sacerdocio por sólo un año" (628/XV, iii, 3).

En su funeral, Herodes "se ocupó de que éste fuera imponente. Se hizo una gran preparación para un sepulcro en el cual poner el cuerpo [de Aristóbulo]. Proveyó una gran cantidad de especias, y

sepultó junto con él muchos ornamentos" (628/XVII, viii, 3).

James Hastings dice en cuanto a las vendas de sepultura que se hallaron en la tumba vacía de Cristo: "Tan antiguo como en la época de Crisóstomo [siglo IV d. de J.C.] se llamó la atención al hecho de que la mirra era una droga que se adhiere tan estrechamente al cuerpo que las vendas no podrían haber sido quitadas tan fácilmente" (Joan. Hom. 85) (541/507).

Merrill Tenney explica las vendas de la sepultura de esta manera:

> "Al preparar un cuerpo para la sepultura, de acuerdo con la costumbre de los judíos, se lavaba el cuerpo y se lo arreglaba. Luego se lo vendaba ajustadamente desde las axilas hasta los tobillos con vendas de lino de unos 30 cm de ancho. Se ponían especias aromáticas, a veces de una consistencia gomosa, entre las vendas o pliegues. Servían parcialmente a propósitos de preservación y parcialmente como un cemento para pegar las telas a fin de que formaran una cubierta sólida... El término que usa Juan "envolvieron" (*edesan* en griego) está perfectamente de acuerdo con las palabras usadas en Lucas 23:53, donde el escritor dice que envolvieron el cuerpo en una sábana de lino... En la mañana del primer día de la semana el cuerpo de Jesús había desaparecido, pero las vendas de la sepultura todavía estaban allí (1203/117).

George B. Eager, en *The International Standard Bible Encyclopedia* (Enciclopedia bíblica internacional), dice lo siguiente en cuanto a la sepultura de Cristo:

> Fue estrictamente de acuerdo con las costumbres y las estipulaciones de la ley mosaica (Deut. 21:23) ["No quedará su cuerpo en el árbol durante la noche. Sin falta le darás sepultura el mismo día, porque el ahorcado es una maldición de Dios. Así no contaminarás la tierra que Jehovah tu Dios te da como heredad"] (cf. Gál. 3:13) ["Cristo nos redimió de la maldición de la ley al hacerse maldición por nosotros (porque está escrito: Maldito todo el que es colgado en un madero)"], tanto como de acuerdo con los impulsos de una verdadera humanidad, que José de Arimatea fue a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús para darle sepultura en el mismo día de la crucifixión (Mat. 27:58 ss.) (Eager, citado en 932/529).

Eager observa, además:

> Los misioneros y los nativos de Siria nos dicen que aún se acostumbra lavar el cuerpo (cf. Juan 12:7; 19:40; Mar. 16:1; Luc. 24:1), vendar manos y pies en vendas para la tumba, comúnmente de lino (Juan 19:40), y cubrir el rostro o rodearlo con una tela o pañuelo (Juan 11:44b). Todavía se acostumbra poner especias aromáticas en las vendas y hacer otros preparativos para retardar la descomposición... se nos dice... que después de la sepultura de Jesús, Nicodemo "fue llevando un compuesto de mirra y áloes, como cien libras", y que ellos "tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con las especias, de acuerdo con la costumbre judía de sepultar", y que María Magdalena y las otras mujeres llevaron especias con el mismo propósito (Mar. 16:1; Luc. 23:56) (Eager, citado en 932/529).

William Lane Craig dice, en relación a la preservación de las tumbas de los santos judíos:

> Durante la época de Jesús había un interés extraordinario en las tumbas de los mártires y santos judíos; las mismas eran cuidadas escrupulosamente y honradas. Esto sugiere que la tumba de Jesús habría sido notada. Los discípulos no tenían ninguna sospecha de una resurrección antes de la resurrección general al final de la historia; por lo tanto, ellos no permitirían que el lugar de sepultura del Maestro pasara desapercibido. Este interés hace más entendible el hecho de que las mujeres estaban

observando el lugar de la sepultura y la intención posterior de ellas de ungir el cuerpo con especias y perfumes (Luc. 23:55, 56) (255, citado en 1294/148, 149).

Craig además comenta en cuanto a la relación de la sepultura y la tumba vacía:

Si el relato de la sepultura es básicamente confiable, entonces la inferencia de que la tumba de Jesús fue hallada vacía está muy cerca. Porque si el relato acerca de la sepultura es fundamentalmente preciso, el lugar de la tumba habría sido conocido para los judíos y los cristianos por igual. Pero en ese caso habría sido imposible que sobreviviera la fe en la resurrección si se hallaba una tumba que contenía el cadáver de Jesús. Los discípulos no habrían creído en la resurrección de Jesús; aun si lo hubieran hecho, escasamente alguien más les habría creído cuando ellos predicaran la resurrección de Jesús. Sus adversarios judíos habrían revelado todo el asunto, quizá aun mostrando el cadáver, como los polemistas judíos medievales dice que hicieron (*Toledot Yeshu*)... Nadie puede afirmar la historicidad del relato de la sepultura y luego negar la historicidad de la tumba vacía en una forma creíble (255, citado en 1294/146, 147).

1.4. La piedra

En cuanto a la piedra que cubrió la abertura de la tumba de Jesús, A. B. Bruce dice: "Los judíos llamaron *golel* a la piedra" (168/334).

H. W. Holloman, citando a G. M. Mackie, dice: "La abertura de la cámara central estaba cerrada por un disco grande y pesado de roca, que podía correrse por una muesca ligeramente deprimida en el centro, en frente, a la entrada de la tumba" (580/38).

T. J. Thorburn menciona que esta piedra fue usada "como una protección tanto contra hombres como contra bestias". Él observa además: "Los talmudistas a menudo mencionan esta piedra. De acuerdo con Maimónides se usó también una estructura *ex lingo, alia Materia.* En cuanto al tamaño enorme de la piedra, el doctor Thorburn comenta: "Comúnmente se necesitaban varios hombres para moverla". Puesto que aquella que fue colocada en la entrada de la tumba de Jesús tenía el propósito de impedir la entrada de un posible ladrón, ¡es probable que se pusiera una piedra más grande que las que comúnmente se usaban! (1214/97, 98).

¿Qué es el Manto de Turín?

El Manto de Turín es una tela de lino que mide 4,30 por 1,10 m (*Biblical Archaeology Review* [1986]:26) y está en Turín, Italia. Hay una imagen doble de un hombre impresa en el material, que revela la parte del frente y de atrás de su cuerpo.

Se ha conocido la existencia del Manto desde 1354, pero muchos creen que es mucho más antiguo. El Manto fue sometido a una investigación científica muy amplia en 1978. No se halló en el Manto ninguna clase de pintura o tintura que pudiera ser la razón de la imagen en el mismo. Se pensaba que la imagen era tridimensional y fue encontrada sólo en la superficie de la tela.

Sin embargo, en 1988 tres laboratorios independientes hicieron pruebas del Manto de fechado por carbono. Todos produjeron una fecha tardía en la época medieval. Los defensores del Manto objetaron que la muestra era demasiado fragmentaria y pertenecía a una sección contaminada del Manto que reflejaba un incendio en una iglesia en la Edad Media.

¿Es auténtico el Manto de Turín? La autenticidad del Manto es muy debatida. Los que favorecen la autenticidad ponen el énfasis en sus características singulares. Los que están en contra señalan la falta de evidencia histórica y a la evidencia científica de fechado que está en su contra (423/706).

Ciertamente, en cuanto al tremendo peso de la roca, Thorburn comenta: "Una glosa que aparece en el Códice Bezae [una frase escrita entre paréntesis, dentro del texto de Marcos 16:4, como se encuentra en un manuscrito del siglo IV (Códice Bezae, en la Biblioteca Cambridge)] agrega: 'Y cuando Jesús fue puesto allí, él [José] colocó contra la tumba una piedra que 20 hombres no podrían correr' ". Se puede comprender la importancia de la observación del doctor Thorburn cuando uno considera las reglas para la transmisión de manuscritos. La costumbre era que si un copista estaba enfatizando su propia interpretación él escribiría su pensamiento en el margen y no lo incluiría dentro del texto. Se puede concluir, por lo tanto, que el inserto en el texto fue copiado de un texto aún más cercano a la época de Cristo, quizá de un manuscrito del siglo I. La frase, entonces, podría haber sido registrada por un testigo ocular que estaba impresionado con la enormidad de la piedra que rodaron contra el sepulcro de Jesús. Gilbert West, de Oxford, habla también de la importancia de esta porción del Código Bezae en las páginas 37 y 38 de su obra *Observations on the History and Evidences of the Resurrection of Jesus Christ* (Observaciones sobre la historia y la evidencias de la resurrección de Jesucristo) (1214/1, 2).

Samuel Chandler dice: "Los testigos están todos de acuerdo en que, cuando llegaron las mujeres, *hallaron removida la piedra*. Las mujeres no podían hacerlo; la piedra era *demasiado grande* como para moverla" (226/33).

Alfred Edersheim, un hebreo cristiano que es una fuente excepcionalmente buena para el trasfondo histórico de la época del Nuevo Testamento, relata lo siguiente en cuanto a la sepultura de Jesús:

"Así ellos lo pusieron a descansar en el nicho de la nueva tumba cavada en la roca. Cuando salieron, como era la costumbre, rodaron una 'piedra grande' —la *golel*— para cerrar la tumba, probablemente poniendo contra ella, como era la práctica, una piedra más pequeña —a la que llamaban *dofeg*—. Sería allí, donde una piedra se apoyaba en la otra, que al día siguiente, aunque era sábado, las autoridades judías pondrían un sello, de modo que se pudiera notar cualquier desorden (321/618).

Frank Morison, al comentar la visita de María y sus amigas a la tumba de Jesús muy temprano en la mañana del domingo dice:

> La pregunta de cómo ellas iban a quitar esta piedra debe necesariamente haber sido una fuente de considerable perplejidad para las mujeres. Por lo menos dos de ellas habían sido testigos de la sepultura y conocían a grandes rasgos el escenario. La piedra, que sabemos era grande y de un peso considerable, era la gran dificultad que les esperaba. Cuando hallamos en el registro temprano de Marcos las palabras: "¿Quién nos removerá la piedra de la entrada del sepulcro?", difícilmente podemos evitar sentir que la preocupación de las mujeres con la cuestión de la piedra no es sólo una necesidad psicológica del problema, sino definidamente un elemento histórico en la situación que apareció en el momento de su llegada a la tumba (863/76).

Morison llama a la piedra en la tumba de Jesús

el testigo silencioso e infalible en todo el episodio; hay varios hechos acerca de esta piedra que reclaman un estudio e investigación cuidadosos.

Comencemos por considerar primero el tamaño y su probable carácter... Sin duda... la piedra era grande y, consecuentemente, muy pesada. Este hecho es afirmado o implicado por todos los testigos que lo cuentan. San Marcos dice que era "muy grande". San Mateo se refiere a ella como "una gran piedra". Un testimonio adicional en este punto lo brinda la reportada ansiedad de las mujeres en cuanto a cómo iban ellas a mover la piedra. Si la piedra no hubiera sido de peso considerable la fuerza combinada de las tres mujeres habría podido moverla. Recibimos, por lo tanto, una impresión muy definida de que era por lo menos demasiado pesada para que las mujeres la movieran sin ayuda.

1.5. El sello

En Mateo 27:66 dice: "Ellos fueron, y habiendo sellado la piedra, aseguraron el sepulcro con la guardia".

A. T. Robertson dice que el método de sellar la piedra en la tumba de Jesús era

> probablemente por medio de una soga atada cruzando la piedra y sellada en cada punta como en Daniel 6:17 ["Una piedra fue traída y puesta sobre la entrada del foso, la cual el rey selló con su anillo y con el anillo de sus nobles, para que el acuerdo acerca de Daniel no fuese cambiado"]. El sellado se hacía en la presencia de los guardias romanos que eran dejados a cargo de proteger esta imagen de autoridad y poder romanos. Ellos hicieron lo posible para prevenir robo y resurrección (Bruce), pero fueron más allá de lo necesario y proveyeron testimonio adicional al hecho de la tumba vacía y la resurrección de Jesús (Plummer) (1027/239).

A. B. Bruce observó que "la cláusula de participio [habiendo sellado la piedra] es una indicación entre paréntesis para una precaución adicional, sellar la piedra, con una soga sobre ella y sellado a la tumba en cada extremo. Los hombres dignos hicieron lo mejor que pudieron para prevenir el robo y ¡la resurrección!" (168/335).

Henry Sumner Maine, "miembro del Concilio Supremo de la India; antes un Conferencista sobre jurisprudencia y la ley civil en el templo medio, y Profesor de ley civil en la Universidad de Cambridge", habla en cuanto a la autoridad real que se atribuía al sello romano. Señala que realmente "se lo consideraba como un modo de autenticación" (Maine, citado en 736/203).

En el área de la jurisprudencia, Maine continúa diciendo: "Podemos observar que los sellos en los testamentos romanos,

> Vea que estas palabras dan testimonio a cada uno de estos hechos. "Nos acordamos", estas son las palabras, "que mientras aún vivía [ahora él estaba muerto], aquel engañador dijo: 'Después de tres días resucitaré'. Manda, pues, que se asegure el sepulcro [él ya había sido sepultado] hasta el tercer día, no sea que sus discípulos vengan y roben el cadáver". De modo que si el sepulcro era sellado no habría probabilidad de un proceder injusto. Pero no podría haberlo. De modo que entonces la prueba de su resurrección ha llegado a ser incontrovertible por lo que tenemos delante nuestro. Dado que la tumba estaba sellada, no había posibilidad de un proceder injusto. Pero si no había un proceder injusto, y el sepulcro se hallaba vacío, es manifiesto que él ha resucitado, simple e incontrovertiblemente. Usted lo ve, ¿cómo aun contra su voluntad ellos contienden por la prueba de la verdad?
>
> —JUAN CRISÓSTOMO

y en otros documentos de importancia, no sólo servían como la indicación de la presencia o asentimiento del signatario, sino que estaban también literalmente uniendo algo que tenía que ser quebrado antes de que se pudiera inspeccionar el escrito" (773/203, 204).

Al considerar en una manera similar la seguridad en la tumba de Jesús, el sello romano que se fijó en ella tenía el propósito de prevenir cualquier intento de vandalismo en la tumba. Cualquiera que intentara mover la piedra de la entrada de la tumba quebraría el sello y de ese modo incurriría en una violación de la ley romana.

Henry Alford dice: "El sello consistía de una cuerda o cinta que rodeaba la piedra en la boca del sepulcro, y se adhería a cada extremo de la roca por medio de un sello de arcilla" (34/301).

Marvin Vincent comenta: "La idea es que ellos sellaban la piedra en la presencia de la guardia, y luego la dejaban a su vigilancia. Sería importante, entonces, que los guardias testificaran el sellado. Éste era realizado poniendo una cuerda que rodeaba la piedra y ajustándola a la roca en cada extremo con un sello de arcilla. Si es que la piedra en la puerta se ajustaba con un tablón cruzado, este tablón se ajustaba a la roca" (1244/147).

D. D. Whedon dice: "La puerta no podía ser abierta, por lo tanto, sin quebrar el sello; esto era un delito contra la autoridad del propietario del sello. Los guardias debían impedir el posible engaño de los discípulos; el sello era una seguridad para prevenir la confabulación de los guardias. Así se hizo según Daniel 6:17: 'Una piedra fue traída y puesta sobre la entrada de la fosa, la cual el rey selló con su anillo y con el anillo de sus nobles' " (1284/343).

Juan Crisóstomo, arzobispo de Constantinopla en el siglo IV, registra las siguientes observaciones en cuanto a la seguridad que se tomó en cuanto a la tumba de Jesús:

> Considere que estas palabras llevan testimonio a cada uno de estos hechos. "Nos acordamos", fueron las palabras, "que mientras aún vivía (luego él murió), aquel engañador dijo: 'Después de tres días resucitaré'. Manda, pues, que se asegure el sepulcro (él fue luego sepultado) hasta el tercer día, no sea que sus discípulos vengan y roben el cadáver". De modo que si se sellaba el sepulcro no habría posibilidad de engaño. Porque no debería haberlo. De modo que la prueba de su resurrección es irrefutable por lo que se hizo. Porque debido a que la tumba fue sellada, no había posibilidad de engaño. Pero si no había engaño, y el sepulcro se hallaba vacío, es manifiesto que él ha resucitado, clara e irrefutablemente. ¿Ven que aun contra su voluntad ellos contienden buscando la prueba de la verdad? (233, citado en 1073/525).

1.6. Los guardias en la tumba

1.6.1. El hecho de los guardias

Albert Roper, al comentar sobre este pasaje en *Did Jesus Rise from the Dead?* (¿Resucitó Jesús de entre los muertos?), hace las siguientes observaciones:

> Guiados por Anás y Caifás, los sumo sacerdotes, una delegación de líderes judíos fue a Pilato pidiendo que se sellara la tumba en la cual Jesús fue sepultado, y que se pusiera una guardia de soldados romanos en las cercanías de la tumba; la razón que dieron era el temor de que los amigos de Jesús llegaran clandesti-

Al día siguiente, esto es, después de la Preparación, los principales sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato, diciendo:

—Señor, nos acordamos que mientras aún vivía, aquel engañador dijo: "Después de tres días resucitaré". Manda, pues, que se asegure el sepulcro hasta el tercer día, no sea que sus discípulos vengan y roben el cadáver, y digan al pueblo: "Ha resucitado de los muertos". Y el último fraude será peor que el primero.

Pilato les dijo:

—Tenéis tropas de guardia. Id y aseguradlo como sabéis hacerlo.

Ellos fueron, y habiendo sellado la piedra, aseguraron el sepulcro con la guardia.

—Mateo 27:62-66

namente en la noche y robaran el cuerpo, a fin de dar la apariencia de que había ocurrido una resurrección.

A este pedido, el complaciente Pilato respondió: "Tenéis tropas de guardia. Id y aseguradlo como sabéis hacerlo". De modo que bajo la dirección de ellos, asistidos por las tropas de guardia, entre 10 y 30 soldados, sellaron la tumba de José de Arimatea con los sellos imperiales de Roma. Fijaron en cera el sello oficial del procurador mismo; su violación sería un delito mayor. De modo que, inadvertidamente, estos enemigos celosos de Jesús prepararon de antemano un desafío irrefutable a la explicación subsiguiente de la resurrección; era una explicación que no podía dar razón, y no lo hizo, de la naturaleza de lo sucedido (1040/23, 24).

El profesor Roper continúa diciendo:

El comandante de los guardias era un centurión nombrado por Pilato, y se presume que era alguien en el cual Pilato confiaba; según la tradición se llamaba Petronio. Es razonable asumir, por lo tanto, que se confiaba que estos representantes del emperador iban a cumplir su deber tan estricta y fielmente como habían ejecutado la crucifixión. Ellos no tenían el menor interés en la tarea que se les había asignado. El único propósito y obligación que tenían era cumplir estrictamente su deber como soldados del Imperio romano al cual habían dado su lealtad. El sello romano que habían puesto en la tumba era mucho más sagrado para ellos que toda la filosofía de Israel o la santidad del antiguo credo de esa nación. Esos soldados, con la sangre fría de poder echar suertes sobre el manto de una víctima moribunda, no son la clase de personas que puedan ser embaucados por unos tímidos galileos, o poner en peligro sus vidas por quedarse dormidos en su puesto (1040/33).

1.6.2. La identidad de la guardia

Se ha discutido mucho la frase en Mateo 27:65: "Tenéis tropas de guardia". El asunto es si esta designación habla de la "policía del templo" o de una "guardia romana".

En cuanto a esto, Herny Alford dice que la frase se puede traducir "como (1) indicativo, *Tenéis* [así en la RVA]; se levanta la pregunta: ¿*Cuál guardia* tenían? Si ellos tenían una guardia, ¿por qué fueron con su pedido a Pilato? Quizá debemos entender que tenían algunas tropas a disposición de ellos durante la fiesta; sin embargo, no hay ningún registro de esa práctica; como (2) imperativo [así NVI: llévense una guardia de soldados]; ...y el sentido... sería: *Tomen un grupo de hombres para una guardia*" (34/301).

E. Le Camus escribe:

Algunos piensan que Pilato se refiere aquí a los servidores del templo, quienes estaban a las órdenes de los sumos sacerdotes; ellos podían usarlos ventajosamente en servir como guardias de la tumba. Sería más fácil para poder explicar la corrupción de ellos que de los soldados romanos, al inducirlos a declarar que estaban dormidos cuando deberían haber estado vigilantes. No obstante, la palabra... [*koustodia*], tomada del latín, parece indicar una guardia romana, y la mención del procurador

(Mat. 28:14) debe hacer que esta opinión prevalezca (722/392).

A. T. Robertson, el destacado erudito en el griego del Nuevo Testamento, dice que la frase "Tened tropas de guardia" (*echete koustodian*) es un presente de imperativo [y se refiere a] una guardia de soldados romanos, no meramente a la policía del templo" (1027/239).

Robertson observa, además, que "la palabra griega *koustodia* aparece en un papiro oxirrinco del 22 d. de J.C." (1027/239).

T. J. Thorburn comenta: "En general se asume que lo que Mateo quiere decir es que la guardia se refería a soldados *romanos...* Sin embargo... los sacerdotes tenían una guardia judía del templo; los romanos probablemente no permitían que esta guardia actuara fuera de los recintos del templo. La respuesta de Pilato, por lo tanto, puede leerse como 'tomad una guardia' o '*tenéis* una guardia' (una manera amable de negarlo, si lo que se pedía eran soldados romanos), y puede interpretarse en cualquiera de ambos sentidos. Si la guardia era judía, explicaría el hecho de que Pilato pasó por alto la negligencia. El v. 14, sin embargo, parece oponerse a este criterio ['Y si esto llega a oídos del procurador, nosotros le persuadiremos y os evitaremos problemas']" (1214/179-182).

A. B. Bruce dice que la frase "Tenéis" es "probablemente imperativa, no indicativa, 'tengan su guardia', el rápido asentimiento de un hombre que piensa que no es probable que haya necesidad de ella, pero que no tiene objeciones a satisfacer el deseo de ellos en un asunto de poca importancia" (168/335).

Arndt y Gingrich (*A Greek-English Lexicon of the New Testament* [Léxico griego-inglés del Nuevo Testamento], University of Chicago Press, 1952) cita las siguientes fuentes en las cuales aparece la palabra para guardia, *koustodia:*

(Poxy. 294,20 [22 ad]; Pryl. 189,2; BGU 341,3; cf. Hahn 233,6; 234,7 w. lit. Lat. loanw., custodia, también en rab.) (74/448).

Ellos la definen como "*una guardia* compuesta de soldados" (Mat. 27:66; 28:11),... "*tomad* una guardia" (Mat. 27:65) (74/448).

Harold Smith, en *A Dictionary of Christ and the Gospels* (Diccionario de Cristo y los Evangelios), brinda la siguiente información en cuanto a la guardia romana: "GUARDIA [RVA traduce "tropas de guardia] del griego *koustodia* (lat. *custodia*), Mateo 27:65, 66; 28:11; obtenida por los principales sacerdotes y fariseos de Pilato para cuidar el sepulcro. La necesidad de la autorización por parte de Pilato y el riesgo de ser castigados por él (Mat. 28:14) muestra que esta guardia no consistía de la policía judía del templo, sino de soldados de la cohorte romana en Jerusalén; es posible, aunque no probable, que fuera la misma que había cuidado la cruz... [Tenéis] probablemente es imperativo: 'Tomad una guardia' " (Smith, citado en 541/694).

Lewis y Short registran lo siguiente en su diccionario de latín: "*Custodia: una guardia, cuidar, guardar, atender, proteger.* 1. Se usa en plural y en lenguaje militar: *personas que sirven como guardias, una guardia, guardia, centinela*" (730/504, 505).

El contexto de Mateo 27 y 28 parece

corroborar el criterio de que se usó una "guardia romana" para cuidar la tumba de Jesús. Si Pilato les hubiera dicho que usaran la "policía del templo" sólo para quitárselos de encima, la guardia habría sido responsable ante los sumos sacerdotes y no ante Pilato. Sin embargo, si Pilato les dio una "guardia romana" para proteger la tumba, entonces los guardias habrían sido responsables ante Pilato y no ante los sumos sacerdotes. La clave está en Mateo 28 versículos 11 y 14.

> El castigo por abandonar el puesto de vigilancia era la muerte, de acuerdo con las leyes (Dion. Hal, *Antig. Rom.* VIII.79). El discurso más famoso sobre la severidad de la disciplina de campamento es aquel de Polibio VI.37, 38. En él se indica que el temor al castigo producía una atención intachable al deber, especialmente en los guardias nocturnos. Esta referencia tiene peso por el prestigio del autor, quien estaba describiendo lo que había tenido la oportunidad de ver con sus propios ojos.
>
> —GEORGE CURRIE

El v. 11 dice que los guardias llegaron e informaron a los sumos sacerdotes. A primera vista parece que ellos eran responsables ante los sumos sacerdotes. Pero si algunos de los guardias hubieran informado a Pilato habrían sido destinados a morir en forma inmediata, como se explicará más adelante. El v. 14 confirma el criterio de que ellos pertenecían a una guardia romana y que respondían directamente a Pilato.

"Y si esto llega a oídos del procurador, nosotros le persuadiremos y os evitaremos problemas" (Mat. 28:14). Si eran de la "policía del templo", ¿por qué preocuparse de que Pilato se enterara? No hay indicación de que él tuviera jurisdicción sobre ellos. El escritor cree que esto es lo que sucedió: ellos pertenecían a una "guardia romana"; Pilato les había dado instrucciones de que cuidaran de la tumba a fin de satisfacer a la jerarquía religiosa y estar en paz con ella. Los sumo sacerdotes habían buscado con cautela una "guardia romana": "Manda, pues, que se asegure el sepulcro" (Mat. 27:64).

Si los sacerdotes hubieran querido poner a la policía del templo a cuidar de la tumba, ellos no habrían necesitado las órdenes del gobernador para hacerlo. Cuando sucedió la resurrección, los soldados romanos fueron a los principales sacerdotes para tener protección, dado que sabían que éstos tendrían influencia sobre Pilato y ello impediría que fueran ejecutados: "Nosotros le persuadiremos [al gobernador, Pilato] y os evitaremos problemas" (Mat. 28:14).

1.6.3. La disciplina militar de los romanos

George Currie dice: "El castigo por abandonar el puesto de vigilancia era la muerte, de acuerdo con las leyes (Dion. Hal, Antig. Rom. VIII.79). El discurso más famoso sobre la severidad de la disciplina de campamento es aquel de Polibio VI.37, 38. En él se indica que el temor al castigo producía una atención intachable al deber, especialmente en los guardias nocturnos. Esta referencia tiene peso por el prestigio del autor, quien estaba describiendo lo que había tenido la oportunidad de ver con sus propios ojos.

Sus declaraciones, en una manera general, son duplicadas por otros" (263/41-43).

Currie escribe, citando a Polibio: "Los golpes de garrote se mencionan como el castigo para los centinelas nocturnos que no cumplían con su deber, para el robo, el falso testimonio y el herirse a sí mismo; también se menciona la reducción de las tropas por deserción de las filas a causa de la cobardía" (263/43, 44).

Currie continúa: "Vegetio habla de atención diaria a la severidad de la disciplina por medio del prefecto de la legión *Military Institutes* ([Institutos militares] 11.9). Vegetio ciertamente sostiene *Military Institutes* ([Institutos militares] 1.21) que los primeros romanos [en la época de Cristo] disciplinaban en una manera más estricta que en su tiempo" (263/43, 44).

Al analizar los comentarios de Vegetio sobre el ejército romano, Currie dice: "El sistema que él describe brinda el castigo más severo. Lo clásico era el sonar de la trompeta para anunciar una ejecución (11.22). Una atención diaria a la severidad de la disciplina era el deber del prefecto de la legión (11:9)" (263/49, 50).

Currie también señala:

> En los varios escritores del Digesto [de Justiniano] 49.16, se mencionan 18 faltas de soldados que eran castigadas por la muerte. Son las siguientes: un explorador que se quedaba con el enemigo (-3.4); deserción (-3.11; -5.1-3); perder las armas o deshacerse de ellas (-3.13); desobediencia en tiempo de guerra (-3.15); saltar el muro o terraplén (-3.17); comenzar un motín (-3.19); rehusar proteger a un oficial o abandonar el puesto (-3.22); un conscripto evitando el servicio militar (-4.2); asesinato (-4.5); pegarle a un superior o insultar a un general (-6.1); comenzar a huir cuando el ejemplo influenciara a otros (-6.3); traición al entregarle planes al enemigo (-6.4; -7); herir a otro soldado con una espada (-6.6); incapacitarse a sí mismo o intentar suicidarse sin una excusa razonable (-6.7); dejar la guardia nocturna (-10.1); quebrar la vara del centurión o golpearlo mientras se está recibiendo castigo (-13.4); escapar de la casa de los guardias (-13.5); y perturbar la paz (-16.1) (263/49, 50).

Usando los anales de la historia militar de los romanos, Currie documenta los siguientes ejemplos, que reflejan la clase de medidas disciplinarias que empleaba el ejército romano: "En el 418, el portador de la bandera, por retrasarse en una batalla, muerto por las propias manos del general; en el 390, por dormirse en su puesto, arrojado desde el borde del Capitolio [Dig. 49.16.3.6.; -10.1]; en el 252, por negligencia, apaleamiento y reducción de rango; en el 218, por negligencia, castigado; en el 195, por retrasarse, golpeado con un arma... Los tipos de castigo recién mencionados justificarían la palabra 'estricto' para describirlos" (263/33).

Currie comenta, además: "Dado que se aplicaba la pena de muerte en 40 de 102 casos donde se menciona castigo, es claro que las condenas en el ejército romano eran severas en comparación con aquellas en los ejércitos modernos". Currie habla del ejército romano como "un instrumento de conquista y dominio"; en cuanto a la disciplina estricta, dice: "Valerio Máximo... se refiere a una observación estricta de la disciplina de campamento y la teoría militar (11.8 introd.; 11.9 introd.) [como las razones principales] para las extensas conquistas y el poder de Roma" (263/33, 38, 43, 44).

T. G. Tucker brinda la siguiente descripción vívida del armamento que llevaría un soldado romano:

> En su mano derecha llevaba la famosa lanza romana. Esta es un arma poderosa, de más de 1,80 m de largo. Consiste de una cabeza de hierro agudo fijado a un asta de madera. El soldado podía atacar con ella como una bayoneta, o podía lanzarla como una jabalina y luego pelear cuerpo a cuerpo con su espada. En el brazo izquierdo tenía un escudo grande, el cual podía tener diversas formas. Una de las formas comunes era con bordes hacia adentro como una porción de un cilindro de 1,20 m de largo y 75 cm de ancho; otra es el modelo de diamante, pero con los puntos del diamante encuadrados. A veces era oval. Se los construía de mimbre o de madera; se los cubría con cuero; se los realzaba con adornos de metal. Uno que era bien conocido era el de un rayo. El escudo no sólo se llevaba por medio de un mango, sino que podía ser sostenido con un cinturón sobre el hombro derecho. La espada —un arma para atravesar más que para cortar—, a fin de que tuviera camino libre fuera del escudo, se colgaba en el lado derecho por medio de un cinturón que pasaba sobre el hombro izquierdo. Aunque este arreglo nos puede parecer torpe, debe recordarse que la espada no se requería hasta que la mano derecha estuviera libre de la lanza; y que luego, antes de sacarla, se la podía girar fácilmente hasta la izquierda por medio del cinturón en el que estaba amarrada. En el lado izquierdo el soldado llevaba una daga en su cinto (1224/342-344).

1.6.4. ¿Qué era una guardia romana?

Cuando llegamos al tema de la guardia romana, William Smith, en el *Dictionary of Greek and Roman Antiquities* (Diccionario de antigüedades griegas y romanas), nos brinda algo de información en cuanto a la cantidad de hombres en una "guardia" romana. De acuerdo con el doctor Smith, el manípulo (una subdivisión de la legión romana) consistía de 120 o de 60 hombres "equipados... por el tribuno a quien estaban especialmente asignados... dos guardias... de cuatro hombres cada una, que mantenían vigilancia, algunos en el frente de la tienda y algunos detrás, entre los caballos. Al pasar podemos comentar que cuatro era la cantidad regular para una guardia romana... de ellos uno actuaba como centinela, mientras los otros gozaban de un cierto grado de descanso; estaban listos, sin embargo, para actuar ante la primera alarma" (1125/250, 251).

> Durante la noche el "capitán del templo" hacía sus rondas. Cuando él se acercaba los guardias tenían que levantarse y saludarlo en una manera particular. Cualquier guardia que fuera encontrado durmiendo mientras estaba en funciones era golpeado, o se quemaban sus vestiduras; por lo que sabemos, se les daba realmente un castigo [Apoc. 16:15].
>
> —ALFRED EDERSHEIM

Harold Smith relata: "Una guardia consistía comúnmente de cuatro hombres (Polib. vi.33), cada uno de los cuales vigilaba a su turno, mientras los otros descansaban detrás de él de modo que pudieran estar listos ante la menor alarma; pero en este caso los guardias pueden haber sido más numerosos" (Smith, citado en 541/694).

El profesor Whedon dice acerca de una guardia: "Probablemente una guardia era de cuatro soldados. Esa ciertamente era la cantidad que cuidó de la crucifixión. Juan 19:23" (1284/343).

1.6.5. ¿Qué era la guardia del templo?

El historiador judío Alfred Edersheim brinda la siguiente información, específicamente en relación con la identidad de la guardia del templo: "En la noche se ponían guardias en 24 estaciones cerca de las puertas y los atrios. De éstas, 21 eran ocupadas sólo por levitas; las tres más internas las ocupaban conjuntamente los sacerdotes y los levitas. Cada guardia consistía de tres hombres; de modo que había un total de 240 levitas y 30 sacerdotes que estaban en su puesto cada noche. Los guardias del templo eran relevados durante el día, pero no durante la noche, la cual los romanos dividían en cuatro vigilias; pero los judíos la dividían propiamente en tres vigilias; la cuarta era realmente la vigilia de la mañana" (322/147-149).

La *Mishnah* dice lo siguiente en cuanto a la guardia del templo: "Los sacerdotes vigilaban en tres lugares en el templo: en la Cámara de Abtinas, en la Cámara de la Llama y en la Cámara del Hogar; los levitas en 21 lugares: cinco en las cinco puertas del monte del templo; cuatro en las cuatro esquinas internas; cinco en las cinco puertas del atrio del templo; cuatro en las cuatro esquinas externas; una en la Cámara de las Ofrendas; una en la Cámara de la Cortina; y una detrás del lugar del propiciatorio" (*Mishnah*, Middoth, 1.1).

P. Henderson Aitken dice: "El deber de este 'capitán del monte del templo' era guardar el orden en el templo, visitar las estaciones de los guardias durante la noche, y verificar que los centinelas estaban apostados debidamente y permanecían alertas. Se supone que él y sus subalternos inmediatos son los "magistrados" que se mencionan en Esdras 9:2 y en Nehemías" (Aitken, citado en 541/271).

1.6.6. La disciplina militar de la guardia del templo

Alfred Edersheim nos brinda una descripción de la disciplina estricta bajo la cual trabajaba la guardia del templo: "Durante la noche el 'capitán del templo' hacía sus rondas. Cuando él se acercaba los guardias tenían que levantarse y saludarlo en una manera particular. Cualquier guardia que fuera encontrado durmiendo mientras estaba en funciones era golpeado, o se quemaban sus vestiduras; por lo que sabemos, se les daba realmente un castigo. De allí la amonestación para quienes somos, en cierta manera, la guardia del templo: 'Bienaventurado el que vela y guarda sus vestidos' [Apoc. 16:15]" (322/147-149).

La *Mishnah* muestra cómo se trataba a la persona que se encontrara durmiendo durante la guardia:

> El oficial del monte del templo acostumbraba vigilar cada uno de los turnos de guardia con antorchas encendidas precediéndolo. Si alguno de los guardias no se ponía de pie y le decía: "¡Oh, oficial del monte del templo, paz sea a ti!", y se comprobaba que estaba durmiendo, el oficial del templo lo golpearía con su cayado y tenía el derecho de quemar las vestiduras del guardia. Y ellos dirían: "¿Qué es ese ruido en el atrio del templo?". "El ruido de algún levita que está siendo golpeado y cuyas vestiduras se están quemando, porque dormía durante su turno de guardia". R. Eliezer b. Jacob dijo: "Ellos encontraron una vez al hermano de mi madre que estaba dormido y quemaron sus vestiduras" (844/Middoth, 1.2).

The Jewish Encyclopedia (Enciclopedia judía) comenta en cuanto a "los sagrados recintos dentro [del templo]", que aquellos que estaban de guardia allí "no se les permitía sentarse, mucho menos dormir. El capitán de la guardia cuidaba de que cada hombre estuviera alerta, castigando a un sacerdote si lo encontraba dormido en su puesto, y a veces castigándolo con quemarle la camisa, como una advertencia a los demás (Mid. k.I)" (622/81).

1.6.7. Conclusiones

E. LeCamus dice en cuanto a las estrechas medidas de seguridad que se tomaron en el sepulcro de Jesús: "Nunca un delincuente produjo tanta preocupación después de su ejecución. Sobre todo, nunca alguien crucificado había tenido el honor de ser custodiado por una escuadra de soldados" (722/396, 397).

G. W. Clark concluye: "De modo que se hizo todo lo que dictaba la política y la prudencia humanas a fin de impedir una resurrección, la cual esas mismas precauciones tenían la tendencia más directa a indicar y establecer (Mat. 27:35)" (236).

1.7. Los discípulos se dispersaron

Mateo, en su Evangelio, nos muestra la cobardía de los discípulos (26:56). Jesús había sido arrestado en el huerto de Getsemaní y "todos los discípulos le abandonaron y huyeron".

Marcos escribe en su Evangelio (14:50): "Entonces todos los suyos le abandonaron y huyeron".

George Hanson comenta: "Naturalmente, ellos no eran ni muy valientes ni de mente amplia. En la manera más cobarde, cuando su Maestro fue arrestado, ellos 'lo abandonaron y huyeron', dejándolo solo para enfrentar su destino" (518/24-26).

Albert Roper dice en cuanto a Simón Pedro que él estaba "temblando por la burla de una sirvienta en el patio de los sumo sacerdotes, y negando con una maldición que él conociera 'a este hombre de quien habláis' " (1040/50).

Continúa diciendo que "el temor, un temor abyecto por su propia seguridad personal, llevó a Pedro a rechazar al Hombre al que verdaderamente amaba. El temor, un temor cobarde, lo hizo ser desleal a Aquel que lo había llamado de sus redes para ser un pescador de hombres" (1040/52).

En cuanto al carácter de los discípulos, Roper comenta:

> Ellos son galileos, en su mayor parte pescadores; a todos, más o menos, les son extrañas las ciudades y los estilos de vida citadinos. Uno por uno se han convertido en seguidores del joven Maestro de Nazaret y se han dedicado a su manera de vida. Lo han seguido alegre y reverentemente hasta que llegó la hora

Este grupo temeroso y asustado de los apóstoles, quienes estaban a punto de dejarlo todo y huir desesperados a Galilea; estos campesinos, pastores y pescadores, quienes traicionaron y negaron a su maestro y le fallaron en forma miserable; repentinamente pudieron cambiar de la noche a la mañana en una confiada sociedad misionera, convencidos de la salvación y capaces de trabajar con mucho más éxito después que antes de la Pascua; no hay visión o alucinación que sea suficiente para explicar una transformación tan revolucionaria.

—RABINO JUDÍO PINCHAS LAPIDE

de la crisis. Cuando fue arrestado en las afueras del huerto de Getsemaní, todos se apartaron y huyeron, temerosos por las antorchas, el clamor y el ruido de los sables.

[Los discípulos] se escondieron en sus cuartos y nada se oyó de ellos hasta que Magdalena les lleva la noticia sorprendente en la mañana del tercer día. A partir de ello, dos —y sólo dos— tienen la valentía de aventurarse para conocer por sí mismos si la noticia que les había llevado María era como ella decía, o era como ellos creían simplemente "locura". El comportamiento en general de los discípulos es de un temor abyecto y de autopreservación (1040/34, 35).

El rabino judío *Pinchas Lapide* dice en cuanto a la transformación de los discípulos:

Este grupo temeroso y asustado de los apóstoles, quienes estaban a punto de dejarlo todo y huir desesperados a Galilea; estos campesinos, pastores y pescadores, quienes traicionaron y negaron a su maestro y le fallaron en forma miserable; repentinamente pudieron cambiar de la noche a la mañana en una confiada sociedad misionera, convencidos de la salvación y capaces de trabajar con mucho más éxito después que antes de la Pascua; no hay visión o alucinación que sea suficiente para explicar una transformación tan revolucionaria. Para una secta, escuela u orden, quizá una simple visión hubiera sido suficiente; pero no para una religión mundial que fue capaz de conquistar el Occidente gracias a la fe de la Pascua (711/125).

Douglas Groothuis dice en cuanto a la reacción de los discípulos ante el Cristo resucitado: "El Cristo resucitado despertó la fe de Tomás, el discípulo que dudaba, cuando Jesús apareció y le dijo: 'Pon tu dedo aquí y mira mis manos; pon acá tu mano y métela en mi costado; y no seas incrédulo sino creyente' (Juan 20:27). Tomás entonces exclamó: '¡Señor mío, y Dios mío!' (Juan 20:28). Se demostró que Jesús era Dios en la carne, crucificado como debía serlo el Cristo, pero ahora resucitado de entre los muertos como Señor" (495/256).

Alfred Edersheim pregunta: "¿Cuáles eran los pensamientos en cuanto al Cristo muerto que llenaba la mente de José de Arimatea, de Nicodemo y de los otros discípulos de Jesús, tanto como la de los apóstoles y de las mujeres piadosas?" (321/623).

A esta pregunta, Edersheim responde: "Ellos creían que Jesús estaba muerto y no esperaban que él resucitara de entre los muertos, por lo menos en el sentido aceptado de resurrección. De esto hay evidencia abundante en los momentos de su muerte, en las especias para la sepultura que trajo Nicodemo, en las especias que prepararon las mujeres (las dos tenían el propósito de evitar la corrupción), en el dolor de las mujeres ante la tumba vacía, en la suposición de ellas de que el cuerpo había sido quitado, en la perplejidad y sufrimiento de los apóstoles, en las dudas de tantos, y ciertamente en la declaración explícita: 'Pues aún no entendían la Escritura, que le era necesario resucitar de entre los muertos' (Juan 20:9)" (321/623).

J. P. Moreland dice en cuanto al testimonio de las mujeres:

En el judaísmo del primer siglo, el testimonio de una mujer prácticamente no tenía valor. No se permitía que una mujer testificara en un juicio, salvo en raras ocasiones. Nadie habría inventado un relato y puesto a las mujeres como las primeras testigos de la tumba vacía. La presencia de mujeres era algo per-

Los discípulos no tenían nada que ganar por mentir y comenzar una nueva religión. Ellos enfrentaron dificultades, ridículo, hostilidad y muerte de mártires. A la luz de todo esto, nunca podrían haber sostenido una motivación tan firme si ellos sabían que lo que estaban predicando era una mentira. Los apóstoles no eran necios y Pablo era un intelectual frío del primer nivel. Habría varias oportunidades en tres o cuatro décadas de ministerio para reconsiderar el asunto y renunciar a la mentira.

—J. P. MORELAND

turbador; esto explica el por qué no se menciona a las mujeres en 1 Corintios 15 y en los sermones en Hechos, puesto que esos discursos eran evangelísticos. No había razón para incluir en los mensajes evangelísticos un detalle incidental que haría que la audiencia tropezara y no llegara al punto principal. El hecho se incluye en los Evangelios porque estos tienen la intención de describir lo que realmente sucedió. No hay otra explicación que pueda explicar en forma adecuada la inclusión de este hecho (861/168).

J. P. Moreland dice lo siguiente en cuanto a la probabilidad de que los discípulos inventaran el cristianismo:

Podemos decir que los discípulos no tenían nada que ganar por mentir y comenzar una nueva religión. Ellos enfrentaron dificultades, burla, hostilidad y muerte de mártires. A la luz de todo esto, nunca podrían haber sostenido una motivación tan firme si ellos sabían que lo que estaban predicando era una mentira. Los apóstoles no eran necios y Pablo era un intelectual frío del primer nivel. Habría varias oportunidades en tres o cuatro décadas de ministerio para reconsiderar el asunto y renunciar a la mentira. La religión tenía sus recompensas para ellos, pero estas venían de una creencia sincera de que lo que ellos estaban viviendo era cierto (861/171, 172).

John Ankerberg y John Weldon, sobre lo que trajo el nacimiento de la iglesia, dicen:

¿Podría haber llegado a existir la iglesia cristiana como resultado de lo que había llegado a ser, después de la crucifixión y muerte de Jesús, un grupo de apóstoles desanimados, aterrorizados y escépticos? ¡De ninguna manera!

Sólo la resurrección de Cristo de entre los muertos puede contar para motivar a los discípulos a dar sus vidas para predicar acerca de Cristo, y para alimentar a la iglesia cristiana que el Señor había fundado. Es difícil enfatizar lo devastador que fue la crucifixión para los apóstoles. Ellos habían sacrificado todo por Jesús, incluyendo trabajo, casa y familia (Mat. 19:27). Todo lo que era valioso estaba unido directamente a Jesús: la esperanza, la vida entera de ellos, todo. Pero ahora él estaba muerto, rotulado públicamente como un criminal.

Los apóstoles estaban abatidos y deprimidos al llegar a la conclusión de que Cristo no era el Mesías que ellos esperaban (Luc. 24:21). En una condición como esa, es difícil considerarlos como los recipientes de visiones y alucinaciones esperanzadas. No eran hombres que estuvieran listos para creer. El mismo hecho de que Jesús los reprendió por la incredulidad de ellos indica que Tomás no era el único escéptico y cabeza dura. En un momento o en otro Jesús reprendió a todos los once apóstoles por la incredulidad de ellos en cuanto a la resurrección (Mat. 28:17; Luc. 24:25-27, 38, 41; Juan 20:24-27). Esto comprueba que fueron finalmente convencidos en contra de la voluntad de ellos.

Como muestran los Evangelios, los apóstoles rechazaron los primeros informes en cuanto a la resurrección de Jesús. Ellos llegaron a estar convencidos sólo después de que Jesús se les apareció una y otra vez, les habló, los animó a tocarlo, a ver que tenía un cuerpo físico, y que les mostrara las heridas en sus manos y en su costado (Juan 20:20, 27). Si ellos hubieran esperado una resurrección, habrían estado aguardándola. Pero ellos no la es-

taban esperando, y necesitaron mucho para estar convencidos de que había ocurrido (Hech. 1:3) (52/82).

2. El escenario después de la resurrección

2.1. La tumba vacía

Winfried Corduan escribe lo siguiente en cuanto a la certeza de la tumba vacía:

> Si hay un hecho de la historia antigua que pueda contarse como indisputable, debe ser la tumba vacía. A partir del domingo de la Pascua debe haber habido una tumba, claramente conocida como la tumba de Jesús, que no contenía su cuerpo. Esto está más allá de discusión: la enseñanza cristiana desde el mismo principio promovió un Salvador viviente y resucitado. Las autoridades judías se oponían fuertemente a esta enseñanza y estaban preparadas para recorrer cualquier distancia con tal de suprimirla. El trabajo de ellos se habría facilitado si ellos hubieran podido llevar a los potenciales convertidos a una visita rápida a la tumba y presentarles allí el cuerpo de Cristo. Aquello habría sido el fin del mensaje cristiano. El hecho de que surgiera una iglesia centrada alrededor del Cristo resucitado demuestra que debe haber existido una tumba vacía (251/222).

Cuando luego los discípulos comenzaron a predicar la resurrección en Jerusalén y la gente respondió, y cuando las autoridades religiosas permanecieron sin hacer nada, la tumba debe haber estado vacía. El simple hecho de que el compañerismo cristiano, fundado sobre la creencia en la resurrección de Jesús, llegó a existir y floreció en la misma ciudad en la cual él fue ejecutado y sepultado es una evidencia poderosa para la historicidad de la tumba vacía.

—WILLIAM LANE CRAIG

William Lane Craig dice en cuanto a la importancia de la tumba vacía:

> La tumba vacía es un *sine qua non* de la resurrección. La noción de que Jesús resucitó de entre los muertos con un cuerpo nuevo mientras su cuerpo viejo quedaba aún en la tumba es una concepción moderna. La mentalidad judía nunca habría aceptado una división entre los dos cuerpos. Aun si los discípulos no verificaban la tumba vacía, las autoridades judías habrían sido culpables de pasar por alto algo tan importante. Cuando luego los discípulos comenzaron a predicar la resurrección en Jerusalén y la gente respondió, y cuando las autoridades religiosas permanecieron sin hacer nada, la tumba debe haber estado vacía. El simple hecho de que el compañerismo cristiano, fundado sobre la creencia en la resurrección de Jesús, llegó a existir y floreció en la misma ciudad en la cual él fue ejecutado y sepultado es una evidencia poderosa para la historicidad de la tumba vacía (255, citado en 1294/151, 152).

W. J. Sparrow-Simpson señala que la tumba vacía por sí misma no hizo que los discípulos creyeran. De Juan se dice que "vio y creyó" (Juan 20:8). Esto, sin embargo, probablemente se debió a que recordó que Cristo había predicho que resucitaría. Ni María Magdalena, ni las mujeres ni Pedro fueron llevados a creer por el testimonio de la tumba vacía (citado en 541/506).

Fueron las apariciones de Jesús después de la resurrección las que aseguraron a sus seguidores que él realmente había resucitado de entre los muertos. La tumba vacía permanece como un hecho histórico, y verifica que las apariciones eran nada menos que de Jesús de Nazaret, resucitado en la carne y en la sangre (541/506).

J. N. D. Anderson, abogado y profe-

sor de leyes orientales en la Universidad de Londres, pregunta: "¿Ha notado que las referencias a la tumba vacía vienen todas de los Evangelios, los que fueron escritos para brindar a la comunidad cristiana los hechos que ellos querían conocer? En la predicación pública a aquellos que no eran creyentes, como se registra en Los Hechos, hay mucho énfasis en el hecho de la resurrección, pero no hay una sola referencia a la tumba vacía. ¿Por qué es así? Para mí hay una sola respuesta: no había razón para argumentar en cuanto a la tumba vacía. Todos, los amigos y los adversarios, sabían que estaba vacía. Las únicas preguntas que valía la pena discutir eran: ¿por qué estaba vacía y qué probaba el hecho de que estaba vacía?" (44/4-9).

En otros escritos Anderson dice:

> La tumba vacía, una roca verdadera, permanece como un elemento esencial en la evidencia en favor de la resurrección. Sugerir, como han hecho algunos, que no estaba vacía me parece ridículo. Es un hecho histórico que los apóstoles, desde el mismo principio, tuvieron muchas conversiones en Jerusalén, hostil como era la ciudad, al proclamar las buenas noticias de que Cristo había resucitado de la tumba; ellos lo hicieron a pocos pasos del sepulcro. Cualquiera de sus oyentes podría haber visitado la tumba entre la comida del mediodía y cualquiera haya sido la hora equivalente al té de la tarde. ¿Es concebible, entonces, que los apóstoles habrían tenido un éxito semejante si el cuerpo de aquel a quien proclamaban como el Señor resucitado hubiera estado todo el tiempo descomponiéndose en la tumba de José? ¿Habrían sido impresionados muchos sacerdotes y muchos fariseos inflexibles con la proclamación de una resurrección que de hecho no era en absoluto resurrección, sino un mensaje simple de avivamiento espiritual preparado en los términos equívocos de una resurrección literal de la tumba? (43/95, 96).

Paul Althus, citado por Wolfhart Pannenberg, dice: "'En Jerusalén, el lugar de la ejecución y la tumba de Jesús, se proclamó no mucho después de su muerte que él había resucitado. La situación *demanda* que dentro del círculo de la primera comunidad uno tuviera un testimonio confiable para el hecho de que la tumba había sido encontrada vacía'. El kerigma [proclamación] de la resurrección no podría haberse mantenido en Jerusalén por un solo día, por una sola hora, si la tumba vacía no hubiera sido establecida como un hecho para todos los interesados' " (citado en 946/100).

E. H. Day comenta: "Si ha de afirmarse que la tumba de hecho no había sido hallada vacía, hay varias dificultades que confrontan al crítico. Él tiene que enfrentar, por ejemplo, el problema del crecimiento rápido de una tradición muy definida, nunca seriamente cuestionada, el problema de la naturaleza circunstancial de los relatos en los cuales se entronca la tradición, el problema del fracaso de los judíos en probar que la resurrección no había ocurrido ya que no pudieron presentar el cuerpo de Cristo, o por un examen oficial del sepulcro, una prueba para exhibir que estaba en el mayor interés de ellos" (321/25, 26).

El abogado inglés Frank Morison comenta: "En todos los fragmentos y ecos de esta larga controversia que ha llegado hasta nosotros, en ningún lugar se nos dice que alguna persona responsable haya afirmado que el cuerpo de Jesús estaba aún en la tumba. Sólo se nos dan ra-

zones por las cuales él no estaba allí. En todos estos antiguos documentos está la asunción permanente de que la tumba de Cristo estaba vacía. ¿Podemos evadir esta evidencia acumulativa y mutuamente corroborativa? Yo no creo que podamos. La secuencia de coincidencias es demasiado fuerte" (863/115).

Michael Green cita una fuente secular de origen temprano que da testimonio en favor de la tumba vacía de Jesús. Este trozo de evidencia "se llama Inscripción de Nazaret, según el pueblo en el cual fue encontrado. Es un edicto imperial que perteneció al reinado de Tiberio (14-37 d. de J.C.) o al de Claudio (41-54). ¡Es una invectiva, apoyada por fuertes castigos, contra entrometerse con tumbas y sepulturas! Parece como si las noticias en cuanto a la tumba vacía habían llegado hasta Roma en una forma pervertida (Pilato habría tenido que informar; y él obviamente habría dicho que la tumba había sido robada). Parece que este edicto es la reacción imperial" (482/36).

Green concluye: "No quedan dudas de que la tumba de Jesús estaba en efecto vacía en el primer día de la resurrección" (482/36).

En Mateo 28:11-15 se registra el intento de las autoridades judías para sobornar a los guardias romanos para que dijeran que los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús. En *The Dictionary of the Apostolic Church* (Diccionario de la iglesia apostólica) se comenta: "Esta transacción fraudulenta sigue a la admisión por parte de los enemigos del cristianismo de que la tumba estaba vacía; una admisión que es suficiente para mostrar que la evidencia para la tumba vacía era 'demasiado notoria para ser negada' " (540/340).

J. P. Moreland concluye: "En resumen, la ausencia de una mención explícita de la tumba vacía en los sermones en Hechos se explica mejor por señalar que el hecho no estaba en disputa, y que por lo tanto no era un tema de discusión. El principal debate era sobre por qué estaba vacía, no si estaba vacía... Los primeros predicadores cristianos no tenían la necesidad de convertir a la tumba vacía en un tema importante de debate. Era de conocimiento común que esto podía ser fácilmente verificado, si es que se necesitaba tal verificación" (861/163).

W. J. Sparrow-Simpson escribe: "El hecho de la tumba vacía es reconocido por los *adversarios* tanto como es afirmado por los discípulos. La narración de los guardias intenta que el hecho se cuente como una transacción fraudulenta (Mat. 28:11-15). 'Pero esta acusación de los judíos contra los apóstoles da por sentado que la tumba estaba vacía. Lo que se necesitaba era una explicación'... Este reconocimiento por parte de los judíos de que la tumba estaba vacía se extiende a todos los comentarios subsecuentes de los judíos sobre este asunto" (citado en 541/507, 508).

Sparrow-Simpson apoya este punto citando lo siguiente como un ejemplo: "Una versión de la tumba vacía del siglo XII circuló en los medios judíos de propaganda anticristiana. El relato dice que cuando la reina oyó que los ancianos habían matado a Jesús y lo habían sepul-

tado, y que él había resucitado, ella les ordenó que dentro de tres días encontraran el cuerpo o perderían sus vidas. 'Luego habló Judas: Vengan y les mostraré al hombre que buscan; porque fui yo quien tomé al huérfano de su tumba. Temía que sus discípulos lo robarían y por eso lo escondí en mi jardín, y derivé un curso de agua sobre el lugar'. Este relato explica cómo se encontró el cuerpo" (citado en 541/507, 508).

La conclusión de Sparrow-Simpson es la siguiente: "No es necesario destacar que esta afirmación osada en cuanto a presentar un cuerpo real es una fabricación medieval; pero es una afirmación muy necesaria para afirmar los hechos, pues se admitía que la tumba estaba vacía pero se negaba la resurrección" (citado en 541/507, 508).

Ernest Kevan cita como evidencia lo que describe como "el hecho indisputable de la *tumba vacía.* La tumba estaba vacía; y los enemigos de Cristo fueron incapaces de negarlo" (662/14).

Kevan continúa diciendo: "El hecho de la tumba vacía da un golpe mortal a todas las hipótesis que se preparan contra el testimonio cristiano. Esta es la piedra sobre la cual tropiezan todas las teorías engañosas; por ello no es una sorpresa el descubrir que la referencias a la tumba vacía es cuidadosamente evitada por muchos de los argumentos contrarios que se presentan" (662/14).

W. J. Sparrow-Simpson, citando a Julius Wellhausen, el famoso erudito alemán que se destacó en la crítica alta del Antiguo Testamento, brinda este testimonio en cuanto a la resurrección de Cristo: "Se admite que con la resurrección el cuerpo de Cristo también desapareció de la tumba, y será imposible explicar esto en el terreno natural" (citado en 541/508).

¿Por qué el sepulcro de Jesús no se convirtió en un objeto de veneración? J. N. D. Anderson comenta que "es también significativo que no ha aparecido ninguna sugerencia de que la tumba se convirtiera en un lugar de reverencia o de peregrinaje en los tiempos de la iglesia primitiva. Aunque aquellos que eran cristianos convencidos pueden haberse apartado de visitar el sepulcro porque estaban seguros de que su Maestro había resucitado de entre los muertos, ¿qué de todos los que habían oído las enseñanzas de Jesús, y aun conocido el milagro de su toque sanador, sin haberse unido a la comunidad cristiana? Parece que ellos, también, sabían de que el cuerpo de Jesús no estaba allí, y deben haber concluido que una visita a la tumba no tenía sentido" (43/97).

Frank Morison, en su libro *Who Moved the Stone?* (¿Quién movió la piedra?), hace esta interesante observación:

> Considere primero el hecho pequeño, pero muy significativo, de que no hay rastros en Hechos, ni en las epístolas misioneras, ni en ningún documento apócrifo de fecha indisputablemente antigua, de nadie que fuera a rendir homenaje a la tumba de Jesucristo. Este silencio total y absoluto en cuanto al lugar más sagrado en la memoria del cristianismo es notable. ¿No habría ninguna mujer, para quien la figura del Maestro fuera un recuerdo santificado, que deseara pasar unos pocos minutos en aquel lugar santo? ¿Nunca sentirían Pedro, Juan y Andrés el llamado de un santuario que mantenía todo lo que era mortal del gran Maestro? ¿No habría hecho Pablo mismo un viaje solitario a este lugar y

llorado allí lágrimas de arrepentimiento por negar el nombre de Jesús, recordando su temprana arrogancia y seguridad propia? Si ellos realmente sabían que el Señor estaba sepultado allí, todo es muy pero muy extraño.

Para un crítico de la resurrección, este silencio extraordinario de la antigüedad en cuanto a la historia posterior de la tumba de Jesús le produce, estoy seguro, un sentimiento de inquietud y desasosiego (863/137).

2.2. Las vestiduras fúnebres

En la siguiente narración, Juan muestra la importancia de las vestiduras fúnebres como evidencia en favor de la resurrección:

Salieron, pues, Pedro y el otro discípulo e iban al sepulcro. Y los dos corrían juntos, pero el otro discípulo corrió más rápidamente que Pedro y llegó primero al sepulcro. Y cuando se inclinó, vio que los lienzos habían quedado allí; sin embargo, no entró.

Entonces llegó Simón Pedro siguiéndole, y entró en el sepulcro. Y vio los lienzos que habían quedado, y el sudario que había estado sobre su cabeza, no puesto con los lienzos, sino doblado en un lugar aparte. Entonces entró también el otro discípulo que había llegado primero al sepulcro, y vio y creyó. Pues aún no entendían la Escritura, que le era necesario resucitar de entre los muertos (Juan 20:3-9).

J. N. D. Anderson, al comentar sobre la narración de Juan, dice en cuanto a la tumba vacía:

Parece que no estaba realmente vacía. Usted recordará el relato en el Evangelio de Juan de cómo María Magdalena corrió y llamó a Pedro y a Juan, y cómo esos dos hombres corrieron hasta la tumba. Juan, el más joven, corrió más rápidamente que Pedro y llegó primero a la tumba. Él se detuvo, "atisbó" la tumba (creo que ese es el sentido literal en el griego), y vio la vendas de lino y el sudario que había estado sobre la cabeza de Jesús. Luego llegó Simón Pedro y, en manera característica, entró en la tumba en forma atropellada, seguido por Juan; ellos notaron las vendas y el sudario; éste no estaba puesto con las vendas de lino sino que estaba enrollado en otro lugar. El griego en ese pasaje parece sugerir que las vendas no estaban esparcidas por toda la tumba, sino puestas donde había estado el cuerpo, y que había una separación donde había descansado la nuca; el sudario que había rodeado su cabeza no estaba con las vendas sino aparte, doblado en su propio lugar. Eso significa para mí que todo estaba como si el cuerpo simplemente se había retirado. Se nos dice que cuando Juan vio aquello, no necesitó de un testimonio adicional de hombre o ángel; él vio y creyó, y su testimonio ha llegado hasta nosotros (44/7, 8).

E. H. Day dice en cuanto a la narración de Juan:

Se caracteriza toda ella por el toque personal; tiene todas las señales de la evidencia, no sólo de un testigo ocular sino de un observador cuidadoso... El correr de los discípulos, el orden al llegar al sepulcro y la entrada en el mismo, el hecho de que Juan primero se detuvo, miró al sepulcro desde la entrada al mismo y vio las vendas allí; mientras que Pedro, más audaz, fue el primero en entrar; la palabra exacta,... [*theorei*], que se usa para la observación cuidadosa de Pedro (hasta quizá se implica un examen) de las vestiduras fúnebres; la descripción de la posición de las vendas y el sudario, una descripción no elaborada pero minuciosamente cuidadosa en la elección de las palabras; la entrada subsiguiente de Juan, y la creencia que siguió cuando miró las vestiduras fúnebres; todo esto seguramente no puede ser otra cosa que lo que alguien realmente vio, sobre cuya memoria la escena aún está impresa, para quien la escena de la tumba vacía y las vestimentas fúnebres dejadas allí eran un punto crítico de fe y vida (281/16, 17).

Latham escribe lo siguiente en cuan-

to al sudario que había cubierto la cabeza de Jesús:

> Las palabras "no puesto con los lienzos" me dicen algo; ...me dicen en forma incidental que las vendas estaban todas en un lugar. Si estaban puestas, como me parece que sucedió, todas sobre la parte baja de donde estaba el cuerpo, la expresión es completamente clara. Pero si las vendas hubieran estado puestas una aquí y otra allí, como si hubieran sido arrojadas apuradamente, no habría tenido sentido decir que el sudario no estaba "puesto con los lienzos", porque los lienzos no habrían tenido un lugar en particular. Notamos de nuevo la introducción de la palabra "puesto" cuando no es absolutamente requerido. El sudario no descansaba extendido, como las vendas, y Juan, quizá, señala la diferencia (714/44).

Latham continúa: "El sudario, que había sido enrollado hacia la parte alta de la cabeza, permanecería sobre... [la] losa elevada; se encontraría allí 'enrollado por sí mismo en un lugar'" (714/36).

Latham dice que la palabra "'doblado' es ambigua, el sudario doblado yo supongo que formó un anillo como el rollo de un turbante suelto, sin la parte central" (714/36).

Esta es su conclusión:

> Allí están las vestiduras; han caído juntas, pero están aún envueltas, vuelta tras vuelta, y no hay granos de especias fuera de lugar. El sudario, también, está ubicado en el pequeño escalón que sirve como una almohada para la cabeza del cadáver; está doblado como una especie de peluca, y está separado del resto. La misma quietud de la escena parece que tiene algo que decir. Habló a aquellos que lo vieron, y me habla a mí cuando yo la imagino en el ojo de mi mente, con la luz de la mañana iluminando la escena a través de la entrada.
>
> Lo que dice creo que es esto: "Todo lo que era Jesús de Nazaret ha sufrido un cambio y se ha ido. Nosotros —las vestiduras fúnebres, las especias y el sudario— pertenecemos a la tierra y nos quedamos" (714/11).

2.3. El sello

A. T. Robertson comenta: "El sellado era hecho en la presencia de la guardia romana que se dejaba a cargo de proteger esta muestra de la autoridad y el poder romanos" (1027/239).

D. D. Whedon dice: "Por lo tanto, la puerta no podía abrirse sin romper el sello; eso era un delito contra la autoridad del propietario del sello" (1284/343).

El sello fue roto cuando se corrió la piedra. La persona o las personas que fueran responsables por quebrar el sello tendría(n) que responder ante el gobernador romano y sus representantes. Ciertamente, en la época de la resurrección de Cristo todos temían romper el sello romano.

> Y he aquí, hubo un gran terremoto; porque el ángel del Señor descendió del cielo, y al llegar removió la piedra y se sentó sobre ella. Su aspecto era como un relámpago, y su vestidura era blanca como la nieve. Los guardias temblaron por miedo de él y quedaron como muertos.
>
> Entre tanto que ellas iban, he aquí algunos de la guardia fueron a la ciudad y dieron aviso a los principales sacerdotes de todas las cosas que habían acontecido. Ellos se reunieron en consejo con los ancianos, y tomando mucho dinero se lo dieron a los soldados, diciendo: "Decid: 'Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras nosotros dormíamos'. Y si esto llega a oídos del procurador, nosotros le persuadiremos y os evitaremos problemas".
>
> Ellos tomaron el dinero e hicieron como habían sido instruidos. Y este dicho se ha divulgado entre los judíos hasta el día de hoy (Mat. 28:2-4, 11-15).

2.4. La guardia romana

La comprensión de quiénes eran los guardias convierte a la narración de Mateo 28 en algo impresionante. La visión que coincidió con la resurrección de Jesús era suficientemente aterradora como para hacer que estos rudos soldados "quedaran como muertos" (Mat. 28:4).

Roper brinda esta descripción de los guardias: "Ellos no tenían el menor interés en la tarea a la cual estaban asignados. Su único propósito y obligación era realizar estrictamente su deber como soldados del Imperio romano, al cual se habían comprometido a servir. El sello romano fijado a la piedra delante de la tumba de José era mucho más sagrado para ellos que toda la filosofía de Israel o la santidad del credo judío. [Ellos tenían] ...la suficiente sangre fría como para jugarse a los dados el *manto* de la víctima" (1040/33).

T. G. Tucker describe en gran detalle la armadura y las armas que habría llevado un centurión. El cuadro que resulta es el de una máquina de pelear humana (1224/342-344).

Thomas Thorburn nos cuenta que la guardia que había estado de turno estaba en serias dificultades. Después de que la piedra había sido quitada y roto el sello, le esperaba la corte marcial. Thorburn escribe: "Los soldados no podían alegar que se habían dormido, porque ellos sabían bien que el castigo por dormir durante el turno de guardia era la muerte, pena que siempre era rigurosamente aplicada" (1214/179-182).

Continúa Thorburn: "Los soldados aquí no tenían prácticamente otra alternativa que confiar en los buenos oficios de los sacerdotes. El cuerpo (supondremos) *no estaba*, y la negligencia de los soldados, *cualquiera* que fuera el caso (bajo circunstancias ordinarias), se castigaría con la muerte (ver Hech. 12:9)" (1214/179-182).

2.5. Jesús estaba vivo, como lo demostraron sus apariciones

2.5.1. Importancia de las apariciones

C. S. Lewis, al hablar acerca de la importancia de las apariciones de Cristo después de la resurrección, escribe: "El primer hecho en la historia del cristianismo es una cantidad de personas que decía que habían visto la resurrección. Si ellos hubieran muerto sin hacer que nadie creyera este 'evangelio', no habrían sido jamás escritos los Evangelios" (736/149).

J. P. Moreland dice en cuanto a los informes de las apariciones de Jesús: "Finalmente, las apariciones después de la resurrección son reportadas con mucha reserva. Cuando se los compara con los informes en los Evangelios apócrifos (desde el siglo II en adelante), la diferencia es

> En el año 56 d. de J.C., Pablo escribió que más de 500 personas habían visto al Jesús resucitado y que la mayoría de ellos aún estaban vivos (1 Corintios 15:6 ss.). Está más allá de los límites de la credibilidad el pensar que los primeros cristianos podrían haber fabricado una historia como esta, y luego la hubieran predicado entre aquellos que fácilmente podían haberla refutado, simplemente presentando el cuerpo de Jesús.
>
> —JOHN WARWICK MONTGOMERY

llamativa. En los Apócrifos se brindan descripciones detalladas de cómo ocurrió la resurrección. Se agregan detalles toscos. Por ejemplo, el Evangelio de Pedro (de mediados del siglo II) informa de una cruz saliendo de la tumba tras Jesús, y Jesús es tan alto que se extiende por sobre las nubes" (861/175).

William Lane Craig dice en cuanto a la naturaleza fáctica de las apariciones: "Puesto que los apóstoles eran los guardianes de la tradición en cuanto a Jesús y eran los dirigentes de la comunidad cristiana, habría sido difícil que surgieran y florecieran relatos ficticios que fueran incompatibles con la propia experiencia de los apóstoles mientras ellos vivieran. Podían existir discrepancias en detalles secundarios, y la teología de los autores de los Evangelios podía afectar las tradiciones, pero las tradiciones básicas no podrían haber sido legendarias. Los relatos de Jesús que son sustancialmente no históricos no surgieron hasta el siglo II, y aún entonces fueron universalmente rechazados por la iglesia" (255, citado en 1294/155).

J. N. D. Anderson escribe en cuanto al testimonio de las apariciones:

> La manera más drástica para descartar la evidencia sería decir que estos relatos eran simples fabricaciones, que eran puras mentiras. Pero, hasta donde yo sé, no existe hoy día un solo crítico que tomaría esa actitud. De hecho, sería realmente una posición imposible. Piense en la cantidad de testigos, más de 500. Piense en el carácter de los testigos, hombres y mujeres que dieron al mundo la enseñanza ética más elevada que se haya conocido, y quienes aun según el testimonio de sus enemigos vivían de acuerdo con lo que creían. Piense en el absurdo psicológico del cuadro de un pequeño grupo de cobardes derrotados que se escondían un día en un aposento alto; unos pocos días después ese grupo se transformó en una compañía que ninguna persecución podía silenciar; y luego intentar atribuir este cambio dramático a nada más convincente que una fabricación miserable que ellos estaban tratando de meter en forma clandestina en el mundo. Eso simplemente no tendría sentido (44/5, 6).

John Warwick Montgomery comenta:

> Note que cuando los discípulos de Jesús proclamaron la resurrección, lo hicieron como testigos oculares, y lo hicieron mientras las personas que habían tenido contacto con los hechos de los cuales hablaban todavía vivían. En el año 56 d. de J.C., Pablo escribió que más de 500 personas habían visto al Jesús resucitado y que la mayoría de ellos aún estaban vivos (1 Corintios 15:6 ss.). Está más allá de los límites de la credibilidad el pensar que los primeros cristianos podrían haber fabricado una historia como esta, y luego la hubieran predicado entre aquellos que fácilmente podían haberla refutado, simplemente presentando el cuerpo de Jesús (852/78).

Bernard Ramm escribe: "Si no existió la resurrección, los críticos radicales deben admitir que Pablo engañó a los apóstoles acerca de una aparición verdadera de Cristo a él, y ellos a su vez engañaron a Pablo en cuanto a las apariciones de un Cristo resucitado a ellos. ¡Cuán difícil es impugnar la evidencia de las Epístolas en este punto cuando estas tienen una validación como auténticas que es tan fuerte!" (1002/203).

J. P. Moreland dice en cuanto a la naturaleza del cuerpo de resurrección de Jesús: "En primer lugar, los escritores de los Evangelios y Pablo están de acuerdo en que Jesús apareció en forma corporal. Debe concederse que Jesús tenía ahora

Apariciones de Cristo en la vida de diferentes personas

1. A María Magdalena: Marcos 16:9; Juan 20:14
2. A mujeres que regresaban de la tumba: Mateo 28:9, 10
3. A Pedro, tarde en el día: Lucas 24:34; 1 Corintios 15:5
4. A los discípulos de Emaús: Lucas 24:13-33
5. A los apóstoles, sin Tomás: Lucas 24:36-43; Juan 20:19-24
6. A los apóstoles con Tomás presente: Juan 20:26-29
7. A los siete junto al mar de Tiberias [o mar de Galilea]: Juan 21:1-23
8. A una multitud de más de 500 creyentes sobre una montaña en Galilea: 1 Corintios 15:6
9. A Santiago: 1 Corintios 15:7
10. A los once: Mateo 28:16-20; Marcos 16:14-20; Lucas 24:33-52; Hechos 1:3-12
11. En la ascensión: Hechos 1:3-12
12. A Pablo: Hechos 9:3-6; 1 Corintios 15:8
13. A Esteban: Hechos 7:55
14. A Pablo en el templo: Hechos 22:17-21; 23:11
15. A Juan en Patmos: Apocalipsis 1:10-19

un cuerpo espiritual que no era enteramente el mismo que su cuerpo terrenal. Pero Jesús aún tenía un *cuerpo* espiritual, y ni Pablo ni los escritores de los Evangelios entendían que esto significara un ser puramente espiritual que sólo se puede ver en la mente. Este cuerpo podía ser visto y tocado, y tenía continuidad con el cuerpo que se había puesto en la tumba. El Cristo resucitado era capaz de comer (ver Luc. 24:41-43)" (861/82).

William Lane Craig dice lo siguiente en cuanto a la naturaleza del cuerpo de resurrección:

> Pero mientras es cierto que Pablo enseña que nuestro cuerpo de resurrección será modelado según el cuerpo de Jesús y que será espiritual, eso no debe resultar en que este cuerpo no será físico. Una interpretación como esa no está apoyada por una exégesis de la enseñanza de Pablo. Si por *soma pneumatikon* ("cuerpo espiritual") se entiende un cuerpo que es intangible, que no se proyecta, o que es inmaterial, entonces es falso afirmar que Pablo enseñó que tendremos esa clase de cuerpo de resurrección. Los comentaristas del Nuevo Testamento están de acuerdo en que *pneumatikos* significa "espiritual" en el sentido de orientación, no de sustancia (cf. 1 Cor. 2:15; 10:4). La transformación del cuerpo terrenal a un *soma pneumatikon*, por lo tanto, no lo rescata de la materialidad, sino de la mortalidad.
>
> Un *soma* ("cuerpo") que no se proyecta y que es intangible sería una contradicción en términos para el Apóstol. El cuerpo de resurrección será un cuerpo inmortal, poderoso, glorioso y dirigido por el Espíritu, apropiado para habitar en una creación renovada. Todos los comentaristas están de acuerdo en que Pablo no enseñó la inmortalidad solamente del alma; pero su afirmación de la resurrección del cuerpo se convierte en vacía e indistinguible de tal doctrina a menos que signifique la resurrección tangible y física. La evidencia exegética, por lo tanto, no apoya una bifurcación entre Pablo y los Evangelios en relación con la naturaleza del cuerpo de resurrección (255, citado en 1294/157).

2.6. Los enemigos de Cristo no brindaron una refutación de la resurrección

2.6.1. Ellos guardaron silencio

En Hechos 2, Lucas registra el sermón de Pedro en el día de Pentecostés. No hubo

una refutación de los judíos a la proclamación audaz de la resurrección de Cristo que hizo Pedro. ¿Por qué? Porque la evidencia de la tumba vacía estaba allí para que cualquiera la examinara si quería desacreditarla. Sin embargo, todos sabían que la tumba no contenía más el cuerpo de Jesucristo.

En Hechos 25, vemos a Pablo encarcelado en Cesarea. Festo "se sentó en el tribunal y mandó que Pablo fuese traído. Cuando llegó, le rodearon los judíos que habían descendido de Jerusalén, haciendo muchas y graves acusaciones contra él, las cuales no podían probar" (vv. 6, 7). ¿Qué había en el evangelio de Pablo que irritaba tanto a los judíos? ¿Cuál era el punto que ellos evitaban totalmente al acusarlo? Festo, al explicar el caso al rey Agripa, describe el tema central como relacionado con "un cierto Jesús, ya fallecido, de quien Pablo afirmaba que está vivo" (Hech. 25:19). Los judíos no podían explicar la tumba vacía.

Ellos hicieron todo tipo de ataques personales contra Pablo, pero evitaron la evidencia objetiva en favor de la resurrección. Quedaron reducidos a insultos subjetivos; evitaron discutir el testimonio silencioso de la tumba vacía.

El silencio de los judíos habla más fuerte que la voz de los cristianos o, como nota Fairbain: "El silencio de los judíos es tan importante como el discurso de los cristianos" (361/357).

El profesor Days dice: "La simple refutación, el desafío efectivo del hecho de la resurrección habría dado un golpe mortal al cristianismo. Y ellos habrían tenido muchas oportunidades para refutar, si ello fuera posible" (281/33-35).

W. Pannenberg, citado por J. N. D. Anderson, declara: "La antigua polémica de los judíos en contra del mensaje cristiano en cuanto a la resurrección de Jesús, huellas de la cual se pueden ver en los Evangelios, no brinda ninguna sugerencia de que la tumba de Jesús permaneció intocable. La polémica judía habría tenido mucho interés en la preservación de un informe como ese. Sin embargo, muy por el contrario, compartió con los adversarios cristianos la convicción de que la tumba de Jesús estaba vacía. Se limitó a explicar ese hecho en su propia manera" (43/96).

La iglesia fue fundada sobre la resurrección; desaprobarla hubiera destruido todo el movimiento cristiano. Sin embargo, en lugar de alguna refutación semejante, a lo largo del primer siglo los cristianos fueron amenazados, golpeados, azotados y matados por causa de su fe. Habría sido mucho más simple silenciarlos presentando el cuerpo de Jesús, pero eso no se hizo nunca.

Como John R. W. Stott ha dicho muy bien, el silencio de los enemigos de Cristo "es una prueba de la resurrección tan elocuente como el testimonio de los apóstoles" (1159/51).

2.6.2. Se burlaron

En Atenas

Cuando Pablo habló a los atenienses acerca de Cristo, ellos no tuvieron una respuesta para sus afirmaciones: "Cuando le oyeron mencionar la resurrección de los muertos, unos se burlaban..." (Hech. 17:32). Ellos simplemente se rieron del asunto, porque no podían entender cómo

una persona podía resucitar de entre los muertos. Ellos no intentaron defender su posición. En esencia, dijeron: "No me confundas con los hechos, mi pensamiento ya está establecido".

¿Por qué Pablo encontró una incredulidad como esa en Grecia y no en Jerusalén? Porque mientras en Jerusalén el hecho de la tumba vacía era algo indisputable (estaba allí para que la gente pudiera examinarla), en Atenas la evidencia estaba muy lejos, de modo que el hecho de la tumba vacía no era algo del conocimiento común. La audiencia de Pablo no había verificado el relato por sí misma; en lugar de meterse en dificultades investigando, ellos estaban satisfechos con bromear en la ignorancia. Su posición se describe mejor como suicidio intelectual.

Ante Agripa y Festo en Cesarea

Pablo le dijo a Agripa y a todos los demás en la corte que Cristo sería "el primero de la resurrección de los muertos, había de anunciar luz al pueblo y a los gentiles" (Hech. 26:23). Y mientras Pablo estaba diciendo esto en su defensa, Festo dijo a gran voz:

> —¡Estás loco, Pablo! ¡Las muchas letras te vuelven loco!
>
> Pero Pablo dijo:
>
> —No estoy loco, oh excelentísimo Festo, sino que hablo palabras de verdad y de cordura. Pues el rey, delante de quien también hablo confiadamente, entiende de estas cosas. Porque estoy convencido de que nada de esto le es oculto, pues esto no ha ocurrido en algún rincón.
>
> ¿Crees, oh rey Agripa, a los profetas? ¡Yo sé que crees!
>
> Entonces Agripa dijo a Pablo:
>
> —¡Por poco me persuades a ser cristiano! (Hech. 26:24-28).

Otra vez, así como en Atenas, Pablo se encontró con la incredulidad. Su mensaje era que Cristo había resucitado de entre los muertos (Hech. 26:23); otra vez, no se presentaron evidencias contrarias para refutarlo. De parte de Festo sólo hubo una burla vacía. La defensa de Pablo fue hecha con "palabras de verdad y de cordura" (Hech. 26:25).

Pablo puso énfasis en la naturaleza empírica de su caso. Él dijo: "...esto no ha ocurrido en algún rincón" (Hech. 26:26). Pablo desafió a Agripa y a Festo con la evidencia, pero Festo, como los atenienses, sólo se burló. Este incidente ocurrió en Cesarea, donde no habría sido conocido por nadie que la tumba estaba vacía. Un viaje a Jerusalén habría confirmado este hecho.

3. El hecho histórico establecido

La tumba vacía, el testimonio silencioso a la resurrección de Cristo, nunca ha sido refutado. Los romanos y los judíos podrían haber presentado el cuerpo de Cristo o explicar dónde estaba. De todas maneras ellos rechazaron creer. Hay hombres y mujeres que todavía rechazan la resurrección, no porque haya evidencia insuficiente sino a pesar de su suficiencia.

E. H. Day escribe: "En aquella tumba vacía el cristianismo siempre ha discernido un testigo importante acerca de lo razonable de la fe. Los creyentes nunca han dudado del hecho de que la tumba fue hallada vacía al tercer día; las narraciones en los Evangelios están de acuerdo en enfatizarlo; [el peso de la prueba]... no

> ¿Eran estos hombres, que ayudaron a transformar la estructura moral de la sociedad, mentirosos consumados o locos ilusionados? Estas alternativas son más difíciles de creer que el hecho de la resurrección, y no hay ninguna huella de evidencia para apoyarlas.
>
> —Paul Little

descansa sobre aquellos que mantienen la tradición, sino sobre aquellos que niegan que la tumba estaba vacía, o que explican la ausencia del cuerpo del Señor por alguna teoría racionalista" (281/25).

James Denney, citado por Smith, dice: "La tumba vacía no es el producto de un espíritu apologético ingenuo, un espíritu que no está contento con la evidencia en favor de la resurrección que está contenida en el hecho de que el Señor se apareció a los suyos y los reavivó hacia una nueva vida de victoria... es una parte original, independiente y no motivada del testimonio apostólico" (1123/374).

4. Hechos psicológicos establecidos

4.1. La vida transformada de los discípulos

John R. W. Stott dice: "Quizá la transformación de los discípulos de Jesús es la evidencia más grande de todas en favor de la resurrección" (1159/58, 59).

Simon Greenleaf, un abogado recibido de la Universidad Harvard, dice en cuanto a los discípulos: "Era por lo tanto imposible que ellos pudieran haber persistido en afirmar las verdades que han narrado, si Jesús no hubiera realmente resucitado de entre los muertos, y si ellos no conocían ese hecho tan ciertamente como conocían cualquier otro hecho.

"Los anales de la guerra militar difícilmente puedan presentar un ejemplo de semejante constancia heroica, paciencia y firme valentía. Ellos tenían todos los motivos posibles para revisar cuidadosamente los fundamentos para la fe, y para las evidencias de los grandes hechos y verdades que afirmaban" (486/29).

Paul Little pregunta: "¿Eran estos hombres, que ayudaron a transformar la estructura moral de la sociedad, mentirosos consumados o locos ilusionados? Estas alternativas son más difíciles de creer que el hecho de la resurrección, y no hay ninguna huella de evidencia para apoyarlas" (751/63).

Considere la vida cambiada de Santiago, el hermano de Jesús. Antes de la resurrección él despreciaba todo aquello que su hermano defendía. Él pensaba que las afirmaciones de Cristo eran pretensiones vocingleras y que sólo servían para arruinar el nombre familiar. Después de la resurrección, sin embargo, encontramos a Santiago con los otros discípulos predicando el evangelio de su Señor. Su epístola describe bien la nueva relación que él tenía con Cristo. Se describe como "siervo de Dios y del Señor Jesucristo" (Stg. 1:1). La única explicación para este cambio en su vida es la que brinda Pablo: "Luego [Jesús] apareció a Jacobo [o Santiago]" (1 Cor. 15:7).

George Matheson dice que

> el escepticismo de Tomás surge por la creencia de que la muerte de Jesús sería la muerte de su reino: "Vamos también nosotros, para que muramos con él" (Juan 11:16). El hom-

bre que pronunció estas palabras, al tiempo de pronunciarlas, no tenía esperanza en la resurrección de Cristo. Nadie propondría morir con otro si esperara verlo nuevamente en unas pocas horas. Tomás, en aquel momento, había abandonado toda creencia intelectual. Él no veía oportunidades para Jesús. No creía en el poder físico de Cristo. Él ya había resuelto que las fuerzas del mundo externo serían demasiado fuertes para Jesús, lo destruirían (797/140).

Sin embargo, Jesús se presentó también a Tomás. El resultado está registrado en el Evangelio de Juan, donde se dice que Tomás exclamó: "¡Señor mío, y Dios mío!" (Juan 20:28). Tomás dio una media vuelta después de ver a su Señor resucitado de la tumba. Él continuó su vida hasta morir como un mártir.

4.2. Vidas transformadas a lo largo de 2.000 años de historia

En la misma manera en que Cristo transformó la vida de los discípulos, también ha sido transformada la vida de hombres y mujeres a lo largo de los últimos 2.000 años.

4.3. El veredicto

El hecho psicológico establecido de las vidas cambiadas, entonces, es una razón creíble para la creencia en la resurrección. Es evidencia subjetiva que lleva testimonio al hecho objetivo de que Jesucristo fue levantado en el tercer día. Porque sólo un Cristo resucitado podría tener un poder transformador semejante en la vida de una persona.

5. Hecho sociológico establecido

5.1. Una institución: la iglesia cristiana

5.1.1. Un fundamento básico para el establecimiento de la iglesia era la predicación de la resurrección de Cristo.

Hechos 1:21, 22: "Por tanto, de estos hombres que han estado junto con nosotros todo el tiempo que el Señor Jesús entraba y salía entre nosotros, comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fue tomado de nosotros y recibido arriba, es preciso que uno sea con nosotros testigo de su resurrección".

Hechos 2:23, 24: "A éste, que fue entregado por el predeterminado consejo y el previo conocimiento de Dios, vosotros matasteis clavándole en una cruz por manos de inicuos. A él, Dios le resucitó, habiendo desatado los dolores de la muerte; puesto que era imposible que él quedara detenido bajo su dominio".

Hechos 2:31, 32: "...y viéndolo de antemano, habló de la resurrección de Cristo: que no fue abandonado en el Hades, ni su cuerpo vio corrupción. ¡A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros somos testigos!".

Hechos 3:14, 15: "Pero vosotros negasteis al Santo y Justo; pedisteis que se os diese un hombre asesino, y matasteis al Autor de la vida, al cual Dios ha resucitado de los muertos. De esto nosotros somos testigos".

Hechos 3:26: "Y después de levantar a su Siervo, Dios lo envió primero a vosotros, para bendeciros al convertirse cada uno de su maldad".

Hechos 4:10: "Sea conocido a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel, que

En el día de la crucifixión ellos estaban llenos de tristeza; en el primer día de la semana con alegría. En la crucifixión no tenían esperanza; en el primer día de la semana los corazones de ellos brillaban con certeza y esperanza. Cuando por primera vez les llegó el mensaje de la resurrección ellos eran incrédulos y difíciles de convencer, pero una vez que se aseguraron nunca dudaron otra vez. ¿A qué puede atribuirse el cambio asombroso en estos hombres en tan corto tiempo? Quitar meramente el cuerpo de la tumba nunca podría haber transformado el espíritu y el carácter de ellos. Tres días no era tiempo suficiente para que surgiera una leyenda que les afectara de esa manera. Se necesita tiempo para un proceso de crecimiento de una leyenda. Es un hecho psicológico que demanda una explicación total. Piense en el carácter de los testigos, hombres y mujeres que dieron al mundo la enseñanza ética más elevada que se haya conocido, y quienes aun según el testimonio de sus enemigos vivían de acuerdo con lo que creían. Piense en el absurdo psicológico del cuadro de un pequeño grupo de cobardes derrotados que se escondían un día en un aposento alto; unos pocos días después ese grupo se transformó en una compañía que ninguna persecución podía silenciar; y luego intentar atribuir este cambio dramático a nada más convincente que una fabricación miserable que ellos estaban tratando de meter en forma clandestina en el mundo. Eso simplemente no tendría sentido (44/5, 6).

ha sido en el nombre de Jesucristo de Nazaret, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos. Por Jesús este hombre está de pie sano en vuestra presencia".

Hechos 5:30: "El Dios de nuestros padres levantó a Jesús, a quien vosotros matasteis colgándole en un madero".

Hechos 10:39-41: "Y nosotros somos testigos de todas las cosas que él hizo, tanto en la región de Judea como en Jerusalén. A él le mataron colgándole sobre un madero, pero Dios le levantó al tercer día e hizo que apareciera, no a todo el pueblo, sino a los testigos que Dios había escogido de antemano, a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos".

Hechos 13:29-39: "Y como habían cumplido todas las cosas escritas acerca de él, lo bajaron del madero y lo pusieron en el sepulcro. Pero Dios le levantó de entre los muertos. Y él apareció por muchos días a los que habían subido con él de Galilea a Jerusalén, los cuales ahora son sus testigos ante el pueblo.

"Nosotros también os anunciamos las buenas nuevas de que la promesa que fue hecha a los padres, ésta la ha cumplido Dios para nosotros sus hijos, cuando resucitó a Jesús; como también está escrito en el Salmo 2: '*Mi hijo eres tú; yo te he engendrado hoy*'. Y acerca de que le levantó de los muertos para no volver más a la corrupción, ha dicho así: '*Os daré las santas y fieles bendiciones prometidas a David*'. Por eso dice también en otro lugar: '*No permitirás que tu Santo vea corrupción*'. Porque, después de haber servido en su propia generación a la voluntad de Dios, David murió, fue reunido con sus padres y vio corrupción. En cambio, aquel a quien Dios levantó no vio corrupción. Por lo tanto, hermanos, sea conocido de vosotros que por medio de él se os anuncia el perdón de pecados. Y de todo lo que por la ley de Moisés no pudisteis ser justificados, en él es justificado todo aquel que cree".

Hechos 17:30, 31: "Por eso, aunque antes Dios pasó por alto los tiempos de la

Si la crucifixión de Jesús hubiera terminado la experiencia de los discípulos con él, es difícil de ver cómo la iglesia cristiana habría llegado a existir. La iglesia fue fundada sobre la fe en el mesianismo de Jesús. Un mesías crucificado no era un mesías para nada. Él era uno rechazado por el judaísmo y maldecido por Dios.

—H. D. A. MAJOR

ignorancia, en este tiempo manda a todos los hombres, en todos los lugares, que se arrepientan; por cuanto ha establecido un día en el que ha de juzgar al mundo con justicia por medio del Hombre a quien ha designado, dando fe de ello a todos, al resucitarle de entre los muertos".

Hechos 26:22, 23: "Pero habiendo obtenido auxilio de Dios, me he mantenido firme hasta el día de hoy, dando testimonio a pequeños y a grandes, sin decir nada ajeno a las cosas que los profetas y Moisés dijeron que habían de suceder: que el Cristo había de padecer, y que por ser el primero de la resurrección de los muertos, había de anunciar luz al pueblo y a los gentiles".

5.1.2. La iglesia es un hecho de la historia. La explicación para la existencia de la iglesia es la fe de esta en la resurrección. A lo largo de sus primeros años, esta institución sufrió mucha persecución por parte de los judíos y de los romanos. Las personas sufrieron tortura y muerte por su Señor sólo porque ellos sabían que él había resucitado de entre los muertos.

Wilbur Smith señala que aun el racionalista doctor Guignebert está forzado a hacer la siguiente admisión:

> No habría cristianismo si la creencia en la resurrección no se hubiera fundado y sistematizado... Toda la soteriología y la enseñanza esencial del cristianismo descansa en la creencia en la resurrección, y en la primera página de cualquier relato del dogma cristiano debe estar escrita como un lema la afirmación de Pablo: "Y si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación; vana también es vuestra fe". Desde el punto de vista estrictamente histórico, la importancia de la creencia en la resurrección es escasamente menos... Por medio de esta creencia, la fe en Jesús y en su misión se convierte en el elemento fundamental de una nueva religión. Ésta, luego de separarse del judaísmo se convirtió en el adversario de aquel, y se preparó para conquistar al mundo (1118/20, 21).

Paul Little señala que la iglesia, fundada alrededor del 32 d. de J.C., no simplemente existió, sino que tenía una causa definida. De los cristianos en Antioquía en los primeros tiempos de la iglesia se dice que trastornaron al mundo (Hech. 17:6). La causa de esta influencia era la resurrección (751/62).

H. D. A. Major, director de Ripon Hall, Oxford, (citado por Smith) dice: "Si la crucifixión de Jesús hubiera terminado la experiencia de los discípulos con él, es difícil de ver cómo la iglesia cristiana habría llegado a existir. La iglesia fue fundada sobre la fe en el mesianismo de Jesús. Un mesías crucificado no era un mesías para nada. Él era uno rechazado por el judaísmo y maldecido por Dios" (1123/368).

Kenneth S. Latourette, citado por Straton, dice: "Fue la convicción de la resurrección de Jesús la que elevó a sus seguidores de la desesperación a la cual los había arrojado su muerte; ella les condujo a la perpetuación del movimiento que él había comenzado. Pero por la pro-

funda creencia de ellos en que el crucificado había resucitado de entre los muertos y que ellos lo habían visto y habían hablado con él, la muerte de Jesús y aun Jesús mismo probablemente habrían sido olvidados" (1161/3).

5.2. El fenómeno del domingo cristiano

El día original de descanso y adoración de los judíos era el sábado, porque se dice que Dios finalizó su creación y descansó en el día sábado. Esto estaba escrito en sus leyes santas. El sábado es una de las columnas de apoyo del judaísmo. Una de las cosas más reverentes en la vida de un judío era guardar el sábado. Los cristianos se reunían para la adoración en el primer día de la semana judía en reconocimiento de la resurrección de Jesús. Los cristianos realmente tuvieron éxito en cambiar al domingo este día de descanso y adoración que era antiguo y tenía apoyo teológico. Sin embargo, recuerde que ¡ELLOS MISMOS ERAN JUDÍOS! Teniendo en cuenta lo que ellos pensaban que sucedería si estaban equivocados, debemos reconocer que esta fue probablemente una de las decisiones más grandes que cualquier cuerpo religioso haya tomado. ¿Cómo podemos explicar el cambio de la adoración de sábado a domingo sin la resurrección? (482/51).

J. N. D. Anderson observa que la mayoría de los primeros cristianos eran de trasfondo judío y que habían estado fanáticamente adheridos al sábado. Por lo tanto, tiene que haber sucedido algo muy importante para que cambiaran ese hábito. ¡El cambio fue debido a la resurrección! (44/9).

5.3. El fenómeno de las ordenanzas cristianas

5.3.1. Comunión

(Ver Hechos 2:46; Juan 6; Mateo 26:26; Marcos 14:22; Lucas 22:19; 1 Corintios 11:23, 24).

La Cena del Señor es un recordatorio de la muerte de Jesús, pero en Hechos 2:46 leemos que era un tiempo de gozo. Ahora, si no existió la resurrección, ¿cómo podría haber gozo? Recordar la comida que condujo directamente a la traición y a la crucifixión de Jesús, el Señor de ellos, habría significado un dolor insoportable. ¿Qué fue lo que cambio la angustia de la última cena en una comunión de gozo?

Michael Green comenta:

> Ellos se encontraron con Jesús en esta ordenanza. Él no estaba muerto y se había ido, sino que había resucitado y estaba vivo. Ellos celebrarían la muerte de Jesús, en la conciencia de su presencia como resucitado, hasta el regreso anhelado al final de la historia (1 Cor. 11:26). Tenemos una breve oración eucarística de la comunidad cristiana primitiva, de la iglesia que originalmente hablaba el arameo (1 Cor. 16:22 y *Didache*, 10). Es esta: *¡Maranatha!* Significa: "¡Ven, Señor nuestro!". Es bastante inexplicable cómo podía ser esta la actitud de los primeros cristianos cuando se reunían para celebrar la Cena del Señor, a menos que ciertamente Jesús resucitara de entre los muertos al tercer día (482/53).

5.3.2. Bautismo

(Ver Colosenses 2:12; Romanos 6:1-6).

Los cristianos tenían una ceremonia

inicial, el bautismo. Aquí es donde ellos osaron apartarse de nuevo del judaísmo. Los judíos continuaron con la circuncisión, mientras que los cristianos siguieron el mandato de su Señor en cuanto al bautismo. Se pedía que una persona se arrepintiera de sus pecados, creyera en el Señor resucitado y fuera bautizada.

> *El hacer muchos libros es algo sin fin*
>
> —ECLESIASTÉS 12:12

Pero, ¿qué simboliza el bautismo? ¡Hay pocas dudas en cuanto a esto! Pablo explica que en el bautismo un creyente es unido a Cristo en su muerte y su resurrección. Cuando entra al agua él muere a su vieja naturaleza pecaminosa; él sale del agua para compartir la nueva vida de resurrección de Cristo. No hay nada en el cristianismo más antiguo que los sacramentos; estos están ligados directamente con la muerte y la resurrección de Cristo. ¿Cómo podemos atribuir significado al bautismo cristiano si la resurrección nunca ocurrió?

5.4. El fenómeno histórico de la iglesia

La institución de la iglesia, entonces, es un fenómeno histórico que sólo se puede explicar por la resurrección de Cristo. Los sacramentos que observan los cristianos sirven también como una evidencia continua del origen de la iglesia.

> Ellos eran judíos, y los judíos tienen tenacidad en aferrarse a sus costumbres religiosas. Sin embargo, estos hombres observaron el día del Señor, un recordatorio semanal de la resurrección, en lugar del sábado.
>
> —L. L. MORRIS, CITADO POR J. D. DOUGLAS

L. L. Morris comenta en cuanto a los primeros creyentes que testificaron acerca de la resurrección de Cristo:

> Ellos eran judíos, y los judíos tienen tenacidad en aferrarse a sus costumbres religiosas. Sin embargo, estos hombres observaron el día del Señor, un día recordatorio semanal de la resurrección, en lugar del sábado. En ese día del Señor ellos celebraban la santa comunión; esta no era una conmemoración de un Cristo muerto, sino un recuerdo agradecido de las bendiciones trasmitidas por un Señor viviente y triunfante. El otro sacramento de ellos, el bautismo, era un recordatorio de que los creyentes habían sido sepultados con Cristo y resucitados con él (Col. 2:12). La resurrección dio significado a todo lo que ellos hacían (309/1088).

TEORÍAS INADECUADAS ACERCA DE LA RESURRECCIÓN

Winfried Corduan comenta, en general, en cuanto a las teorías alternativas acerca de la resurrección: "Las explicaciones no milagrosas de lo que aconteció en la tumba vacía tienen que enfrentar una elección cruel: o tienen que reescribir la evidencia para que se adapte a lo que ellos piensan, o tienen que aceptar el hecho de que ellos no son consecuentes con la evidencia presente. La única hipótesis que encaja con la evidencia es que Jesús fue realmente resucitado. El Hombre que predijo su muerte y resurrección, y sucedió tal cual lo había dicho, ¿podía ser algo menos que Dios?" (251/227).

En las próximas páginas hay una compilación de las explicaciones teóricas más

populares que se han presentado para explicar la resurrección de Cristo. Se considerará una teoría a la vez, con su correspondiente refutación. J. N. D. Anderson, el abogado inglés, advierte muy bien la importancia de la buena evidencia para juzgar la veracidad de un caso. En cuanto al testimonio que la historia brinda a la resurrección, él dice:

> Un aspecto que necesita ser enfatizado es que la evidencia debe ser considerada como un todo. Comparativamente es fácil encontrar una explicación alternativa para una u otra de las diferentes partes que componen este testimonio. Pero esas explicaciones no tienen valor a menos que encajen también con las otras partes del testimonio. Una cantidad de teorías diferentes, cada una de las cuales pueden concebiblemente ser aplicadas a una parte de la evidencia pero que no presentan un patrón inteligible, no proveen una alternativa frente a la interpretación que encaja con el todo (45/105).

Este será el acercamiento que se toma al considerar las teorías que siguen.

1. La teoría del desmayo

1.1. La posición

Esta posición sostiene que Cristo nunca murió realmente en la cruz, sino que simplemente se desmayó. Cuando fue puesto en la tumba de José de Arimatea él estaba aún con vida. Después de algunas horas, se reanimó por el aire fresco de la tumba, se levantó y se fue.

J. N. D. Anderson dice acerca de esta teoría que "primero fue formulada por un hombre llamado Venturini hace unos dos siglos. En tiempos más recientes ha sido resucitada en una forma un poco diferente por un grupo heterodoxo de musulmanes llamado Ahmadiya, los que tenían su centro principal en un lugar llamado Qadian; ellos tienen sus oficinas en Inglaterra en un lugar de Londres llamado Putney.

> La explicación va más o menos así: Cristo ciertamente fue clavado en la cruz. Sufrió tremendamente por el choque, la pérdida de sangre y el dolor, y se desmayó; pero realmente no murió. El conocimiento médico no era muy grande en aquella época, y los apóstoles creyeron que él estaba muerto. ¿No se nos dice que Pilato estaba sorprendido de que él ya estaba muerto? La explicación afirma que Jesús fue bajado de la cruz en un estado de desmayo, por personas que erróneamente creían que él estaba muerto, y lo pusieron en la sepultura. El descanso y el fresco en la tumba lo revivieron de tal forma que finalmente él pudo salir de la sepultura. Sus ignorantes discípulos no podían creer que esto era una mera resucitación. Ellos insistieron en que era una resurrección de entre los muertos (43/7).

El profesor Kevan dice en cuanto a la teoría del desmayo que para la resucitación de Cristo también fueron responsables los "efectos reavivantes de las especias con las cuales él había sido embalsamado" (662/9).

1.2. La refutación

Anderson llega a esta conclusión: "Esta teoría no resiste la investigación" (45/95).

W. J. Sparrow-Simpson dice que "ahora es bastante obsoleta" (362/510).

Confío en que los siguientes aspectos mostrarán el porqué estas personas llegaron a tales conclusiones.

1.2.1. Cristo efectivamente murió en la

cruz, de acuerdo con el juicio de los soldados, Josefo y Nicodemo.

Paul Little dice lo siguiente en cuanto a la teoría del desmayo: "Es significativo que no hay ninguna sugerencia de este tipo que haya venido desde la antigüedad, entre todos los ataques violentos que se han hecho en contra del cristianismo. Todos los registros tempranos son enfáticos en cuanto a la *muerte* de Jesús" (751/65).

T. J. Thorburn menciona lo siguiente como aquello que Cristo sufrió bajo Pilato: "La agonía en el huerto, el arresto a la medianoche, el tratamiento brutal en el patio del sumo sacerdote y en el pretorio de Pilato, los viajes agotadores ida y vuelta entre Pilato y Herodes, el terrible azotamiento romano, el viaje al Calvario durante el cual cayó exhausto por la tensión sobre sus poderes, la tortura agonizante de la crucifixión, y la sed y fiebre que siguieron" (1214/183-185).

Thorburn observa: "Sería difícil imaginar aun al más poderoso de los hombres, después de sufrir todo esto, no sucumbiendo a la muerte. Además, está registrado que las víctimas de crucifixión raramente se recuperaban, aun bajo las circunstancias más favorables" (1214/183-185).

Él llega a esta conclusión: "No podemos declarar las objeciones insuperables a esta teoría mejor que en... [estas] palabras... 'Entonces', dice Keim, 'está la cosa más imposible de todas; el pobre y débil Jesús, con dificultades para mantenerse parado, escondido, disfrazado y finalmente muriendo; este Jesús es el objeto de fe, de emoción exaltada, del triunfo de sus adherentes, un conquistador resucitado, ¡y el Hijo de Dios! Aquí, en efecto, la teoría comienza a convertirse en miserable, absurda, digna sólo de ser rechazada' " (1214/183-185).

J. N. D. Anderson comenta lo siguiente acerca de la hipótesis de que Jesús no había muerto:

> Bueno... es muy ingenioso. Pero no resiste la investigación. Para comenzar, se dieron pasos —según parece— para asegurarse de que Jesús estaba muerto; ese ciertamente es el significado de la lanza que metieron en su costado. Pero supongamos, sólo para argumentar, que él no estaba ciertamente muerto. ¿Cree usted realmente que descansando hora tras hora sin atención médica, en una tumba cavada en la roca en Palestina durante la Pascua, cuando está bastante frío por las noches, pudiera haberle revivido, en lugar de probar el fin inevitable de su vida vacilante; que él podía liberarse de metros de vendas fúnebres, las cuales pesaban bastante por las muchas especias, mover la piedra que tres mujeres se sentían incapaces de hacerlo, y caminar por muchos kilómetros sobre sus pies heridos? (44/7).

Como lo pregunta John R. W. Stott, ¿hemos de creer

> que después de los rigores y dolores del juicio, la burla, el azotamiento y la crucifixión él podría sobrevivir 36 horas en un sepulcro de piedra, sin calor ni comida ni cuidado médico? ¿Creemos que él podría luego reanimarse lo suficiente como para realizar el acto sobrehumano de levantar la piedra que aseguraba la boca de la tumba, y hacerlo sin molestar a la guardia romana? Que luego, débil, enfermo y hambriento, él podía aparecer a los discípulos en una manera tal como para dar la impresión de que había derrotado a la muerte? ¿Creemos que él podría continuar reclamando que había muerto y resucitado, y que podía enviarlos a todo el mundo y prometerles que estaría con ellos hasta el fin del mundo? ¿Creemos que él

podía vivir en algún lugar escondido por 40 días, aparecer ocasionalmente, y luego finalmente desaparecer sin ninguna explicación? Una credulidad semejante es más increíble que la incredulidad de Tomás (1159/48, 49).

E. Le Camus dice en cuanto a los modernos racionalistas que niegan la resurrección de Cristo:

Ellos dicen: "Si él ha resucitado, no estaba muerto; o si él murió, no ha resucitado".

Hay dos hechos, el uno tan cierto como el otro, que arrojan luz sobre este dilema. El primero es que el viernes al atardecer Jesús estaba muerto; el segundo es que él apareció lleno de vida el domingo y en los días que siguieron.

Nadie dudó de que él estaba muerto el viernes al atardecer: ni en el Sanedrín, ni en el pretorio, ni en el Calvario. Pilato sólo estaba asombrado de que Jesús había muerto tan pronto, pero su asombro sólo produjo un nuevo testimonio que corroboraba la afirmación de aquellos que pedían su cuerpo.

Por lo tanto, amigos y enemigos que buscaban al crucificado vieron con claridad que él había muerto. Para probarlo mejor, el centurión lo atravesó con su lanza, y el cadáver no se movió. De la herida salió una mezcla de agua y de sangre, lo cual indicaba una descomposición rápida de los elementos vitales. Dicen que el sangrado es fatal en un síncope. De modo que no mataron al que ya estaba muerto. Las circunstancias en la cuales ocurrió prueban que Jesús había dejado de vivir algunos momentos antes. No se le ocurrió al más inteligente de sus enemigos, como los sumos sacerdotes, arrojar dudas sobre la realidad de su muerte. Todo lo que ellos temían era un fraude por parte de los discípulos, quienes podían llegar a robar el cadáver, pero no de parte de Jesús al cual ellos habían visto expirar. Jesús fue bajado de la cruz; así como no había mostrado señales de vida cuando el soldado lo traspasó con la espada, ahora descansaba inmóvil y frío en los brazos amantes que lo sostuvieron, lo llevaron, lo embalsamaron, lo vendaron y lo pusieron en la tumba, después de cubrirlo con pruebas de su desolación y su amor. ¿Podemos imaginar un desmayo más completo que este, o uno que ocurra en el momento más adecuado? Agreguemos que este sería un final muy fortuito de una vida que ya, en sí misma, era tan prodigiosa en su santidad y fecunda en su influencia. ¡Esta era una coincidencia imposible! ¡Era algo más milagroso que la misma resurrección! (722/485, 486).

1.2.2. Los discípulos de Jesús no percibieron que él simplemente había revivido de un desmayo.

El escéptico David Friedrich Strauss —quien no cree en la resurrección— asesta un golpe mortal a cualquier idea de que Jesús había revivido de un desmayo:

> Jesús, antes de su crucifixión, ya había sufrido mucho, tanto en el cuerpo y en el alma. Había pasado por el anticipo de su muerte en Getsemaní. Había sufrido el dolor aterrador de un azotamiento romano, que dejaba profundas heridas en la espalda del castigado; era casi equivalente a la pena capital. Luego habían atravesado sus manos y pies con clavos. La pequeña cantidad de fortaleza que le pudiera quedar había sido gastada por las seis horas de terribles sufrimientos por los que había pasado. Consumido por la sed y completamente agotado, él había entregado su alma en el último grito registrado en los Evangelios. Además, un soldado romano había atravesado su corazón con una lanza. Sin comida ni bebida, sin nadie que vendara sus heridas o aliviara su sufrimiento en alguna manera, él había pasado un día completo y dos noches en la cueva en la cual lo habían depositado. Sin embargo, en la mañana del tercer día, ¡mírenlo reaparecer, activo y radiante!
>
> —F. GODET,
> CITADO POR E. F. KEVAN

> Es imposible que un ser que se había escabullido medio muerto del sepulcro, que se arrastraba débil y enfermo, que necesitaba tratamiento médico, que requería vendajes en las heridas, fortalecimiento e indulgencia, y quien había sucumbido a los sufrimientos, podría haber dado a los discípulos la impresión de que él era el conquistador sobre la muerte y la tumba, el Príncipe de vida, una impresión que subyace en la base del futuro ministerio de ellos. Una resucitación semejante sólo habría debilitado la impresión que él había producido en ellos por medio de su vida y de su muerte; a lo sumo sólo podría dar una voz de lamento. Pero no tenía posibilidad de cambiar la tristeza de ellos en entusiasmo, ni elevar la reverencia para convertirla en adoración (1162/412).

William Mulligan, al describir las apariciones de Jesús a sus discípulos, dice que no eran "aquellas de un cuarto de enfermo, sino de salud, fortaleza y preparación febril para una gran obra a ser iniciada inmediatamente". Él continúa diciendo: "El desaliento ha dado paso a la esperanza, la desesperación al triunfo, la postración de toda energía a un esfuerzo sostenido y vigoroso" (842/76, 77).

Así continúa Mulligan: "Cuando se disiparon los primeros temores de los discípulos, había gozo, audacia y entusiasmo. No encontramos ninguno de los sentimientos de lástima, de simpatía con el que sufre, de deseo de prestar ayuda, factores que habrían surgido ante la aparición de una persona que se había desmayado luego de sufrimientos y agonía, que había continuado inconsciente desde el viernes en la tarde hasta el domingo en la mañana, y que ahora habría estado solo en los primeros momentos de recuperación" (842/76, 77).

E. H. Day dice: "En las narraciones de las diferentes apariciones del Cristo resucitado no hay indicios de ninguna debilidad física como habría sido inevitable si Cristo hubiera resucitado de una muerte aparente. De hecho, los discípulos no vieron en su Maestro resucitado a alguien que se estaba recuperando contra todos los pronósticos de sufrimientos agudos, sino que vieron a Aquel que era el Señor de la vida y el conquistador de la muerte; y él no estaba atrapado ya más —como ellos lo habían conocido en los días de su ministerio— por las limitaciones físicas" (281/49, 50).

1.2.3. Los que proponen la teoría del desmayo tienen también que decir que Jesús, una vez que revivió, pudo realizar el milagro de salirse de las vestiduras fúnebres que lo ataban fuertemente rodeando todo su cuerpo, y dejarlas sin que se desarreglaran en lo más mínimo.

Merril C. Tenney explica las vestiduras fúnebres:

> En la preparación de un cuerpo para la sepultura, de acuerdo con las costumbres judías, el cuerpo era lavado y arreglado, y luego se lo vendaba fuertemente desde las axilas hasta los tobillos con tiras de lino de unos 30 cm de ancho. Entre las vendas o dobleces se ponían

> Los que defienden esta teoría tienen que decir que Cristo, en una condición debilitada, pudo correr la piedra a la entrada de la tumba —los historiadores dicen que para esto se necesitaban varios hombres—, salir de la tumba sin despertar a alguno de los soldados (si en favor del argumento asumimos que estaban dormidos, ¡y sabemos que ciertamente no lo estaban!), pasar por donde estaban los soldados y escapar.
>
> —JAMES ROSSCUP

especias aromáticas, a menudo de una consistencia gomosa. Estas especias servían en parte como preservadoras y en parte como cemento para pegar las vendas como una cubierta sólida... El término que usó Juan, "envolvieron" (gr. *edesan*), está en perfecto acuerdo con el lenguaje que se usa en Lucas 23:53, donde el escritor dice que "le envolvió en una sábana de lino...".

En la mañana del primer día de la semana el cuerpo de Jesús había desaparecido, pero las vestiduras fúnebres estaban aún allí...

Las vendas estaban en posición donde había estado la cabeza, separada de las otras por la distancia desde las axilas hasta el cuello. La forma del cuerpo todavía estaba en ellas, pero la carne y los huesos habían desaparecido... ¿Cómo se había sacado el cadáver de las vendas, dado que éstas no se deslizarían por las curvas del cuerpo cuando estaban fuertemente enrolladas? (1123/116, 117).

1.2.4. "Los que defienden esta teoría", escribe James Rosscup, "tienen que decir que Cristo, en una condición debilitada, pudo correr la piedra a la entrada de la tumba —los historiadores dicen que para esto se necesitaban varios hombres—, salir de la tumba sin despertar a alguno de los soldados (si en favor del argumento asumimos que estaban dormidos, ¡y sabemos que ciertamente no lo estaban!), pasar por donde estaban los soldados y escapar" (1049/3).

E. H. Day comenta sobre este aspecto: "Las improbabilidades físicas para esta suposición son ciertamente abrumadoras. Aun si rechazáramos el relato de los guardias del sepulcro (en obediencia a los dictados de una crítica que encuentra en ello un incidente que no es conveniente), permanece la dificultad de suponer que Aquel que recién se ha recuperado de un desmayo podría hacer rodar la piedra de la puerta del sepulcro, 'que era muy grande' " (281/48, 49).

Es absurdo suponer que Jesús podría haber eludido a la guardia romana aun si él se las hubiera arreglado para quitar la piedra. Hombres tales como los que estarían de guardia difícilmente habrían tenido problemas en tratar con "una persona que se había escabullido medio muerta del sepulcro", como Strauss describe a Jesús. Además, el castigo por dormirse mientras se estaba de guardia era la muerte, de modo que la guardia habría estado bien despierta.

1.2.5. Si Jesús simplemente había revivido de un desmayo, el largo viaje "a una aldea llamada Emaús, que estaba a sesenta estadios de Jerusalén" (Luc. 24:13) habría sido imposible.

El profesor Day observa: "Es inconcebible una larga caminata, seguida por la aparición a los discípulos en Jerusalén, en el caso de alguien que se ha recuperado de un desmayo causado por heridas y agotamiento" (281/48, 49).

E. F. Kevan hace el siguiente comentario sobre este punto:

Sobre sus pies, que habían sido atravesados sólo dos días atrás, él camina sin dificultad los 11 kilómetros entre Emaús y Jerusalén. Él está tan activo que durante la comida desaparece repentinamente de la vista de sus compañeros de viaje; cuando ellos regresan a la capital para anunciar la buena noticia a los apóstoles, ¡lo encuentran nuevamente allí! Él se les había adelantado. Con la misma rapidez que caracteriza todos sus movimientos, se presenta repentinamente en la sala donde están reunidos los discípulos... ¿Son estas las acciones de un hombre que recién ha sido bajado medio muerto de la cruz, y que ha yacido en

> una tumba en una condición de completo agotamiento? No (662/9, 10).

1.2.6. Si Jesús hubiera simplemente revivido de un desmayo semejante a la muerte, él habría explicado su condición a los discípulos. Si permanecía en silencio habría sido un mentiroso y un engañador, pues eso permitiría que sus seguidores difundieran una proclamación de la resurrección que era realmente un cuento de hadas.

E. Le Camus escribe:

> Digamos, además, que si Jesús sólo se hubiera desmayado, él no hubiera permitido que nadie creyera que él había estado muerto sin dañar su carácter. En lugar de presentarse como alguien resucitado, él debería haber dicho simplemente que había sido preservado por casualidad. De hecho aquí, como en casi cada lugar en los Evangelios, encontramos este dilema insuperable: o Jesús era el Justo, el Hombre de Dios, o entre los hombres él es el más grande de los delincuentes. Si él se presentó como alguien que venía de entre los muertos y esto no era así, es culpable de falsedad, y debe serle negada aun la honestidad más común (722/485, 486).

Paul Little comenta que una teoría como esta requiere que creamos que "Cristo mismo estaba involucrado en flagrantes mentiras. Sus discípulos creyeron y predicaron que él había muerto pero que había vuelto a la vida. Jesús no hizo nada para disipar esta creencia, más bien la animó" (751/66).

El erudito del Nuevo Testamento John Knox dice así, citado por Straton: "No era tanto el hecho de que un hombre había resucitado de entre los muertos, sino que fue el hombre particular que lanzó el movimiento cristiano... El carácter de Jesús era su causa más profunda" (1161/3).

Jesús no habría tenido parte en perpetuar la mentira de que se había levantado de la tumba si no hubiera sido cierto. Una alegación semejante es impugnada sin reservas cuando uno examina su carácter inmaculado.

De hecho aquí, como en casi cada lugar en los Evangelios, encontramos este dilema insuperable: o Jesús era el Justo, el Hombre de Dios, o entre los hombres él es el más grande de los delincuentes. Si él se presentó como alguien que venía de entre los muertos y esto no era así, es culpable de falsedad, y debe serle negada aun la honestidad más común.

—E. LE CAMUS

1.2.7. Si Cristo no murió en aquella ocasión, ¿entonces cuándo murió, y bajo cuáles circunstancias?

E. H. Day afirma: "Si se acepta la teoría del desmayo, es necesario eliminar de los Evangelios y Los Hechos toda la narración de la ascensión; y atribuir la cesación repentina de las apariciones de Cristo a la suposición de que él se apartó completamente de ellos, y que vivió y murió totalmente recluido, dejándolos con una serie completa de impresiones falsas en cuanto a su propia persona, y a la misión de él para el mundo" (281/50).

William Milligan escribe que si Cristo meramente se desmayó en la cruz y luego revivió,

> él se debe haber recluido en algún retiro solitario, desconocido aun para sus discípulos más cercanos. Mientras su iglesia estaba levantándose alrededor de Cristo, sacudiendo al

mundo antiguo hasta sus fundamentos e introduciendo en todos lados, en medio de muchas dificultades, un nuevo orden de cosas —mientras era desgarrada por controversias, rodeada de tentaciones, expuesta a juicios, en breve, puesta en las mismas circunstancias que la hacían más dependiente de la ayuda de Jesús— él estaba ausente de todo ello y pasando el resto de sus días, fueran pocos o muchos, en lo que podemos describir con ningún otro término que soledad innoble. Y luego por lo menos él debe haber muerto, ¡aunque no podemos decir donde, cuándo o cómo! No hay un rayo de luz para penetrar las tinieblas; y estos primeros cristianos, que se nos dice que eran tan fértiles en leyendas, no tienen una sola leyenda para ayudarnos (842/79).

1.3. Conclusión

Acerca de la teoría del desmayo, uno puede honestamente decir con George Hanson: "Es difícil creer que esta era la explicación favorita del racionalismo del siglo XVIII". La evidencia habla tanto en contra de una hipótesis como esta que ahora se ha convertido en obsoleta.

2. La teoría del robo

2.1. La posición

En esta posición se entiende que los discípulos llegaron durante la noche y robaron el cuerpo de la tumba.

2.1.1. Mateo registra lo siguiente, como la teoría prevaleciente de su época, para explicar la resurrección de Jesús:

> Entre tanto que ellas iban, he aquí algunos de la guardia fueron a la ciudad y dieron aviso a los principales sacerdotes de todas las cosas que habían acontecido. Ellos se reunieron en consejo con los ancianos, y tomando mucho dinero se lo dieron a los soldados, diciendo: "Decid: 'Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras nosotros dormíamos'. Y si esto llega a oídos del procurador, nosotros le persuadiremos y os evitaremos problemas".
>
> Ellos tomaron el dinero e hicieron como habían sido instruidos. Y este dicho se ha divulgado entre los judíos hasta el día de hoy (Mat. 28:11-15).

2.1.2. La teoría del robo, como está registrada en Mateo, era popular entre los judíos por algún tiempo, como se ve en los escritos de Justino Mártir, Tertuliano y otros.

El profesor Thorburn observa:

> En el *Diálogo contra Trifón* 108, de Justino, el judío habla de "un tal Jesús, un engañador galileo, a quien crucificamos; pero sus discípulos lo robaron de la tumba por la noche, donde había sido puesto cuando lo bajaron de la cruz; ahora engañan a los hombres afirmando que ha resucitado de entre los muertos y ascendido al cielo".
>
> Del mismo modo, Tertuliano (*Apología* 21) dice: "La tumba fue hallada completamente vacía salvo las vestiduras del que había sido sepultado. Sin embargo, los líderes de los judíos, quienes estaban interesados tanto en esparcir una mentira como en mantener a un pueblo tributario y sumiso a ellos a partir de la fe, dijeron que el cuerpo de Cristo había sido robado por sus seguidores". Otra vez, con una fina burla, él dice [*De Spectaca* 30]: "Este es aquel a quien los discípulos secretamente robaron, que puede decirse que él ha resucitado, o que el jardinero se lo llevó, ¡para que sus lechugas no fueran dañadas por la multitud de visitantes!".
>
> En la literatura judía de la Edad Media encontramos repetidamente esta afirmación [libro judío en Eisenmenger, i. pp. 189 ss.]. Reimarus repite el mismo relato: "Los discípulos de Jesús", dice, "robaron el cuerpo de Jesús antes de que hubiera estado sepultado 24 horas, representaron en el lugar de sepultura la comedia de la tumba vacía, y atrasaron el anuncio público de la resurrección hasta

Hay sólo *dos* explicaciones para la tumba vacía	
Una obra humana	*Una obra divina*
Sacado por los enemigos —ningún motivo Sacado por los amigos —ningún poder	La explicación más lógica

cincuenta días después, cuando la descomposición del cuerpo se hubiera completado".

Las declaraciones y argumentos de esta teoría muy antigua fueron respondidos plenamente por Orígenes (*Contra Celso*) (1214/191, 192).

2.1.3. Juan Crisóstomo de Antioquía (347-407) dijo en cuanto a la teoría del robo: "Ciertamente aun esto establece la resurrección, el hecho de lo que ellos dicen, que los discípulos se lo robaron. Porque este es el lenguaje de hombres confesantes, que el cuerpo no estaba allí. Cuando, por lo tanto, ellos confiesan que el cuerpo no estaba allí, pero el robo se muestra falso e increíble, por los guardias, por los sellos y por la timidez de los discípulos, la prueba de la resurrección aparece aun más incontrovertible" (236/531).

2.2. La refutación

2.2.1. La tumba vacía tiene que ser explicada de alguna manera

E. F. Kevan dice que aunque la tumba vacía no prueba necesariamente la resurrección, sí presenta dos alternativas diferentes: "La tumba vacía era una obra divina o una obra humana". Estas dos posibilidades deben ser consideradas con objetividad, y aquella con la probabilidad más alta de ser verdadera debe ser aceptada (662/14).

Kevan continúa diciendo: "No hay dificultad, sin embargo, cuando se tiene que tomar una decisión entre alternativas como estas. Los enemigos de Jesús no tenían motivos para quitar el cuerpo de la tumba; los amigos de Jesús no tenían el poder para hacerlo. Si el cuerpo permanecía donde estaba esto habría sido ventajoso para las autoridades; la hipótesis de que los discípulos robaron el cuerpo es imposible. El poder que quitó el cuerpo del Salvador de la tumba debe, por lo tanto, haber sido divino" (662/14).

Le Camus dice lo siguiente:

> Si Jesús había sido puesto en la tumba el viernes y no estaba allí el domingo, hay dos posibilidades para: o fue quitado de la tumba o salió por su propio poder. No hay otra alternativa. ¿Fue quitado de la tumba? ¿Quiénes lo sacaron? ¿Fueron sus amigos o sus enemigos? Los enemigos habían puesto un escuadrón de soldados para guardarles, por lo tanto no tenían la intención de hacerle desaparecer. Además, la prudencia no aconsejaba ese paso, pues convertiría la situación en demasiado fácil para que los discípulos pudieran inventar relatos de la resurrección. El camino más fácil para ellos era guardar el cuerpo de Jesús como una prueba. De ese modo, ellos podrían responder a cualquier pretensión que pudiera surgir: "Aquí está el cadáver, él no ha resucitado".
>
> En cuanto a sus amigos, ellos no tenían ni la intención ni el poder para quitarlo de allí (722/482).

Wilbur Smith dice: "Estos soldados

no sabían cómo explicar la tumba vacía; los del Sanedrín les dijeron lo que debían decir, y los sobornaron para que pudieran repetir por temor este relato rápidamente fraguado" (1118/22, 23).

A. B. Bruce comenta: "El reporte a ser difundido asume que hay un hecho que debe ser explicado, o sea la desaparición del cuerpo. Se implica que la declaración que va a entregarse en cuanto a lo que sabían los soldados era falsa" (168/337, 338).

2.2.2. Que los discípulos robaron el cuerpo de Cristo no es una explicación razonable para la tumba vacía.

El testimonio de los guardias no fue cuestionado. Mateo dice que "algunos de la guardia fueron a la ciudad y dieron aviso a los principales sacerdotes de todas las cosas que habían acontecido" (Mat. 28:11).

R. C. H. Lenski comenta que el mensaje de la resurrección de Jesús fue entregado a los sumos sacerdotes por medio de sus propios testigos, "los soldados que ellos mismos habían apostado, el testimonio menos cuestionado que fuera posible". El testimonio de los guardias fue aceptado como completamente verdadero; ellos sabían que los guardias no tenían razones para mentir (728/1161, 1162).

Wilbur M. Smith escribe lo siguiente: "En primer lugar, debe notarse que las autoridades judías nunca cuestionaron el reporte de los guardias. Ellos no fueron a verificar si la tumba estaba vacía, porque sabían que estaba vacía. Los guardias nunca vendrían con un relato como este, a menos que estuvieran informando acerca de algo que era real e indisputable, en tanto como ellos pudieran conocerlo. El relato que las autoridades judías dijeron a los soldados que repitieran era uno que trataba de explicar por qué la tumba estaba vacía" (1123/375, 376).

Albert Roper, hablando acerca de Anás y Caifás, dice: "La explicación hipócrita que ellos dieron de la ausencia del cuerpo de Jesús de la tumba proclama la falsedad de su alegato; de otra manera, ¿por qué buscaron ellos sobornar el testimonio falso de los soldados?" (1040/37).

Los judíos, entonces, por no cuestionar la veracidad del testimonio de los guardias, dieron un asentimiento tácito al hecho de que la tumba de Cristo estaba vacía. El relato que ellos fraguaron de que los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús es sólo una disculpa frívola, puesta allí por falta de algo mejor.

Se habían tomado muchas precauciones para guardar la tumba contra los ladrones. Para los discípulos, esas medidas habrían sido un obstáculo insuperable para cualquier plan de robar la tumba.

Albert Roper dice:

> Seamos justos. Somos confrontados con una explicación que no explica nada a las mentes razonables; es una solución que no resuelve nada. Cuando los sumos sacerdotes indujeron a Pilato a que mandara "que se asegure el sepulcro hasta el tercer día", el registro fáctico justifica la conclusión de que el sepulcro fue ciertamente asegurado. Razonando a partir de lo que está registrado, somos enfrentados en forma inescapable con la conclusión de que las medidas que se tomaron para impedir que los amigos de Jesús robaran el cuerpo, constituyen ahora la prueba indisputable de que ellos no podían robárselo, y que no lo hicieron (1040/34).

Juan Crisóstomo, hablando acerca de las mujeres que fueron temprano a la tumba de Jesús el domingo por la mañana, dice: "Ellas consideraban que nadie podría haberlo tomado cuando había tantos soldados que estaban cuidándolo, a menos que hubiera resucitado" (1073/527).

La depresión y cobardía de los discípulos es un argumento fuerte: ¿podrían ellos repentinamente convertirse en tan bravos y osados como para enfrentar a un destacamento de soldados en la tumba y robar el cuerpo? Ellos no tenían el ánimo para hacer algo como eso.

Wilbur M. Smith dice: "Los discípulos que habían dejado a Jesús cuando él estaba siendo enjuiciado, no tenían ni la valentía ni el poder físico para atacar a un grupo de soldados" (1118/22, 23).

Smith continúa diciendo:

> Estos discípulos no estaban con el ánimo para ir y enfrentar a los soldados romanos, someter a todos los guardias y robar el cuerpo de la tumba. Creo que si lo hubieran intentado los habrían matado, pero ellos no estaban con el ánimo para siquiera intentarlo. En aquella semana, el jueves por la noche, Pedro había probado ser un cobarde cuando una sirvienta se burló de él en el patio del palacio del sumo sacerdote, acusándolo de pertenecer al grupo del nazareno condenado; él para salvar su pellejo negó a su Señor, maldiciendo y jurando. ¿Qué es lo que podría haberle ocurrido a Pedro dentro de muy pocas horas para cambiarlo de un cobarde semejante en un hombre que salía a pelear contra los soldados romanos? (1123/376, 377).

Si Jesucristo no hubiera resucitado (hablo en el lenguaje de los incrédulos), él había engañado a los discípulos con esperanzas vanas en cuanto a su resurrección. ¿Cómo es que los discípulos no descubrieron al impostor?

—WILBUR SMITH

En cuanto a la teoría del robo, Fallow dice lo siguiente en su enciclopedia:

> Es probable que ellos no lo hubieran hecho, y es prácticamente cierto que ellos [los discípulos] no podrían haberlo hecho [robar la tumba de Jesús].
>
> ¿Cómo podrían ellos haber intentado robar el cuerpo? Eran criaturas frágiles y timoratas, que huyeron tan pronto vieron que tomaban a Jesús como prisionero. Hasta Pedro, el más valiente, tembló ante la voz de una sirvienta, y tres veces negó conocerlo. ¿Podrían personas de este tipo haber osado resistir la autoridad del gobernador? ¿Habrían decidido ellos oponerse a lo resuelto por el Sanedrín de poner guardias, y eludir o derrotar a los soldados armados y advertidos del peligro? Si Jesucristo no hubiera resucitado (hablo en el lenguaje de los incrédulos), él había engañado a los discípulos con esperanzas vanas en cuanto a su resurrección. ¿Cómo es que los discípulos no descubrieron al impostor? ¿Se hubieran puesto en peligro por emprender una empresa tan peligrosa en favor de un hombre que se había aprovechado tan cruelmente de la credulidad de ellos? Pero, concedamos que ellos se habían propuesto robar el cuerpo; ¿cómo podrían haberlo hecho? (362/1452).

A. Roper dice: "No había ninguno en aquel pequeño grupo de discípulos que osaría violar aquella tumba sellada aun si no hubiera soldados romanos para protegerla. El pensamiento de que uno de ellos pudiera realizar semejante empresa, a la luz de las medidas preventivas que se habían tomado, es totalmente fantástico" (1040/37).

Si los soldados estaban durmiendo, ¿cómo podrían decir ellos que los discípulos habían robado el cuerpo?

El siguiente comentario en cuanto a la teoría del robo aparece en la enciclopedia de Fallow: "San Agustín dice que 'ellos estaban dormidos o despiertos; si estaban despiertos, ¿por qué dejaron que se robaran el cuerpo? Si estaban dormidos, ¿cómo podían saber que los discípulos se lo habían robado? ¿Cómo osaron ellos luego informar que había sido robado?' " (362/1452).

A. B. Bruce dice en cuanto a la guardia romana: "Ellos estaban perfectamente conscientes de que no se habían dormido en su puesto y que no había ocurrido un robo. La mentira para la cual habían pagado tanto dinero los sacerdotes es suicida; una mitad destruye a la otra. Los centinelas dormidos no podían saber lo que había sucedido" (168/337, 338).

David Brown comenta: "Si algo era necesario para completar la prueba de la realidad de la resurrección de Jesús, sería la simpleza de la explicación para la cual habían sobornado a los guardias. Que todo un destacamento de guardias cayera dormido durante su turno no era muy probable; que ellos lo hicieran en un caso como este, en el cual había tanta ansiedad de parte de las autoridades para que la tumba no fuera molestada, era en alto grado improbable" (616/133).

Paul Little afirma en cuanto a la teoría fraguada por los judíos: "Ellos le dieron dinero a los soldados y les dijeron que explicaran que los discípulos habían llegado en la noche y habían robado el cuerpo mientras ellos estaban dormidos. ¡Ese relato es tan obviamente falso que Mateo ni aun se preocupó por refutarlo! ¿Cuál juez lo escucharía si usted le dijera que mientras estaba dormido su vecino vino a su casa y le robó su televisor? ¿Quién sabe qué es lo que pasa mientras está dormido? Un testimonio como ese haría reír a cualquier tribunal" (751/63, 64).

Los soldados no habrían caído dormidos mientras estaban de guardia; si lo hubieran hecho eso significaba la pena de muerte de parte de sus superiores.

A. B. Bruce dice: "El castigo ordinario para quien se dormía durante su turno de guardia era la muerte. ¿Podrían los soldados ser persuadidos de correr ese riesgo por cualquier suma de dinero? Por supuesto, ellos podrían tomar el dinero y escaparse riendo de los donantes, con el propósito de decir la verdad al general a cargo. ¿Podían los sacerdotes esperar algo más? Si no fuera así, ¿podrían ellos proponer el proyecto seriamente? El relato tiene sus dificultades" (168/337, 338).

Edward Gordon Selwyn, citado por Wilbur Smith, comenta sobre la posibilidad de que los guardias se durmieran:

> No es creíble... que, sin una excepción, todos se durmieran cuando estaban puestos allí para un propósito tan extraordinario, para guardar que el cuerpo no fuera robado; especialmente cuando se considera que estos guardias estaban sujetos a la disciplina más severa del mundo. Si un centinela romano se dormía en su puesto eso significaba la pena de muerte. Pero estos guardias no fueron ejecutados; ni fueron considerados culpables de acuerdo con la reglas, tristemente mortificados y exasperados como deben haber estado por el fracaso del plan de ellos para guardar el cuerpo... Es prácticamente evidente que los gobernantes judíos no creían en lo que ellos pidieron y so-

> bornaron a los soldados que dijeran. Si es que lo creían, ¿por qué no arrestaron y examinaron inmediatamente a los discípulos? Porque un acto semejante imputado a ellos involucraba una ofensa seria contra las autoridades existentes. ¿Por qué no fueron obligados a entregar el cuerpo? O, en el caso de ser incapaces de exculparse a sí mismos de la acusación, ¿por qué no fueron castigados por su delito?... No se indica en ninguna parte que los gobernantes intentaran siquiera fundamentar sus acusaciones (1123/578, 579).

William Paley, el teólogo y filósofo inglés, dice: "El doctor Townshend ha observado correctamente que el relato de los guardias está en colusión sobre el hecho en sí: 'Sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras nosotros dormíamos'. Los hombres en sus circunstancias no habrían reconocido de tal manera su negligencia sin una seguridad previa de protección e impunidad" (943/196).

La piedra a la entrada de la tumba era sumamente grande. Aun si los soldados estaban dormidos y los discípulos trataban de robar el cuerpo, el ruido causado mientras movían una roca semejante seguramente los habría despertado.

Wilbur Smith dice: "Seguramente estos soldados habrían sido despertados por el rodar de una piedra pesada y por sacar de la tumba el cuerpo de Jesús" (1118/22, 23).

David Brown escribe: "Aun si se puede suponer que vendrían muchos discípulos a la tumba, suficientes como para romper el sello, rodar la inmensa piedra y llevarse el cuerpo; hay que admitir que los guardias todos durmieron lo profundamente suficiente y por el tiempo necesario para que todo este trabajo tedioso y ruidoso se hiciera al lado de ellos sin que se despertaran" (616/133).

Las vestiduras fúnebres brindan un testimonio silencioso en cuanto a la imposibilidad del robo.

Merrill Tenney comenta: "Ningún ladrón habría jamás enrollado las vendas en su forma original, porque no habría tiempo para ello. Ellos habrían dejado las vestiduras en desorden y huido con el cuerpo. El temor a ser descubiertos les habría hecho actuar tan rápidamente como fuera posible" (1203/119).

> La disposición de las vestiduras en el sepulcro, el sudario que rodeaba la cabeza de nuestro Salvador, no junto con las vendas de lino, sino enrollado en un lugar aparte, no indica el terror y el apuro de los ladrones; por lo tanto, refuta el relato del robo del cuerpo.
>
> —GREGORIO NICENO

Albert Roper dice:

> Un orden tan grande es inconsistente con la profanación de sepulcros y el robo de cadáveres. Alguien suficientemente temerario como para encarar esta misión, si se lo podía encontrar, seguramente no habría practicado semejante orden, arreglo y calma. Ciertamente no está de acuerdo con felonías semejantes con las que estamos familiarizados, que los delincuentes practiquen un cuidado tan minucioso y estudiado para dejar en condiciones meticulosamente ordenadas los lugares que hubieran saqueado y asolado. Por el contrario, el desorden y el desarreglo son las señales de un merodeador. Esos actos, por la misma naturaleza de los mismos, no se realizan en una manera ordenada. La perpetración de estos actos demanda rapidez, y el orden meticuloso no forma parte de ello. El orden mismo de la tumba, testificado por Juan, proclama lo absurdo de la acusación de que el

cuerpo de Jesús había sido robado por los discípulos (1040/35-37).

Gregorio Niceno, escribiendo hace 1.500 años, observa que "la disposición de las vestiduras en el sepulcro, el sudario que rodeaba la cabeza de nuestro Salvador, no junto con las vendas de lino, sino enrollado en un lugar aparte, no indica el terror y el apuro de los ladrones; por lo tanto, refuta el relato del robo del cuerpo" (1289/64, 65).

Crisóstomo, también un autor del siglo IV, escribe lo siguiente:

> Y lo que significa también el sudario que estaba pegado con la mirra; porque Pedro lo vio allí. Si ellos hubieran estado dispuestos a robar, no se habrían robado el cuerpo desnudo; no sólo por no deshonrarlo, sino para no perder tiempo o retrasarse en desnudarlo, y no dar tiempo a quienes podían despertarse y apresarlos. Especialmente cuando había mirra, una droga que se adhiere de tal manera al cuerpo y a las vestiduras que no es fácil quitarlas del mismo. Para esto se necesitaba mucho tiempo, de modo que desde esta perspectiva el relato del robo es improbable.
>
> ¿Qué? ¿No conocían ellos el furor de los judíos y que descargarían su ira en ellos? ¿Cuál era el beneficio en absoluto para ellos, si él no había resucitado? (1073/530, 531).

Simon Greenleaf, el famoso profesor de leyes en la Universidad Harvard, dice:

> Las vestiduras fúnebres puestas en orden en su lugar y el sudario enrollado por sí mismo, son evidencias de que el sepulcro no había sido profanado ni el cuerpo robado por manos violentas. Estas vestiduras y especias habrían sido de más valor para los ladrones que meramente un cadáver desnudo; por lo menos no se hubieran tomado el trabajo de enrollar las vendas. Las mismas circunstancias mostraban también que el cuerpo no había sido quitado de allí por sus amigos; ellos no habrían dejado allí las vestiduras fúnebres. Todas estas consideraciones produjeron en la mente de Juan el germen de la creencia de que Jesús había resucitado de entre los muertos (486/542).

Henry Latham, quien brinda una buena descripción de las vestiduras fúnebres, comenta que estaban en un lugar, y hace algunas observaciones sobre

> los 46 kg de especias. Éstas eran secas; la cantidad mencionada es grande; y si las vendas se habían desenrollado, la mirra en polvo y los áloes habrían caído sobre la losa, o sobre el piso, en un montón muy significativo. Pedro, cuando desde el interior de la tumba describió a Juan con gran particularidad lo que vio, ciertamente no habría pasado esto por alto. Beard tiene las especias en mente, y habla de ellas como bajando con su peso las vestiduras fúnebres; pero olvida —y para mí es importante— que si las vendas habían sido desenrolladas las especias habrían caído y se verían. El hecho de que no se diga nada acerca de las especias favorece la suposición de que permanecían entre los pliegues donde habían estado originalmente, y consecuentemente estaban fuera de la vista (714/9).

Los discípulos no habrían movido el cuerpo de Cristo.

Wilbur Smith comenta:

> Los discípulos no tenían absolutamente ninguna razón para robarse el cuerpo, el que había sido honorablemente sepultado. Ellos no podían hacer más por el cuerpo de su Señor que lo que había sido hecho. José de Arimatea nunca les dijo que quitaran el cuerpo de su primer lugar de sepultura; ningún otro lo sugirió; además, si ellos hubieran emprendido esa tarea, sólo habría sido con el propósito de engañar a otros —no para honrar al Señor o para su propia preservación—. En otras palabras, el propósito habría sido introducir una mentira en cuanto a Jesús en la gente de Pa-

lestina. Los discípulos que habían seguido a Jesús por tres años podían ser otras cosas, pero no eran mentirosos, con la excepción de Judas, quien ya estaba muerto. De ninguna manera eran hombres dados al engaño. Es inconcebible que los once —después de haber estado en la compañía del Hijo de Dios, quien condenaba la falsedad y exaltaba la verdad, y después de oírlo predicar un evangelio de la más exaltada justicia que hubiera sido oída jamás antes en el mundo— repentinamente estén de acuerdo con iniciar una conspiración tan vil como esta (1123/377).

> *El historiador debe reconocer que los discípulos creían firmemente que Jesús había resucitado.*
>
> —DAVID STRAUSS, ESCÉPTICO DEL SIGLO XIX

Los discípulos no habían comprendido aún la verdad de la resurrección, de modo que no estarían buscando convertirla en realidad (ver Luc. 24).

Como observa John F. Whitworth: "Ellos no parecen comprender que él iba a resucitar al tercer día; ciertamente estaban sorprendidos cuando hallaron que había resucitado. Estas circunstancias niegan el pensamiento de que ellos siquiera contemplarían el robo del cuerpo para crear la impresión de que él había resucitado" (1289/64).

A. B. Bruce escribe lo siguiente:

> Los discípulos, aunque fueran capaces de un robo semejante, hasta donde concierne a los escrúpulos de la conciencia, no tenían el estado mental para pensar hacerlo o intentarlo. Ellos no tenían ánimo para una acción tan osada. La tristeza yacía como un peso de plomo en el corazón de ellos; los convertía en casi tan inanimados como el cadáver que se suponía que habrían de robar. Entonces, el motivo para el robo es uno que no los habría influido. ¡Robar el cuerpo para difundir la creencia en la resurrección! ¿Qué interés tenían ellos en propagar una creencia que ellos mismos no tenían? "Pues aún no entendían la Escritura, que le era necesario resucitar de entre los muertos"; ni recordaban lo que el Maestro les había dicho sobre este tema antes de su muerte (167/494).

"Los discípulos eran hombres de honor", dice James Rosscup, "y no podrían haber introducido una mentira en la gente. Ellos pasaron el resto de su vida proclamando el mensaje de la resurrección, como cobardes transformados en personas valientes. Estuvieron dispuestos a enfrentar arrestos, encarcelamientos, golpizas y muertes horribles, y ninguno de ellos jamás negó al Señor y se retractó de su creencia en que Jesús había resucitado" (1049/4).

Paul Little, al analizar la teoría del robo, comenta: "Además, estamos enfrentados con una imposibilidad psicológica y ética. El robo del cuerpo de Cristo es algo totalmente extraño al carácter de los dis-

> "Entonces Pedro, lleno del Espíritu Santo, les dijo:
>
> —Gobernantes del pueblo y ancianos: Si hoy somos investigados acerca del bien hecho a un hombre enfermo, de qué manera éste ha sido sanado, sea conocido a todos vosotros y a todo el pueblo de Israel, que ha sido en el nombre de Jesucristo de Nazaret, a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos. Por Jesús este hombre está de pie sano en vuestra presencia.
>
> Él es la piedra rechazada por vosotros los edificadores, la cual ha llegado a ser cabeza del ángulo. Y en ningún otro hay salvación, porque no hay otro nombre debajo del cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos" (Hech. 4:8-12).

cípulos y a todo lo que sabemos de ellos. Significaría que ellos eran los ejecutores de una mentira deliberada que era responsable por el engaño y la muerte de miles de personas. Es inconcebible que, aun si unos pocos discípulos hubieran conspirado y realizado este robo, nunca le dijeran del asunto a los otros" (751/63, 64).

J. N. D. Anderson, el abogado inglés, al comentar sobre la idea de que los discípulos se robaron el cuerpo de Cristo, dice: "Esto sería totalmente contrario a lo que sabemos de ellos: su enseñanza ética, la calidad de su vida, su persistencia en el sufrimiento y en la persecución. Ni comenzaría a explicar la transformación dramática de ellos, desde escapistas abatidos y desanimados a testigos que ningún adversario podía amordazar" (43/92).

En cuanto a la teoría del robo, Kevan dice: "Es aquí que hasta los adversarios del punto de vista cristiano vienen en su ayuda; porque el escéptico Strauss [1808-1874] rechaza la hipótesis de la impostura por parte de los discípulos como moralmente imposible. Strauss dice: 'El historiador debe reconocer que los discípulos creían firmemente que Jesús había resucitado' (*Leben Jesu*, 1864, p. 289)" (662/9).

Wilbur Smith dice: "Aun muchos eruditos de los judíos ortodoxos de la actualidad repudian completamente este relato, incluyendo al mismo Klausner, quien no acepta nada de esta teoría; él admite que los discípulos eran demasiado honorables como para elaborar cualquier pieza de engaño como esta" (*Jesus of Nazareth; His Life, Times, and Teaching* [Jesús de Nazaret: su vida, sus tiempos y su enseñanza], New York, 1925, p. 414) (1118/22, 23).

¿Fue un "cuerpo robado" el que dio a Pedro la audacia para su refutación según Hechos 4:8?

Wilbur Smith explica:

> El poder de Dios bajó de tal manera sobre Pedro en el día de Pentecostés que en un día, en un sermón ocupado mayormente por la verdad de la resurrección de Cristo, 3.000 almas fueron ganadas para el Señor. Una cosa es cierta: *Pedro estaba por lo menos predicando lo que él creía:* que Dios había resucitado a Cristo de entre los muertos. No se puede predicar conscientemente mentiras con un poder como este. Los discípulos continuaron predicando la resurrección, hasta que todo el mundo fue transformado por la fe en esta gloriosa verdad. No, los discípulos no se robaron ni podrían haberse robado el cuerpo de nuestro Señor (1123/377, 378).

Cada uno de los apóstoles, salvo Juan, murió como mártir. Fueron perseguidos porque se adhirieron en forma tenaz a sus creencias y afirmaciones. Como dice Paul Little: "Los hombres morirán por lo que ellos *creen* ser verdadero, aunque pueda realmente ser falso; ellos, sin embargo, no mueren por lo que *saben* que es una mentira" (751/173). Si los discípulos se hubieran robado el cuerpo de Jesús ellos habrían sabido que la proclamación que hacían de la resurrección era falsa. Sin embargo, ellos "se referían constantemente a la resurrección como la base para su enseñanza, su predicación, su manera de vivir y —muy importante— su muerte". ¡La teoría de que los discípulos se robaron el cuerpo, entonces, es totalmente absurda! (730/62-64).

Estoy de acuerdo con John R. W. Stott: La teoría de que los discípulos se robaron el cuerpo de Cristo "simplemen-

te no suena bien. Es tan improbable como para convertirse en virtualmente imposible. Si algo es claro de los Evangelios y Los Hechos es que los apóstoles eran sinceros. Ellos pueden haber sido engañados, pero no eran engañadores. Los hipócritas y los mártires no están hechos del mismo material" (1159/50).

2.2.3. La teoría de que los judíos, los romanos o José de Arimatea sacaron de su lugar el cuerpo de Cristo no es una explicación más razonable para la tumba vacía que el robo por los discípulos.

¿Sacaron el cuerpo los judíos? J. N. D. Anderson observa:

> Dentro del tiempo breve de siete semanas [después de la resurrección de Cristo] —si es que hemos de creer en los registros, y no encuentro una posible razón para que los escritores cristianos inventaran esa brecha difícil de siete semanas— Jerusalén estaba hirviendo con la predicación de la resurrección. Los apóstoles la estaban predicando por toda la ciudad. Los principales sacerdotes estaban muy preocupados acerca de esto. Ellos dijeron que los apóstoles estaban tratando de echar sobre ellos la sangre de Jesús. Estaban siendo acusados de haber crucificado al Señor de la gloria, y estaban preparados para ir a cualquier extremo con tal de cortar en su germen esta peligrosa herejía (44/6).

Si los judíos hubieran dado una orden oficial para quitar el cuerpo de la tumba, ¿por qué cuando los apóstoles estaban predicando la resurrección en Jerusalén no dijeron: "¡Esperen! Nosotros movimos el cuerpo, Cristo no ha resucitado de entre los muertos"?

Si una refutación semejante fallaba, ¿por qué ellos no explicaron exactamente dónde estaba el cuerpo de Jesús?

Si esto fallaba, ¿por qué no recuperaban ellos el cadáver, lo ponían en un carro y lo transportaban hasta el centro de Jerusalén? Una acción semejante habría destruido al cristianismo, ¡no en la cuna sino en el vientre!

William Paley, el teólogo y filósofo inglés, escribe: "Es evidente que, si el cuerpo de Jesús pudiera haber sido hallado, los judíos lo habrían presentado, como la respuesta más breve y completa posible para todo el asunto. Porque, no obstante la precaución de ellos, y aunque así estaban preparados y advertidos de antemano, cuando apareció el relato de la resurrección de Cristo, como lo hizo inmediatamente, cuando fue afirmado públicamente por los discípulos, y convertido en la base para la predicación en nombre de él, y juntando seguidores para su religión, los judíos no tenían el cuerpo de Jesús para mostrarlo" (943/196-198).

John Whitworth escribe en cuanto al silencio de los judíos sobre el destino del cuerpo de Jesús: "Aunque este relato [del robo] fue después reportado habitualmente entre los judíos, sin embargo, como observa el doctor Gilmore, 'ni una vez es mencionado en los juicios de los apóstoles que pronto ocurrieron en Jerusalén, a la luz de la proclamación audaz y pública que ellos hicieron de la resurrección de su Maestro'. Aunque los apóstoles fueron citados ante el grupo que había hecho difundir el reporte del robo por los discípulos, estos ni una sola vez fueron acusados de ese delito; ni siquiera se escapa un susurro sobre el tema de parte del Sanedrín; y el relato fue luego abandonado como insostenible y absurdo" (1289/66).

La fe simple del cristiano que cree en la resurrección no es nada comparada con la incredulidad del escéptico, que aceptará los cuentos más improbables y extraños en lugar de admitir el simple testimonio de las certezas históricas. Las dificultades de la creencia pueden ser grandes; los absurdos de la incredulidad son más grandes.

—GEORGE HANSON

¿Movieron el cuerpo los romanos?

Para el gobernador habría sido ventajoso mantener el cuerpo en su tumba. El principal interés de Pilato era mantener las cosas en calma. Mover el cuerpo de su lugar habría hecho que surgiera una agitación indeseable de parte de los judíos y de los cristianos.

J. N. D. Anderson dice en cuanto a Pilato: "Él... estaba turbado por esta enseñanza extraña. Si él hubiera hecho mover el cuerpo, parece increíble que no le informara a los sumo sacerdotes, estando ellos tan preocupados por el asunto" (44/6).

Pilato simplemente quería que se mantuviera la paz.

¿Movió José de Arimatea el cuerpo?

José era un discípulo secreto y, como tal, no movería el cuerpo sin consultar primero con los otros discípulos.

Si José se hubiera aventurado a mover el cuerpo de Cristo sin consultar con los demás, seguramente les habría informado luego a los otros discípulos lo que había hecho, cuando se estaba difundiendo el mensaje de la resurrección.

En conclusión, los hechos del caso hablan muy fuerte contra la teoría de que el cuerpo de Jesús fue movido de lugar.

Como dice George Hanson: "La fe simple del cristiano que cree en la resurrección no es nada comparada con la incredulidad del escéptico, que aceptará los cuentos más improbables y extraños en lugar de admitir el simple testimonio de las certezas históricas. *Las dificultades de la creencia pueden ser grandes; los absurdos de la incredulidad son más grandes*" (518/24).

3. La teoría de la alucinación

3.1. La posición

Todas las apariciones de Cristo después de la resurrección son realmente apariciones sólo supuestas. Lo que realmente aconteció es esto: la gente tuvo alucinaciones.

3.2. La refutación

3.2.1. ¿Fueron las apariciones de Cristo tan importantes?

C. S. Lewis escribe:

> En los primeros días del cristianismo un "apóstol" era primero, y principalmente, un hombre que afirmaba que había sido un testigo ocular de la resurrección. Sólo unos pocos días después de la crucifixión, cuando fueron nominados dos candidatos para la vacante

La teoría de la alucinación "significa que si hubiera existido un buen neurólogo para que Pedro y los otros lo consultaran, nunca habría existido una iglesia cristiana".

—GRESHAN MACHEN

creada por la traición de Judas, la calificación necesaria era que hubieran conocido a Jesús en forma personal antes y después de su muerte, y que pudieran presentar una evidencia de primera mano de la resurrección al dirigirse al mundo (Hech. 1:22). Pedro, unos pocos días después, al predicar el primer sermón cristiano, afirma lo mismo: "¡A este Jesús lo resucitó Dios, de lo cual todos nosotros [los cristianos] somos testigos!" (Hech. 2:32). En 1 Corintios Pablo basa su reclamo del apostolado sobre el mismo terreno: "¿No soy apóstol? ¿Acaso no he visto a Jesús nuestro Señor?" (736/148).

3.2.2. ¿Hubiera importado si las apariciones de Jesús después de la resurrección fueran visiones?

Considerando la definición de Lewis, si fuera cierta la posición que considera que todas las apariciones de Cristo eran simples alucinaciones, entonces el valor del oficio apostólico habría sido nulo.

Si esta posición es verdadera, significa, en las palabras de Gresham Machen, "que la iglesia cristiana está fundada sobre una experiencia patológica de ciertas personas en el primer siglo de nuestra era. Significa que si hubiera existido un buen neurólogo para que Pedro y los otros lo consultaran, nunca habría existido una iglesia cristiana" (662/10, 11).

J. N. D. Anderson, hablando de "la credibilidad del testimonio apostólico", dice que "permanecerá en pie o caerá por la validez de su testimonio" (45/100).

3.2.3. ¿Qué es una visión?

Wilbur Smith dice:

> La definición más satisfactoria de una visión que he hallado es la de Weiss: "El significado científico de este término es que ocurre un acto aparente de visión para el cual no hay un objeto externo que corresponda. El nervio óptico no ha sido estimulado por ondas de luz o vibraciones del eter externas, pero ha sido estimulado por una causa fisiológica puramente interna. Al mismo tiempo, la impresión del sentido de la vista es aceptada por aquel que experimenta la visión en forma tan cierta como si fuera totalmente 'objetiva'; él cree plenamente que el objeto de la visión está realmente delante suyo" (1123/581).

3.2.4. ¿Fueron visiones las apariciones de Cristo después de la resurrección?

La experiencia de los discípulos no fue de meras visiones; el testimonio del Nuevo Testamento se opone totalmente a una hipótesis semejante.

Como ha dicho Hillyer Straton: "Los hombres que están sujetos a alucinaciones nunca se convierten en héroes morales. El efecto de la resurrección de Jesús en vidas transformadas era continuo; la mayoría de aquellos primeros testigos fueron hasta la muerte por proclamar esta verdad" (1161/4).

3.2.5. La teoría de la alucinación no es creíble porque contradice ciertas leyes y principios a los cuales deben conformarse las visiones de acuerdo con los psiquiatras.

En general, sólo ciertas clases de personas tienen alucinaciones (44/4-9; 751/67-69; 967/97-99).

Estas personas son las que describiríamos como "muy tensas", altamente imaginativas y muy nerviosas.

Las apariciones que Cristo hizo no estuvieron restringidas a personas de algún perfil psicológico particular.

John R. W. Stott dice:

> Había variedad en el estado de ánimo...
> María Magdalena estaba llorando...
> Las mujeres estaban asustadas y asombradas...
> Pedro estaba lleno de remordimiento,...
> ...y Tomás de incredulidad.
> Los dos que iban a Emaús estaban distraídos por los eventos de la semana...
> ...y los discípulos en Galilea por su pesca.
>
> Es imposible descartar estas revelaciones del Señor divino como alucinaciones de mentes desordenadas (1159/57).

Las alucinaciones de una persona están asociadas en su subconsciente a sus experiencias particulares en el pasado (44/4-9; 751/67-69; 967/97-99).

Las alucinaciones son muy individualistas y sumamente subjetivas.

Heinrich Kluerer, en *Psychopathology of Perception* (Psicopatología de la percepción), cita a un famoso neurobiólogo: "[Raoul] Mourgue, en su tratado fundamental sobre la neurobiología de las alucinaciones, llegó a la conclusión de que la variación y la inconstancia representan los aspectos más constantes de los fenómenos de alucinación y otros relacionados. Para él la alucinación no es un fenómeno estático sino esencialmente un proceso dinámico; la inestabilidad de este fenómeno refleja la misma inestabilidad de los factores y las condiciones asociados con su origen" (572/18).

Es sumamente improbable, entonces, que dos personas pudieran tener la misma alucinación al mismo tiempo.

Las apariciones que hizo Cristo fueron vistas por mucha gente.

Thomas J. Thorburn afirma:

> Es absolutamente inconcebible que tantos como (digamos) 500 personas, de sanidad mental y temperamento promedio, en diferentes cantidades de personas, a toda clase de hora y en situaciones diversas, experimentarían toda clase de impresiones sensitivas —visuales, auditivas, táctiles—, y que todas estas experiencias múltiples descansarían totalmente sobre alucinaciones subjetivas. Decimos que esto es increíble, porque si una teoría semejante se aplicara a cualquier otro evento de la historia que no fuera "sobrenatural", sería directamente descartado como una explicación ridículamente insuficiente (1214/158, 159).

Theodore Christlieb, citado por Wilbur Smith, dice:

> No negamos que la ciencia pueda contarnos de casos en los cuales ciertas visiones fueron vistas por todo un grupo grande a la vez; pero cuando ese fue el caso, siempre fue acompañado por una *excitación mórbida de la vida mental*, tanto como por una mórbida condición corporal, especialmente por afecciones nerviosas. Ahora bien, aun si uno o varios de los discípulos habían sufrido este estado mórbido, no sería de ninguna manera justificado que concluyéramos que todos estaban así. Por cierto, ellos eran hombres del más variado temperamento y constitución. Pero se supone que uno detrás del otro cayeron en esta condición mórbida; no sólo las mujeres entusiasmadas sino aun Pedro, aquel pescador fuerte y endurecido, quien seguramente estaba tan lejos de los nervios como cualquiera; y Santiago, y los dos en camino a Emaús; y así todos hasta el sobrio y lleno de dudas Tomás, sí, todos los once, y hasta *más de 500 hermanos juntos*. Se supone que todos estos cayeron repentinamente en algún tipo de autoengaño. Debe notarse que esto sucedió en muy diferentes horas y lugares, y durante las ocupaciones más variadas (en la mañana cerca de la tumba; conversando por el camino; en el círculo confidencial de amigos trabajando en el lago). La formación mental de ellos debe haber sido seguramente muy variada y la tendencia interna hacia las visiones muy desigual. ¿Podrían ellos, todos ellos, ponerse de acuerdo en anunciar estas visiones al mundo como apariciones corporales del Cristo resu-

citado? ¿O podría ser que fuera un completo autoengaño y un engaño intencional? Ciertamente, uno u otro de ellos debe haberse preguntado después del hecho si la imagen que había visto era una realidad. Schleiermacher dice con mucha verdad: "Quienquiera suponga que los discípulos se autoengañaron y confundieron lo interno por lo externo, y les acuse de una debilidad mental tal, debe invalidar su testimonio total acerca de Cristo y hacerlo aparecer como si Cristo mismo, cuando eligió a tales testigos, no hubiera sabido lo que estaba en el hombre. O si Cristo hubiera querido y ordenado que ellos confundieran las apariciones internas con percepciones externas, él habría sido el autor del error, y todas las ideas morales se confundirían si esto fuera compatible con su alta dignidad" (1123/396, 397).

De acuerdo con dos destacados psiquiatras (L. E. Hinsie y J. Shatsky), "[una ilusión es] una percepción errónea, una respuesta falsa a una estimulación de los sentidos... Pero en una persona normal esta creencia falsa comúnmente trae el deseo de verificar a menudo otro sentido, u otros sentidos que pueden acudir al rescate y satisfacerla de que es meramente una ilusión" (569/280).

Las apariciones que Cristo hizo no podrían haber sido percepciones "erróneas":

Wilbur Smith escribe en cuanto a las observaciones de Lucas. Lo describe como "un hombre acostumbrado a considerar científicamente cualquier tema que estuviera estudiando. Lucas dice en el comienzo de su segundo libro, Los Hechos de los Apóstoles, que nuestro Señor se mostró vivo después de su pasión "con muchas pruebas convincentes", o más literalmente "en muchas pruebas" (1123/400).

Smith continúa diciendo:

La misma clase de evidencia que la ciencia moderna, y aun los psicólogos, insiste en tener para determinar la realidad de un objeto bajo consideración es el tipo de evidencia que se nos presenta en los Evangelios en cuanto a la resurrección del Señor Jesús; esto es, las cosas que hemos visto con el ojo humano, hemos tocado con la mano humana y hemos oído con el oído humano. Esto es lo que llamamos evidencia empírica (1123/389, 390).

W. J. Sparrow-Simpson dice que "las apariciones del Maestro resucitado pueden ser analizadas de acuerdo con los sentidos a los cuales han apelado, sea el caso de la vista, del oído o del tacto. Los diferentes fenómenos pueden ser agrupados convenientemente bajo estas divisiones" (1129/83).

Sparrow-Simpson continúa: "Primero, el sentido de la vista. Este es naturalmente primero, como la forma inicial de ganar la atención. Se describe en los Evangelios con varias expresiones:

"Jesús les salió al encuentro" (Mat. 28:9).

"Cuando le vieron,..." (Mat. 28:17).

"...le reconocieron" (Luc. 24:31).

"...ellos,... pensaban que veían un espíritu" (Luc. 24:37).

"Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy. Palpad y ved, pues un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo. Al decir esto, les mostró las manos y los pies" (Luc. 24:39, 40).

En forma similar vemos esto en el cuarto Evangelio:

"¡He visto al Señor!" (Juan 20:18).

"...les mostró las manos y el costado" (Juan 20:20).

"...vieron al Señor" (Juan 20:20).

"Si yo no veo en sus manos la marca de los clavos..." (Juan 20:25).

"¿Porque me has visto...? (Juan 20:29).

"Ninguno de los discípulos osaba preguntarle: 'Tú, ¿quién eres?', pues sabían que era el Señor" (Juan 21:12).

"Durante cuarenta días se hacía visible a ellos..." (Hech. 1:3).

El Señor resucitado apela en estas apariciones a las marcas de las heridas que había sufrido en la pasión: Lucas habla de las manos y de los pies [Luc. 24:29-40]... Mateo no menciona ninguno de ellos. Juan menciona "las manos y el costado" (Juan 20:20-25, 27) (1129/183, 184).

"Las apariciones del Cristo resucitado son reportadas también como apelaciones al sentido del tacto... Las palabras más enfáticas a este respecto son aquellas en Lucas: 'Mirad mis manos y mis pies, que yo mismo soy. Palpad y ved, pues un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo' " (Luc. 24:39).

"Entonces le dieron un pedazo de pescado asado. Lo tomó y comió delante de ellos" (Luc. 24:42, 43) (1129/92, 93).

Thomas Thorburn escribe: "La visión 'alucinante' en la tumba, según Marcos, tiene una experiencia *auditiva*: el ángel les dice a las mujeres que vayan y anuncien el hecho a los discípulos (Mar. 16:5-7)".

Thorburn continúa: "En manera similar en Mateo (quien se basó principalmente en las mismas fuentes que Marcos) las mujeres ven *y* oyen a Jesús, y *también lo tocan* (Mat. 28:9, 10)" (1214/133).

Las alucinaciones comúnmente están restringidas en términos de cuándo y dónde ocurren (44/4-9; 751/67-69; 967/97-99).

Las alucinaciones comúnmente se experimentan en una de dos circunstancias:

- En un lugar con una atmósfera nostálgica.
- En un tiempo que particularmente lleva a la persona a una disposición para evocar recuerdos.

Las oportunidades de las apariciones de Cristo y las ubicaciones no condujeron a los testigos a la alucinación. No hubo hechos imaginarios que fueran soñados debido a lugares familiares.

John R. W. Stott observa que "estaban faltando las circunstancias externas favorables" (1159/57).

Stott continúa diciendo: "Si las apariciones hubieran ocurrido todas en uno o dos lugares particularmente sagrados, los cuales estuvieran santificados por los recuerdos de Jesús", y si "la disposición de ellos hubiera sido de expectación", entonces "esto podría muy bien hacer surgir nuestras sospechas" (1159/57).

Stott concluye así:

> Si tuviéramos solamente el relato de las apariciones en el aposento alto, tendríamos razones para dudas y preguntas. Si los once habían estado reunidos en aquel lugar especial donde Jesús había pasado con ellos algunas de las últimas horas sobre la tierra; y habían dejado sin usar el lugar del Señor; y estaban recordando sentimentalmente los días mágicos del pasado; y habían recordado las promesas de él de regresar; y habían comenzado a preguntarse si él podía regresar y esperaban que lo haría; todo esto hasta que el ardor de la expectación de ellos fue consumida por su aparición repentina, podemos ciertamente temer que ellos habían sido burlados por una cruel ilusión (1159/57).

W. Robertson Nicoll, citado por Kevan, dice: "Recordemos que los discípulos pensaron que ellos no sólo vieron a Cristo, sino que conversaron con él, que

las entrevistas fueron realizadas en diferentes circunstancias, y que había muchos testigos" (662/10).

James Orr considera el factor del tiempo, notando que las apariciones "no eran vistazos rápidos de Jesús sino 'entrevistas prolongadas' " (1003/186).

Considere la amplia variedad de tiempos y lugares:

Mateo 28:9, 10: Aparición a las mujeres en la mañana temprano en la tumba.

Lucas 24:13-33: Aparición en el camino a Emaús en la tarde.

Lucas 24:34; 1 Corintios 15:7: Un par de entrevistas privadas a plena luz del día.

Juan 21:1-23: Temprano una mañana junto al mar de Tiberias.

1 Corintios 15:6: En una montaña de Galilea a más de 500 creyentes.

Ciertamente, hay casi una estudiada variedad en los tiempos y lugares de las apariciones de Cristo; es una variedad que desafía la hipótesis de que eran meras visiones.

Las alucinaciones requieren de la gente un espíritu de anticipación y de esperanza que hace que su deseo se convierta en el padre del pensamiento (44/4-9; 751/67-69; 967/97-99).

Los siguientes principios son característicos de las alucinaciones:

> Cualquier teoría de alucinación se destruye en el hecho (y si es invención es la más extraña que pueda jamás haber entrado en la mente humana) de que en tres ocasiones diferentes esta alucinación no fue inmediatamente reconocida como Jesús.
>
> —C. S. Lewis

William Milligan dice que el tema de la visión debe ser caracterizado por "creencia en la idea que expresa, y una expectación entusiasta de que la idea de alguna manera se realizará" (842/93-95).

"Para tener una experiencia como esta, uno debe desear creer en una forma tan intensa que proyecte algo que realmente no está allí y agrega realidad a su imaginación" (751/68).

E. H. Day observa que "el hecho de ver visiones, la percepción de fenómenos excepcionales en forma subjetiva por grandes cantidades de personas al mismo tiempo, requiere una cierta cantidad de 'preparación psicológica' que se extiende por un período apreciablemente largo" (281/51-53).

Paul Little escribe: "Por ejemplo, una madre que ha perdido a un hijo en la guerra recuerda que él acostumbraba llegar a su casa del trabajo cada tarde al atardecer. Ella se sienta en su mecedora cada tarde musitando y meditando. Finalmente, ella cree que ve venir a su hijo, que entra y conversa con ella. En este punto ella ha perdido contacto con la realidad" (751/68).

En el caso de las apariciones de Jesús después de la resurrección, los seguidores de Cristo fueron llevados a creer en contra de la voluntad de ellos.

W. J. Sparrow-Simpson escribe: "El fenómeno, por lo tanto, sugiere que las apariciones fueron más bien forzadas sobre la atención de la mente desde afuera más bien que creadas desde adentro" (1129/88).

Alfred Edersheim dice que "visiones

semejantes presuponen una expectativa previa del evento; por lo que sabemos, aquí tenemos exactamente lo opuesto" (321/626).

E. H. Day escribe lo siguiente para objetar la teoría de la alucinación: "Podemos reconocer la lentitud con la cual los discípulos llegaron a una convicción a la cual sólo los condujo la lógica inexorable de los hechos" (281/53, 54).

En cuanto a la ausencia de "preparación psicológica", Day observa:

> La primera aparición del Señor halló a los diferentes discípulos en actitudes mentales muy variadas, pero los estados de expectación, anticipación o preparación para verlo están conspicuamente ausentes de la categoría...
>
> La fe de todos había sido sacudida por la catástrofe de una muerte vergonzosa, una muerte que recordaba muy vívidamente lo dicho en la ley judía: "El ahorcado es una maldición de Dios" (Deut. 21:23). La teoría de las visiones subjetivas puede parecer creíble si entre los discípulos hubiera existido un rechazo a creer lo peor. Pero las esperanzas de los discípulos estaban hasta el momento tan destruidas que la recuperación era muy lenta (321/53, 54).

Paul Little explica que la disposición general de los seguidores de Cristo no era semejante a la que uno encontraría en las víctimas de una experiencia de alucinación: "María fue a la tumba el domingo de la Pascua con especias en sus manos. ¿Por qué? Para ungir el cadáver del Señor al cual ella amaba. Obviamente ella no estaba esperando hallarlo resucitado de entre los muertos. ¡De hecho, cuando lo vio, la confundió con el hortelano! Cuando el Señor apareció finalmente a los discípulos, ¡ellos estaban aterrorizados y pensaban que estaban viendo a un fantasma!" (751/68, 69).

Alfred Edersheim comenta: "Una narración como la que está registrada en Lucas parece casi diseñada para hacer que la "hipótesis de la visión" sea imposible. Se nos dice expresamente que la aparición del Cristo resucitado, lejos de encajar con las expectativas de ellos, los había aterrorizado; ellos pensaban que era un fantasma, pero Cristo les aseguró, y les ofreció que lo comprobaran, que 'un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo' " (321/628).

Continúa diciendo Edersheim: "*Reuss* señala acertadamente que si este dogma fundamental de la iglesia hubiera sido el resultado de la invención, se habría tenido el cuidado de que los relatos del mismo estuvieran de acuerdo en la manera más estricta literal que fuera posible" (321/628).

C. S. Lewis dice que

> cualquier teoría de alucinación se destruye en el hecho (y si es invención es la más extraña que pueda jamás haber entrado en la mente humana) de que en tres ocasiones diferentes esta alucinación no fue inmediatamente reconocida como Jesús (Luc. 24:13-31; Juan 20:15; 21:4). Aun aceptando que Dios enviara una alucinación santa para enseñar verdades ya ampliamente creídas sin ella, y mucho más fácilmente enseñada por otros métodos, y ciertamente a ser completamente oscurecida por esto; ¿no podemos por lo menos esperar que Dios lograría que este asunto de la alucinación fuera correcto? ¿El que hizo todos los rostros es tan chapucero que no puede crear una semejanza reconocible del Hombre que era él mismo? (736/153).

T. J. Thorburn, escribiendo acerca de la manifestación de Jesús a sus discípulos, comenta: "Si hubiera sido simple imaginación subjetiva, que se originaba en una

serie similar de concepciones igualmente irreales en los otros, la tradición seguramente nos habría dado un relato más altamente elaborado de ello" (1214/29-31).

Las alucinaciones comúnmente tienden a repetirse en un período extenso, con notable regularidad (44/4-9; 751/67-69; 967/97-99).

Las alucinaciones se repiten más frecuentemente hasta que se alcanza un punto crítico u ocurren menos frecuentemente hasta que se desvanecen.

Note las siguientes observaciones en cuanto a las apariciones de Cristo:

C. S. Lewis escribe: "Todos los relatos sugieren que las apariciones del cuerpo resucitado llegaron a un final; algunas describen un final abrupto seis semanas después de la muerte... Un fantasma puede simplemente desvanecerse, pero una entidad objetiva debe ir a alguna parte, algo debe acontecerle" (736/153, 154).

Él llega a esta conclusión: "Si fue una visión, entonces era la visión más sistemáticamente engañosa y mentirosa que se conozca. Pero si era real, entonces algo le sucedió después de que dejó de aparecer. No se puede quitar la ascensión sin poner algo en su lugar" (736/154).

El *Dictionary of the Apostolic Church* (Diccionario de la iglesia apostólica), de Hastings, dice que "la teoría es inconsistente con el hecho de que las visiones llegaron tan rápidamente a un final. Después de los 40 días no se registra ninguna aparición del Señor resucitado, excepto que para Pablo las circunstancias y el objeto del mismo era de todas maneras excepcional. No es así como trabaja la imaginación. Como dice Keim: "Los espíritus que los hombres llaman no desaparecen tan rápidamente" (540/360).

Kevan pregunta: "¿Si las visiones del Salvador resucitado fueron alucinaciones, por qué pararon tan repentinamente? ¿Por qué, después de la ascensión, no se encuentra que otros hayan visto la visión deseada? El doctor Mullins dice que por la ley del desarrollo 'las alucinaciones deberían haber llegado a ser crónicas, después de que 500 las habían visto. Pero ahora las alucinaciones dan lugar a un programa definido y conquistador de evangelización' " (662/11).

3.3. ¿Cuáles son las conclusiones que podemos extraer?

Winfried Corduan resume la teoría de la alucinación:

> El problema con esta teoría es que, en el caso de las apariciones después de la resurrección, es violado todo lo que conocemos en cuanto a las alucinaciones. Las apariciones no siguieron los patrones que están siempre presentes en las alucinaciones, porque éstas son privadas y se producen por un estado de inestabilidad emocional extrema, en el cual las alucinaciones funcionan como una especie de cumplimiento de deseos. Lo que ocurrió después de la re-

[Las alucinaciones nunca han] estimulado a la gente a emprender un trabajo de gran magnitud, y mientras se lleva a cabo, vivir en la autonegación más rígida y consistente, y aun el sufrimiento. En una palabra... somos constreñidos a estar de acuerdo con el doctor Sanday, quien dice: "No hay aparición ni mera alucinación de los sentidos que jamás haya movido al mundo".

—J. T. THORBURN

> surrección era muy diferente. Los discípulos tenían poca dificultad en aceptar la partida de Cristo; ellos decidieron volver a pescar. Las apariciones fueron sorpresivas mientras los discípulos estaban ocupados en otras tareas. Lo principal es que las apariciones fueron a grupos de personas, y cada uno en el grupo vio lo mismo. Esta no es la manera en que operan las alucinaciones. De modo que las apariciones después de la resurrección no podrían haber sido alucinaciones (251/221).

John R. W. Stott escribe: "Los discípulos no eran crédulos, sino más bien cautelosos, escépticos y 'lentos para creer'. Ellos no eran susceptibles a las alucinaciones, ni visiones extrañas los habrían satisfecho. La fe de ellos estaba enraizada en los hechos concretos de la experiencia verificable" (1159/57).

T. J. Thorburn dice que las alucinaciones nunca han "estimulado a la gente a emprender un trabajo de gran magnitud, y mientras se lleva a cabo, vivir en la autonegación más rígida y consistente, y aun el sufrimiento. En una palabra... somos constreñidos a estar de acuerdo con el doctor Sanday, quien dice: "No hay aparición ni mera alucinación de los sentidos que jamás haya movido al mundo" (1214/136).

4. Que las mujeres, y luego todos los demás, fueron a la tumba equivocada

4.1. La posición

El profesor Kirsopp Lake escribe:

> Está seriamente en duda si las mujeres estaban realmente en una posición de estar bastante seguras de que la tumba que visitaron era aquella en la cual José de Arimatea había sepultado el cuerpo del Señor. Los alrededores de Jerusalén están llenos de tumbas cavadas en las rocas, de modo que no sería fácil distinguir la una de la otra sin tomar cuidadosas notas... Es muy dudoso si ellas estaban cerca de la tumba en el momento de la sepultura... Es probable que ellas estaban observando a la distancia, y que José de Arimatea era un representante de los judíos más bien que de los discípulos. Si es así, ellas habrían tenido un poder limitado para distinguir entre una tumba en la roca y otra tumba cercana. Debe reconocerse, entonces, la posibilidad de que ellas fueron a la tumba equivocada; esto es importante porque brinda la explicación natural del hecho de que mientras ellas habían visto la tumba cerrada ahora la encuentran abierta...
>
> Si no era la misma tumba, todas las circunstancias parecen acomodarse. Las mujeres llegaron temprano en la mañana a una tumba que ellas pensaban que era aquella en la cual habían visto que sepultaban al Señor. Ellas esperaban hallar una tumba cerrada, pero encontraron una abierta. Un joven... sospechando el problema, trató de decirles que habían cometido un error en cuanto al lugar: "No está aquí", les dijo, "Venid, ved el lugar donde estaba puesto", y probablemente señaló a la tumba de al lado. Pero las mujeres estaban aterrorizadas al darse cuenta de su equivocación, y huyeron" (708/250, 251, 252).

4.2. La refutación

La visita de las mujeres a la tumba vacía el domingo por la mañana es uno de los hechos mejor atestiguados en las narraciones del Nuevo Testamento. La teoría de Kirsopp Lake asume la historicidad del evento.

Frank Morison comenta: "El relato de la aventura de las mujeres está en el documento auténtico más antiguo que poseemos, el Evangelio de Marcos. Se repite en Mateo y en Lucas; está confirmado al punto que María Magdalena misma lo menciona en el Evangelio de

> Aunque las mujeres, los discípulos, los romanos y todos los judíos hubieran ido a la tumba equivocada, una cosa es cierta: "Ciertamente José de Arimatea, el dueño de la tumba, habría resuelto el problema".
>
> —PAUL LITTLE

Juan; está en el Evangelio apócrifo de Pedro; quizá lo más significativo sea que está en un fragmento muy antiguo e independiente, preservado por Lucas en el capítulo 24, versículos 13 al 34, el viaje a Emaús" (863/98).

Lake acepta que la visita es histórica, pero está equivocado en sus especulaciones en cuanto a lo que sucedió en la tumba.

4.2.1. Estas mujeres habían notado cuidadosamente dónde había sido colocado el cuerpo de Jesús menos de 72 horas antes:

"Estaban allí María Magdalena y la otra María, sentadas delante del sepulcro" (Mat. 27:61).

"María Magdalena y María la madre de José miraban dónde lo ponían" (Mar. 15:47).

"Las mujeres que habían venido con él de Galilea, también le siguieron y vieron el sepulcro y cómo fue puesto el cuerpo" (Luc. 23:55).

¿Cree que usted, o yo, o estas mujeres, o cualquier otra persona sana olvidaría tan rápidamente el lugar donde un ser querido fue puesto a descansar sólo 72 horas antes?

4.2.2. Las mujeres informaron a los discípulos lo que ellas habían experimentado; más tarde Pedro y Juan también encontraron la tumba vacía.

> Entonces corrió y fue a Simón Pedro y al otro discípulo a quien amaba Jesús, y les dijo:
> —Han sacado al Señor del sepulcro, y no sabemos dónde le han puesto.
> Salieron, pues, Pedro y el otro discípulo e iban al sepulcro. Y los dos corrían juntos, pero el otro discípulo corrió más rápidamente que Pedro y llegó primero al sepulcro. Y cuando se inclinó, vio que los lienzos habían quedado allí; sin embargo, no entró.
> Entonces llegó Simón Pedro siguiéndole, y entró en el sepulcro. Y vio los lienzos que habían quedado, y el sudario que había estado sobre su cabeza, no puesto con los lienzos, sino doblado en un lugar aparte. Entonces entró también el otro discípulo que había llegado primero al sepulcro, y vio y creyó (Juan 20:2-8).

¿Se debe concluir que Pedro y Juan también fueron a la tumba equivocada?

Paul Little comenta: "Es inconcebible que Pedro y Juan habrían de sucumbir al mismo error" ([illegible]/65).

4.2.3. Además, un ángel, sentado allí sobre una piedra, dijo: "Venid, ved el lugar donde estaba puesto" (Mat. 28:6). ¿Hemos de creer que también el ángel estaba equivocado?

Wilbur Smith dice: "Hay quienes han dicho, tratando de forzar esta teoría de la tumba equivocada, que las palabras del ángel realmente significaron: 'Ustedes están en el lugar equivocado; vengan y vean dónde fue puesto el cuerpo del Señor'.

"Bueno, en 1.900 años de estudio del Nuevo Testamento, le tocó a nuestra era moderna y sofisticada descubrir *esto* en los registros de los Evangelios. No hay ningún comentario confiable sobre

alguno de los Evangelios que sostenga una interpretación tan necia como esta" (1123/381, 382).

4.2.4. Si las mujeres fueron a la tumba equivocada (un sepulcro vacío), entonces el Sanedrín podría haber ido a la tumba correcta para presentar el cuerpo (si es que Jesús no resucitó). ¡Esto habría hecho callar para siempre a los discípulos!

¡Los sumos sacerdotes y los otros enemigos de Cristo ciertamente habrían ido a la tumba correcta!

4.2.5. Aunque las mujeres, los discípulos, los romanos y todos los judíos hubieran ido a la tumba equivocada, una cosa es cierta, como señala Paul Little: "Ciertamente José de Arimatea, el dueño de la tumba, habría resuelto el problema" (751/65).

4.2.6. La narración en Marcos dice:

"Y cuando entraron en el sepulcro, vieron a un joven sentado al lado derecho, vestido de una larga ropa blanca, y se asustaron. Pero él les dijo:

—No os asustéis. Buscáis a Jesús de Nazaret, quien fue crucificado. ¡Ha resucitado! No está aquí. He aquí el lugar donde le pusieron" (Mar. 16:5, 6).

La cita que hace el profesor Lake de Marcos 16:6 es incompleta. Él cita sólo una parte de lo que dijo el joven e ignora la parte clave de la narración. La frase "¡Ha resucitado!" está conspicuamente ausente de la cita que hace Lake del versículo. Note la siguiente comparación con la Reina-Valera Actualizada:

VERSIÓN DE LAKE

"No está aquí. Venid, ved el lugar donde estaba puesto".

VERSIÓN VERDADERA

"¡Ha resucitado! No está aquí. He aquí el lugar donde le pusieron".

J. N. D. Anderson dice en cuanto al pasaje mal citado por Lake: "No puedo encontrar una justificación de ningún tipo para ello".

Si se cita el texto correctamente, entonces, ¡la posición de Lake no se puede sostener!

4.2.7. Anderson indica otro problema para aquellos que sostienen la teoría de Lake:

"Cuando las mujeres fueron de vuelta a donde estaban los discípulos, estos hombres habrían hecho una de dos cosas: Habrían ido a la tumba a verificar el reporte de las mujeres; o inmediatamente habrían comenzado a proclamar la resurrección" (44/7).

Esa proclamación, sin embargo, no comenzó sino hasta siete semanas más tarde.

Anderson escribe: "No puedo ver ningún motivo posible para que los escritores cristianos inventaran esta brecha de siete semanas. Se nos pide que creamos que las mujeres no les contaron este relato a los apóstoles por un tiempo bastante largo. ¿Por qué no? Porque los apóstoles supuestamente habían huido a Galilea" (44/7).

En cuanto a este punto, Frank Morison dice que la

> interdependencia de las mujeres sobre los hombres avergüenza muy seriamente la teoría del profesor Lake en su punto principal... El profesor Lake está obligado a mantener a las mujeres en Jerusalén hasta el domingo en la mañana, porque él cree firmemente que ellas ciertamente fueron a la tumba. También está obligado a sacar a los discípulos fuera de Jerusalén antes del amanecer del domingo porque él sostiene que las mujeres guardaron silencio.
>
> Finalmente, para armonizar esto con el hecho de que ellas contaron subsecuentemente el relato, con todos los resultados lógicos e inevitables, él tiene la necesidad de mantener a las mujeres en Jerusalén por varias semanas mientras los discípulos regresaban a sus hogares, tenían ciertas experiencias, y luego volvían a la capital (863/10).

4.2.8. John R. W. Stott menciona la actitud de las mujeres. Ellas no estaban cegadas por lágrimas de remordimiento, pero tenían un propósito práctico para la visita temprano en la mañana.

Stott escribe: "Ellas habían comprado especias e iban a completar el ungimiento del cuerpo del Señor, puesto que la pronta llegada del sábado había resultado en un trabajo hecho a las apuradas dos días antes. Estas mujeres devotas y eficientes no eran de la clase de ser fácilmente engañadas, o que abandonaran la tarea que habían llegado a realizar" (1159/48).

4.2.9. Este no era un cementerio público, sino un lugar privado de sepultura. Ninguna otra tumba allí les habría hecho cometer semejante error. Wilbur Smith, al comentar en cuanto a esto, dice: "Todo este asunto es tan completamente fantástico que el profesor A. E. J. Rawlinson, quien no es un conservador, en su memorable comentario sobre el Evangelio de Marcos, se vio obligado a decir en cuanto a la sugerencia de Lake: 'Que las mujeres fueron por error a la tumba equivocada, y que el intento de alguien que pasaba para señalarles el lugar correcto fue malentendido, es una racionalización que es completamente extraña al espíritu de la narración" (1123/382).

4.2.10. Merrill Tenney escribe: "Lake no explica por qué el 'joven' (Mar. 16:5) habría estado presente en un cementerio público o en un huerto privado en una hora tan temprana" (1203/115, 116).

Tenney pregunta: "¿Cuál motivo razonable habría atraído a un extraño a ese lugar? Si es que no era un extraño sino uno de los discípulos que estaba llevando a cabo una investigación independiente, ¿por qué su presencia aterrorizó a las mujeres?" (1203/115, 116).

Tenney continúa comentando que "el relato de Marcos, sobre el cual se basa Lake, declara que el joven estaba sentado *dentro* de la tumba [v. 5], de modo que Marcos difícilmente podría haber querido decir que ellas estaban en el lugar equivocado,... sino que Jesús ya no estaba allí; ellas podían ver dónde él había sido colocado, pero el cuerpo había desaparecido" (1203/115, 116).

4.2.11. Algunos identifican al "joven" como un jardinero. Frank Morison, sin embargo, dice que

> esta teoría, a pesar de su apariencia de racionalidad, tiene una debilidad peculiar. Si estaba tan oscuro que las mujeres accidentalmente fueron a la tumba equivocada, es sumamente improbable que el jardinero hubiera estado trabajando. Si era suficientemente tarde como

para que el jardinero estuviera trabajando, es improbable que las mujeres se equivocaran. La teoría descansa simplemente sobre la sincronización de dos contingencias muy dudosas. Esta es, sin embargo, sólo una parte de la improbabilidad y la dificultad intelectual que junta esta teoría (863/97).

También, si el joven era el jardinero, como afirman algunos, ¿por qué los sumo sacerdotes no buscaron su testimonio como una evidencia de que el cuerpo de Cristo estaba todavía en la tumba? (863/101, 102).

El joven no era un jardinero, sino un ángel del cielo (Mat. 28:1-10).

Todos *sabían* que la tumba de Cristo estaba vacía; el verdadero tema era: *¿cómo* llegó a estar vacía?

4.2.12. ¿Qué es lo que creemos en cuanto a la teoría del profesor Lake de que la gente fue a la tumba equivocada?

George Hanson dice: "Si yo tuviera alguna duda acerca de la resurrección, el libro del profesor Lake proveería un muy saludable antídoto a mi escepticismo. Después de leerlo sostengo más que nunca la opinión expresada por De Wette en su *Historical Criticism of the Evangelical History* [Crítica histórica de la historia evangélica] (p. 229): 'No puede dudarse el *hecho* de la resurrección, aunque haya una tiniebla que no puede ser disipada en cuanto a la forma y la manera de la misma'" (518/8).

Wilbur Smith cita el veredicto de un erudito británico, el profesor Morse: "La teoría de que las mujeres fueron a la tumba equivocada no surge de la evidencia, sino de la incredulidad sobre la posibilidad de un vaciamiento sobrenatural de la tumba de nuestro Señor" (1123/382).

> Que se compare a los testigos consigo mismos, con los otros, y con los hechos y circunstancias que les rodean; que cada testimonio sea examinado, como si fuera dado en un tribunal, por parte del adversario, sujetando a los testigos a un riguroso interrogatorio. El resultado, creemos confiadamente, será una convicción indisputable de su integridad, habilidad y verdad.
>
> —SIMON GREENLEAF, PROFESOR DE LEYES EN LA UNIVERSIDAD HARVARD

CONCLUSIÓN: ¡ÉL HA RESUCITADO! ¡CIERTAMENTE HA RESUCITADO!

John Warwick Montgomery escribe:

Los registros más antiguos que tenemos de la vida y el ministerio de Jesús brindan la impresión abrumadora de que este hombre no anduvo tanto "haciendo el bien", sino haciendo un decidido daño sobre sí mismo.

En este sentido, el paralelo con Sócrates es muy fuerte: ambos enfurecieron a sus contemporáneos a tal extremo que finalmente fueron llevados a la muerte. Pero mientras Sócrates andaba por las calles de Atenas demandando que sus oyentes "se conocieran a sí mismos" —examinando la vida no examinada— Jesús alejó a sus contemporáneos forzándolos continuamente a pensar en la actitud personal hacia él. "¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre?... ¿quién decís que soy yo?". "¿Qué pensáis acerca del Cristo? ¿De quién es hijo?". Estas son las preguntas que formuló Jesús (852/12).

Cristo dejó en claro quién era él. Le dijo a Tomás: "Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí" (Juan 14:6).

El apóstol Pablo dijo que Cristo fue "declarado Hijo de Dios con poder según

el Espíritu de santidad por su resurrección de entre los muertos" (Rom. 1:4).

Simon Greenleaf, el famoso profesor de leyes de Harvard, dice:

> Todo lo que el cristianismo pide de los hombres... es que sean consecuentes con ellos mismos; que traten sus evidencias como tratan la evidencia de las otras cosas; y que ellos traten y juzguen a los actores y testigos del cristianismo como tratan con sus prójimos, cuando testifican de temas y acciones humanos, en los tribunales humanos. Que se compare a los testigos consigo mismos, con los otros, y con los hechos y circunstancias que los rodean; que cada testimonio sea examinado, como si fuera dado en un tribunal, por parte del adversario, sujetando a los testigos a un riguroso interrogatorio. El resultado, creemos confiadamente, será una convicción indisputable de su integridad, habilidad y verdad (486/46).

Como ha dicho G. B. Hardy: "Aquí está el registro completo:

Tumba de Confucio:	ocupada
Tumba de Buda:	ocupada
Tumba de Mahoma:	ocupada
Tumba de Jesús:	VACÍA"

(519).

El veredicto ha sido entregado. La decisión es clara. La evidencia habla por sí misma. Dice claramente:

¡CRISTO CIERTAMENTE HA RESUCITADO!

10

Apoyo para la deidad: la gran proposición

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

"Si Dios se hizo hombre, ¿CÓMO sería entonces?".

"¿Poseía Cristo atributos divinos?".

Para responder estas preguntas, sería bueno contestar otra pregunta:

"¿Por qué Dios se hizo hombre?".

Una razón sería para comunicarse con nosotros en una forma más efectiva. Imagínese que usted está viendo cómo

un agricultor ara un campo. De repente se da cuenta de que en la siguiente vuelta el arado pasará sobre un hormiguero. Como usted ama las hormigas, corre al hormiguero para advertirles del peligro. Primero les grita que viene la catástrofe, pero ellas siguen laborando. Después trata otras formas de comunicación, pero nada parece hacerles entender el peligro. Pronto se da cuenta de que la única forma de verdaderamente llegar a ellas es convirtiéndose usted mismo en hormiga.

A través de la historia humana, Dios usó numerosos medios de comunicación para llegar a la humanidad con su mensaje. Finalmente envió a su Hijo al mundo. Los primeros versículos de Hebreos dicen, "Dios, habiendo hablado en otro tiempo muchas veces y de muchas maneras a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por el Hijo" (Heb. 1:1, 2). En su Evangelio, Juan escribe, "Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y contemplamos su gloria, como la gloria del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad... A Dios nadie le ha visto jamás; el Dios único que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer" (Juan 1:14, 18).

Los profetas nos entregaron las palabras de Dios. Pero Jesús es la Palabra misma de Dios en forma humana, que nos revela a Dios en persona, no sólo en afirmaciones verbales. Nos dio a Dios mismo en una forma en que lo podemos tocar, escuchar y ver. Jesús puso a Dios a nuestro nivel y nos elevó con él en dicho proceso.

Dios no sólo quería comunicarse con nosotros, sino que quería demostrarnos cuánto nos ama. "Porque de tal manera amó Dios al mundo", dijo Jesús, "que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, mas tenga vida eterna. Porque Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar a mundo, sino para que el mundo sea salvo por él" (Juan 3:16, 17). El apóstol Juan hace eco de las palabras de Jesús: "En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros: en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en expiación por nuestros pecados" (1 Jn. 4:9, 10).

En su libro *The Jesus I Never Knew* (El Jesús que nunca conocí), Philip Yancey captura esta idea en forma memorable:

> Los judíos asociaban el temor con la adoración... Dios se apareció inesperadamente como un bebé en un establo. ¿Qué podría causar menos temor que un bebé recién nacido envuelto en pañales? En Jesús, Dios encontró una forma de relacionarse con los seres humanos que no involucra temor.
>
> Aprendí lo que es la encarnación cuando tuve un acuario de agua salada... Cada vez que mi sombra se acercaba al acuario, los peces buscaban refugio en algún lugar. Los peces sólo me demostraban una "emoción": miedo. Aunque tres veces al día abría la tapa del acuario para darles de comer, parecía que esperaban que los iba a torturar cada vez. No los podía convencer de mi genuina preocupación por ellos...
>
> Me di cuenta de que para poder cambiar la forma en que me percibían tendría que encarnarme. Tendría que convertirme en pez para poder "hablarles" en el lenguaje que entenderían.
>
> El que un ser humano se convierta en pez no es nada comparado con Dios al nacer co-

mo un bebé. Sin embargo, según los Evangelios, eso es precisamente lo que ocurrió en Belén. El Dios que creó la materia tomó su forma. Es como si un artista pudiera convertirse en un brochazo de su propia pintura o un escritor en uno de los personajes de su guión. Dios escribió una historia, usando gente de verdad, en las páginas de la historia real. El Verbo se hizo carne (1336/37-39).

¿Pero cómo podrá la humanidad saber que un hombre que pretende ser Dios es realmente Dios? Una forma es por medio de las profecías cumplidas. Dios puede hablar a la gente en su idioma, en sus pensamientos, para decirles qué deben buscar mucho antes de hacerse hombre. Después, al hacerse hombre y cumplir esas profecías, el mundo sabría que era él quien hablaba. Esto es precisamente lo que hizo Dios.

El profeta Isaías predijo que el Dios-Mesías vendría (Isa. 9:6; cf. Sal. 45:6; 110:1). Muchas veces, la Biblia habló de la misión que tendría: "para que se cumpliera" (ver Mat. 2:15, 17, 23; 13:14).

De modo que, si Dios entró en la historia humana y caminó con nosotros como un hombre, ¿qué rastros de su presencia esperaríamos encontrar? ¿Cómo sabremos que realmente estuvo aquí en forma humana? Sugiero que encontraremos al menos ocho señales obvias de su presencia en la historia:

Afirmo que sólo la vida de Jesucristo exhibe claramente estas ocho señales. No nos dio ninguna razón para dudar de que era Dios hecho hombre. No cabe duda de que dejó las ocho huellas que esperaríamos que la presencia de Dios dejara en la historia humana.

SU ENTRADA EN LA HISTORIA HUMANA FUE COMPLETAMENTE ÚNICA

Mahoma, Confucio, Buda y el resto de los seres humanos nacieron en forma natural: el esperma humano de un hombre fertilizó el óvulo humano de una mujer. Eso no fue lo que ocurrió en el caso de Jesús. Su madre concibió siendo ella virgen. No tuvo un padre progenitor. La concepción y el nacimiento virginal de Cristo son hechos completamente únicos en la historia humana.

1. Testimonio bíblico del nacimiento virginal

El cuerpo principal de evidencia acerca del nacimiento virginal se encuentra en los Evangelios de Mateo y Lucas. Con todo, el Antiguo Testamento predijo que el Mesías nacería en una forma extraordinaria cientos de años antes de que Mateo y Lucas escribieran sus Evangelios. El concepto del nacimiento virginal de Jesús de-

SI DIOS SE HIZO HOMBRE, ENTONCES ESPERARÍAMOS QUE:

1. Su entrada dentro de la historia humana fuera completamente única.
2. Fuera sin pecado.
3. Manifestara su presencia sobrenatural en la forma de actos sobrenaturales —milagros—.
4. Viviera en una forma más perfecta que cualquier hombre que jamás haya vivido.
5. Hablara las palabras más grandes jamás pronunciadas.
6. Tuviera una influencia permanente y universal.
7. Satisficiera el hambre espiritual de la humanidad.
8. Venciera al enemigo más temido y penetrante —la muerte.

be armonizar con la forma en que el Antiguo Testamento prescribe que el Mesías nacería. El pasaje clave es Isaías 7:14. Además, Génesis 3:15 quizá contenga también una alusión a la concepción virginal.

1.1. Génesis 3:15

Génesis 3:15 contiene la primera profecía acerca de la primera venida de Cristo. Aquí Dios promete que la simiente de la mujer aplastaría la cabeza de la serpiente.

Claus Westermann, un experto en el Antiguo Testamento, afirma: "Desde el tiempo de Ireneo, la tradición cristiana ha entendido este pasaje como una profecía acerca de Cristo (y María). La simiente de la mujer apunta a un descendiente particular que aplastará la cabeza de la serpiente, cuya simiente apunta también a un individuo en la persona del diablo (Satanás), quien está enfrascado en una lucha mortal con la simiente de la mujer y que al final será derrotado. Esta explicación parte desde Ireneo y corre a través de la historia de la exégesis tanto en la tradición católica como protestante" (1281/260).

Esto recibe el apoyo de John Walvoord, uno de los teólogos evangélicos de más trayectoria y experto en la Biblia. En su libro *Jesus Christ Our Lord* (Jesucristo nuestro Señor), dice: "La referencia a la simiente de la mujer es una profecía del nacimiento del Hijo de Dios. Este es el punto de la genealogía de Lucas (cf. Gál. 4:4). El salvador venidero sería la simiente de la mujer, es decir, sería humano. Pero el hecho de que no se le llama simiente del hombre anuncia ya el nacimiento virginal (Isa. 7:14; Mat. 1:21, 22). A Adán se le hizo saber muy claramente que su esperanza estaba en este futuro niño de la mujer, que a través de este niño vendría la salvación de Dios" (1262/57).

El alemán Karlheinz Rabast, ministro luterano, acepta la interpretación tradicional de Génesis 3:15. Escribiendo a mediados del siglo XX, afirma: "la simiente de la mujer... tiene su significado más profundo y vital en que apunta a la virgen María y a su simiente, Cristo" (996/120).

El distinguido erudito del Antiguo Testamento, Edward Young, declara: "No se debe rechazar la idea de que aquí hay una referencia a Cristo. No obstante, también es cierto que la forma en que el ser humano vencerá a Satanás es que de una mujer nacerá aquel, Jesucristo, que logrará la victoria. Es la simiente de la mujer, en la persona del Redentor, quien dará el golpe fatal" (996/120).

El cumplimiento final de Génesis 3:15 se encuentra en la venida del Mesías, Jesucristo, quien de hecho fue concebido por la simiente de la mujer, la virgen María no por la simiente de ningún hombre.

1.2. Isaías 7:14

Una profecía aún más clara es la de Isaías 7:14, "Por tanto, el mismo Señor os dará señal: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emanuel".

Hay dos preguntas que son cruciales para la interpretación de este pasaje. La primera es: ¿cuál es el significado de la palabra *almah,* término hebreo que se traduce "virgen"? La segunda es: ¿a quién se refiere la "virgen"?

1.2.1. ¿Qué significa la palabra *almah*?

El significado de una palabra lo determina su contexto. Por ejemplo, la palabra *banco* apunta a una institución financiera en la oración "voy al banco a depositar mi cheque", pero significa asiento en la expresión "nos sentamos en el banco de la plaza". De la misma forma, es el contexto lo que determinará el sentido de la palabra *almah.*

En el Antiguo Testamento, *almah* se usa siete veces para referirse a una mujer joven (Gén. 24:43; Éxo. 2:8; Sal. 68:25; Prov. 30:19; Cant. 1:3; 6:8; Isa. 7:14). Edward Hindson afirma, "aunque es cierto que *almah* no es la palabra que comúnmente se usa para designar a una virgen, siempre se usa para referirse a una virgen". Además, "la Biblia nunca usa la palabra *almah* para apuntar a una mujer casada, sino siempre a una soltera" (568/7). Esto se establece a partir de los pasajes bíblicos donde la palabra aparece.

Génesis 24:43

Habiendo arribado a la ciudad de Nacor, Eliezer ora a Dios pidiendo que le ayude a encontrar la mujer apropiada para el hijo de Abraham (Gén. 24:12-14). El versículo 16 describe a Rebeca como una "joven muy hermosa; era virgen [*betulah*], a quien ningún hombre había conocido". Más adelante, Eliezer la describe como "la virgen" (*almah*), según traduce la Versión inglesa King James. La RVR-1960 traduce "la doncella", la RVA "la joven".

Éxodo 2:8

Richard Niessen afirma lo siguiente en cuanto a este pasaje:

> Éxodo capítulo 2 relata el episodio cuando la hija de faraón rescata del río al bebé Moisés. La hermana de Moisés, María, se mantuvo observando lo que ocurría, y corrió a la hija del faraón para sugerirle que buscara a una mujer hebrea (su madre) para que amamantara al niño. "La hija del faraón respondió: ve. Entonces la muchacha [*almah*] fue y llamó a la madre del niño" (Éxo. 2:8).
>
> Éxodo 2:4 presenta a María de tal forma que se implica que no era mucho mayor que Moisés, lo que se confirma por el hecho de que todavía vivía en casa de su madre.
>
> Este pasaje parece indicar que cualquier idea de una virginidad biológica presente en el término [*almah*] se subordina a la connotación de la edad que el término comunica. María era una adolescente que también era virgen (904/137).

Albert Myers concuerda, afirmando que la hermana de Moisés "era obviamente una virgen (Éxo. 2:8)" (884/139).

Salmos 68:25

En este pasaje, "las jóvenes [*almah*] tocando tamboriles" son parte de la procesión que acompaña al rey divino "en el santuario". Al comentar este texto, Niessen afirma que las jóvenes "ciertamente que no son rameras o mujeres impuras, sino castas siervas de Dios; de modo que tienen que ser vírgenes. Además, de acuerdo con una costumbre semita, eran las mujeres solteras las que participaban, por

Este pasaje parece indicar que cualquier idea de una virginidad biológica presente en el término [*almah*] se subordina a la connotación de la edad que el término comunica. María era una adolescente que también era virgen.

—Richard Niessen

lo general, en las marchas nupciales y otras ocasiones festivas. En consecuencia, uno podría concluir que las jóvenes que estaban participando eran, según la costumbre, vírgenes" (904/138).

Proverbios 30:19

El escritor menciona cuatro cosas que para él son misteriosas: "el rastro del águila en el aire, el rastro de la serpiente sobre la peña, el rastro del barco en el corazón del mar, y el rastro del hombre en la *almah*. En el versículo 20 contrasta a la mujer adúltera con la mujer virtuosa" (568/7).

Según Hindson, "el que compiló estos proverbios puso los versículos 19 y 20 juntos, a fin de efectuar un contraste entre la bendición natural de la mujer virtuosa y la maldición de la mujer adúltera. Por tanto, debemos pensar que se habla aquí de una mujer virgen" (568/7).

Niessen entiende el pasaje en forma similar: "Lo que aquí se describe es el galanteo y la pasión del amor juvenil de un joven y una joven. Aunque el pasaje no subraya específicamente la virginidad de la joven, se puede asumir" (904/140).

Cantares 1:3

> En esta parte poética de Cantares, la novia le dice al novio, "Tu nombre es como perfume derramado; por el olor de tu suave perfume las jóvenes [*almah*] se enamoran de ti". Jack Deere explica que "el nombre de una persona representaba su carácter o reputación (cf. 2 Samuel 7:9). De modo que, al comparar el nombre de Salomón con un perfume, lo que se quiere decir es que su carácter era agradable y atractivo a su amada. Es por esto que dice que muchas jóvenes se sienten atraídas a él" (282/1011, 1012). Las otras mujeres atraídas por su carácter "no eran casadas, sino solteras que deseaban tener un esposo pero que no habían podido conseguirlo todavía. La palabra [*almah*] implica la idea de virginidad" (904/140, 141).

Cantares 6:8

Este pasaje menciona tres tipos de mujeres que componen la corte del rey: reinas, concubinas y jóvenes [*almah*]. Niessen observa que:

> las reinas estaban obviamente casadas, y las concubinas eran parecidas a las esposas por derecho consuetudinario. Al parecer, las jóvenes están en contraste con estos dos grupos de esposas y, como tales, serían solteras. Estaban al servicio de las reinas y destinadas a ser elegidas como esposas del rey. Es del todo natural esperar que sean vírgenes. Esto se confirma por los sucesos de Ester 2. El rey Asuero junta un gran número de vírgenes con el propósito de elegir una nueva reina (2:1-4). La pureza era algo tan esencial que las mujeres tenían que pasar por un proceso de purificación ceremonial por todo un año (2:12, 13) antes de entrar a la casa del rey. No se cuestionaba su virginidad, se presuponía (904/141).

Isaías 7:14

Habiendo estudiado los usos de *almah* en Biblia hebrea, Robert D. Wilson concluye con dos cosas: "Primero, que *almah*, hasta donde se conoce, jamás significó mujer joven casada. Segundo, dado que la ley y la costumbre común establecía que toda *almah* era virgen y virtuosa (hasta que se probara lo contrario), tenemos el derecho a dar por sentado que Rebeca, la *almah* de

> En ninguna de las siete ocasiones en que aparece la palabra *almah* en el Antiguo Testamento, se afirma claramente que se habla de una mujer que no era virgen.
>
> —GRESHAM MACHEN

Isaías 7:14 y toda otra *almah* eran vírgenes, hasta que se probara que no lo eran" (1298/316).

En su libro *The Virgen Birth of Christ* (El nacimiento virginal de Cristo), el erudito J. Gresham Machen concluye: "En ninguna de las siete ocasiones en que aparece la palabra *almah,* en el Antiguo Testamento, se afirma claramente que se habla de un mujer que no era virgen. No hay ningún problema en admitir que *almah* no indica virginidad, como lo hace *betulah.* Más bien, *almah* sólo apunta a una mujer casadera y joven. Por otro lado, el uso hace que sea cuestionable pensar que fuese una palabra que se usaría en forma natural para alguien que no fuese de hecho una virgen" (761/288).

En su clásico estudio *"The Prophecy of the Virgin Mother"* (La profecía de la madre virgen), Willis J. Beecher comparte la misma conclusión: "Los léxicos hebreos nos dicen que la palabra *almah,* que aquí en Isaías 7:14 se traduce *virgen,* podría señalar a una mujer joven madura, sea virgen o no. Hasta donde tiene que ver la derivación de la palabra, esto es del todo cierto. Pero en cada caso en que se puede determinar su significado, la Biblia la usa para apuntar a una virgen" (116/179-80).

En otras palabras, dado que *almah* incluye la idea de virginidad en el contexto de los otros textos bíblicos en que el término aparece, se puede dar por sentado que la idea de virginidad también está presente en Isaías 7:14. El contexto de este pasaje confirma que la *almah* de la profecía también era una virgen.

Contexto histórico

La señal del nacimiento virginal llegó en un momento traumático de la historia de Judá. Según Isaías 7:1, "Rezín rey de Siria y Pécaj hijo de Remalías y rey de Israel" estaban en guerra contra Jerusalén, pero no habían podido tomar la ciudad. En aquel tiempo, el rey de Judá era Acaz, quien se llenó de temor y estaba considerando seriamente pedir socorro a Asiria, a fin de frenar y vencer a las tropas enemigas. El problema con esta opción, observa Niessen, era que "Asiria era un poder egoísta y opresor. El precio que Judá tendría que pagar por una alianza con Asiria sería su independencia. En poco tiempo los dioses asirios tomarían el lugar de Jehovah en el templo". Niessen continua,

> Isaías buscó a Acaz para decirle que Dios libraría a Jerusalén y para advertirle de las desastrosas consecuencias de una alianza con Asiria. El mensaje de Isaías es doble: (a) Los dos reyes invasores no eran más que "cabos de tizón que humean" esto es, el extremo humeante de una antorcha agotada y, por tanto, no había nada de qué preocuparse (7:3-9). (b) Como prueba de que Isaías no era un falso profeta y de que Dios realmente tenía el poder para liberar a Judá, se le dice a Acaz que pida una señal de cualquier cosa que se le ocurra de abajo en el Seol o arriba en lo alto (7:10, 11) pero Acaz se rehúsa (7:12).
>
> Acaz sabía que Isaías lo había confrontado con un dilema. Si hubiera aceptado la señal, su propio honor y la opinión pública lo hubieran disuadido de la idea de pedir ayuda a Asiria, cosa que quería hacer de todas maneras... Tanto consideraciones políticas como un corazón incrédulo hicieron que Acaz rechazara la señal... Isaías reprende a Acaz, y le dice: "El mismo Señor os dará señales [plural]: He aquí que la virgen [*almah*] concebirá y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emanuel (7:14)". (Niessen 904/142, 143).

La naturaleza de la señal

El contexto demanda que la señal sea algo totalmente extraordinario, algo que sólo Dios podría hacer, un milagro. Tal como John Martin ha notado, la señal sería "un verdadero milagro que confirmaría la palabra de Dios" (790/1047). Albert Barnes concuerda afirmando que, en el presente contexto, la señal es "un milagro que se realiza para confirmar la promesa o el mensaje divino" (369/253).

Dado que Acaz no quiso pedirle a Dios una señal, Dios mismo establece cuál será la señal. Es de esperar que la señal que Dios anuncia sea un milagro. El contexto apoya a J. A. Alexander, cuando argumenta que "sería muy poco probable que después de semejante oferta [la que Dios hizo a Acaz], la señal fuera algo que ocurre todos los días o que fuera tan sólo la aplicación de un nombre simbólico. La solemnidad con que el profeta habla del nacimiento que predice, confirma el carácter milagroso de la señal. No se trata de un suceso natural, sino de algo que causa gran asombro, tal como lo contempla en su visión profética" (369/254).

Hindson afirma, "Es importante notar que la señal [que Dios propone] se dirige a un complemento en plural, 'os dará'. La señal ya no se dirige a Acaz, quien rechazó la primera oferta. En el versículo 13, Isaías dice, 'Escuchad, oh casa de David', y es claro que el plural 'os' del versículo 14 debe conectarse con su antecedente plural 'escuchad' del versículo 13. La invasión enemiga pone en peligro la dinastía de David. En consecuencia, es propio interpretar el plural 'os' como si representara a la 'casa de David' que es la receptora de la señal" (568/6).

Ahora bien, una mujer que conciba a través de medios naturales no encaja con la idea de una señal sobrenatural. El gran reformador protestante, Juan Calvino, da en el blanco, cuando afirma:

> ¿Qué portento estaría anunciando el profeta, si hablaba de una joven que concebiría por medio de tener relaciones sexuales con un hombre? Ciertamente que habría sido absurdo considerar un hecho así como una señal o un milagro. Supongamos que se habla de una joven que quedará encinta por medios naturales. Todos se habrían dado cuenta de que era tonto y despreciable que, después de anunciar algo extraño y extraordinario, el profeta añadiera que "una joven concebirá". Por consiguiente, es obvio que habla de una virgen que concebirá, no por los medios naturales ordinarios, sino por el poder del Espíritu Santo (208/248).

Las conclusiones de Calvino quedan confirmadas, cuando uno examina con mayor atención algunas palabras clave de Isaías 7:14. La palabra hebrea *harah*, traducida "concebirá" no es un verbo ni tampoco un participio, sino un adjetivo femenino conectado con un participio activo ('dando a luz') y denota que, según el profeta, se trata de una escena presente" (208/8). Esto quiere decir que la palabra y tiempo verbal son similares a lo que el ángel del Señor le dijo a Hagar en el desierto, cientos de años antes: "He aquí que tú has concebido y darás a luz un hijo" (Gén. 16:11). En suma, Isaías 7:14 se traduciría mejor así: "He aquí, la virgen está encinta y dará a luz un hijo". Edward Hindson comenta:

> Es por demás obvio que el tiempo verbal [de *harah*] que aquí se indica debería tomarse como presente... El tiempo verbal es muy importante para la interpretación del pasaje. Si

la palabra *almah* significa "virgen" y si esta *almah* ya esta encinta y está por dar a luz, entonces la joven es todavía virgen, aunque también es madre. Consideremos la contradicción si este pasaje no apunta al único nacimiento virginal en la historia —el nacimiento de Jesucristo—. ¡La *virgen* está *encinta*! ¿Cómo es posible que sea virgen y a la vez esté encinta? Lo que se implica es que el niño nacerá en forma milagrosa sin la intervención de un padre. También se implica que, a pesar de la preñez, la madre es todavía virgen. La palabra *almah* ("virgen") implica un estado presente de virginidad, así como la palabra *harah* implica un estado presente de preñez. Si la acción verbal estuviera en el futuro, no habría garantía de que la virgen que va a dar a luz (en el futuro) será todavía virgen, y no una esposa. Pero si la "virgen" "está encinta", y ella es obviamente tanto virgen como madre, no podemos dejar de concluir que se habla de un nacimiento virginal (208/8).

Niessen concluye, "Por tanto, la señal de Isaías 7:14 era algo que iba más allá del proceso natural. No era una exhibición vacía, sino una señal apropiada para la ocasión y pertinente para la continuidad de la dinastía de David, que estaba en peligro de extinción. La señal más difícil que Dios podía dar pertinente a la ocasión era una imposibilidad biológica —el que una mujer virgen biológicamente pudiera concebir en forma milagrosa un hijo—" (904/144).

Evidencia adicional de las traducciones

La palabra griega para "virgen" es *parthenos*, la palabra latina es *virgo*, y una de las palabras hebreas usadas con frecuencia es *betulah* (aunque es el contexto el que debe determinar si *betulah* significa o no "virgen"). R. D. Wilson observa que:

La versión griega Septuaginta (200 a. de J.C.) traduce *almah*, en Isaías 7:14, por *parthenos* (virgen). De la misma forma, en el Evangelio de Mateo (1:23) (primer siglo d. de J.C.), la versión siriaca Peshita (segundo siglo d. de J.C.), Jerónimo y la Vulgata Latina (400 d. de J.C.) traducen *almah* por *parthenos*, o su equivalente *betulah* o *virgo*... En el caso de Isaías 7:14, la Septuaginta se tradujo unos 200 a. de J.C., de modo que para los traductores era correcto traducir *almah* por *parthenos*. La evidencia muestra que, hasta el tiempo en que Mateo escribió su Evangelio, la interpretación judía avala el que Mateo 1:23 cite Isaías 7:14 (1298/310-315).

En palabras de Henry Morris, "Los eruditos que produjeron la versión griega Septuaginta del Antiguo Testamento, al traducir Isaías 7:14 usaron la palabra "virgen". Lo mismo hizo Mateo, cuando citó la profecía (Mat. 1:23) como cumplida en el nacimiento virginal de Cristo (865/36).

B. Witherington III concuerda, diciendo, "Probablemente es correcto afirmar que si *almah* no connota la idea de virginidad, es muy difícil si no imposible entender por qué los traductores de la Septuaginta usaron *parthenos* como su equivalente griego" (1307/64).

Por consiguiente, la evidencia que apoya la opinión de que, en la profecía de Isaías, *almah* apunta a una joven virgen es definitiva y concluyente. Ninguna otra interpretación hace justicia a la palabra en su contexto literario, social e histórico.

¿Quién es la *almah*?

Dado que hemos determinado que la *almah* de Isaías 7:14 es una joven virgen en edad casadera que queda encinta por medios sobrenaturales, también podemos concluir con seguridad de que la única

mujer en la historia que responde a este criterio es la virgen María, la madre de Jesucristo. Hindson afirma correctamente: "Sólo María, la madre de Jesús, llena los requisitos para cumplir esta profecía. La virgen no es la esposa del profeta [Isaías], ni la esposa de Acaz, o de Ezequías o de ningún otro. Ella es la única madre virgen que la historia o la Escritura conoce" (1307/9).

Algunos eruditos de la Biblia han puesto en duda esta conclusión, argumentando que la profecía de Isaías "tenía como fin ser una señal para el rey Acaz. El propósito de la señal era indicar que el rey de Asiria conquistaría pronto a los reinos del norte y del sur. Dado que el nacimiento del niño era una señal para Acaz, es del todo lógico concluir que dicho nacimiento ocurrió durante la vida y el reinado de Acaz. En consecuencia, esto requiere el cumplimiento parcial de la profecía de Isaías 7:14" (879/205-6). Aunque para algunos este punto de vista parece razonable, me parece que tropieza en varios puntos clave.

> Dentro del contexto más amplio de Isaías 612, el niño Emanuel, que vendría del vientre de una virgen, tenía que ser Dios-hombre, y no simplemente un hombre (ver Isaías 9:6, 7; 11:1-16). Ninguna otra persona en la historia podría cumplir estos requisitos sino sólo Jesús de Nazaret.

En primer lugar, para que este posición tenga éxito tiene que interpretar la palabra *almah* de tal forma que no sea necesario incluir la idea de virginidad en el texto de Isaías 7:14. De otra manera, los que defienden esta posición estarían abogando por algo imposible: *dos* nacimientos virginales en la historia, uno durante el reinado de Acaz y otro identificado con la madre de Jesús, María. Pero ya vimos que hay abundante evidencia para arribar a una conclusión opuesta. La evidencia muestra claramente que, en la profecía de Isaías, *almah* apunta a una joven *virgen* de edad casadera, y no a una simple mujer joven. En Isaías, la *almah* es definitivamente una virgen que está encinta.

Segundo, la teoría del cumplimiento inmediato no toma lo suficientemente en serio los tiempos verbales de Isaías 7:14, los cuales apoyan la conclusión de que la *almah* es virgen y a la vez está encinta.

Tercero, la naturaleza de la señal de Isaías 7:14 es sobrenatural, no natural. Una mujer que concibe un hijo por medio de una relación sexual con un hombre no sería suficiente para probar la autenticidad de la palabra de Dios. Lo que se requiere es un milagro, y un nacimiento virginal es un milagro.

Cuarto, dentro del contexto más amplio de Isaías 6—12, el niño Emanuel que viene del vientre de una virgen tiene que ser Dios-hombre, no simplemente un hombre (ver Isa. 9:6, 7; 11:1-16). Ninguna otra persona en la historia podría cumplir estos requisitos sino sólo Jesús de Nazaret.

Por último, el oráculo profético de Isaías 7:14 se dirige a Acaz como la cabeza temporaria de la dinastía real de David y a los reyes davídicos que lo seguirán. En parte, la profecía tenía el fin de demostrarle a Acaz y a sus descendientes que la dinastía de David sobreviviría. Esto apoya un cumplimiento futuro más que un cum-

plimiento inmediato de la profecía. El erudito bíblico Charles Feinberg deja este punto bien establecido:

> Acaz y su corte estaban temerosos de que la dinastía de David se extinguiría. Temían que el rey fuera desplazado por un usurpador sirio. Con todo, mientras más se demorara el cumplimiento de dicha profecía, la dinastía tendría más tiempo para ser testigos del cumplimiento de la predicción. Tal como lo dice Alexander: "...La seguridad de que Cristo nacería en Judá, de su familia real, podría ser una señal para Acaz de que el rey no moriría. En lugar de convertir esta profecía en algo absurdo o inapropiado, el carácter remoto de la señal hace que mientras más alejado esté su cumplimiento, más segura estará la continuidad de Judá". En consecuencia, no se puede más que concluir que "...no hay razón gramatical, histórica o lógica para dudar del punto principal, a saber, que la iglesia de todas las edades ha estado en lo correcto cuando interpreta este pasaje como una señal y predicción explícita de la concepción y el nacimiento milagrosos de Jesucristo" (369/258).

Por tanto, nos damos cuenta de que la doctrina que el Nuevo Testamento presenta del nacimiento virginal de Jesucristo está de acuerdo con las enseñanzas y profecías mesiánicas del Antiguo Testamento.

1.3. Los Evangelios de Mateo y Lucas

Los primeros dos capítulos de los Evangelios de Mateo y Lucas narran la forma milagrosa en que la virgen concibió y el nacimiento de Jesús. El relato de Mateo subraya que José era el padre legal de Jesús, mientras que el relato de Lucas se centra en la madre de Jesús, María. El teólogo James Buswell sugiere que la razón para estos dos énfasis diferentes radica en que las narraciones podrían basarse en diferentes fuentes. Mateo obtuvo su información de José, mientras que Lucas la obtuvo de María:

> El relato del nacimiento virginal se encuentra en el primero y tercer Evangelios. Mateo escribe su narración (Mat. 1:18-25) desde el punto de vista de José, el esposo de María... Orr sugiere que el relato que Mateo entrega del nacimiento y la infancia de Cristo bien podría derivarse del testimonio personal de José.
>
> Por otro lado, la narración de Lucas (Luc. 1:26-38; 2:1-7) se escribe desde el punto de vista de María... Ella podría haber sido uno de los "testigos oculares" (Luc. 1:2) que Lucas menciona como fuentes (200/41).

Witherington III concluye:

> No debemos desestimar el sabor judío de ambos relatos de la natividad ni la habilidad con la que los evangelistas integraron sus materiales para crear conmovedoras y significativas presentaciones de las buenas nuevas que han venido en la persona de Jesús. La forma de sus presentaciones es notablemente diferente aunque usan muchos de los mismos elementos. Esto en sí demuestra que estos evangelistas no editaron sus fuentes en una forma rígida, sino que moldearon su material en una forma creativa, usando sus fuentes para destacar sus propios énfasis teológicos e integrar con éxito este material en el marco más amplio de sus respectivos Evangelios (1307/63).

Dando por sentado los énfasis distintos, también hay que notar que los Evangelios de Mateo y Lucas contienen notables parecidos, mostrando que concuerdan en los detalles esenciales de la concepción y el nacimiento virginal. En su libro *The Virgin Birth of Christ* (El nacimiento virginal de Cristo), James Orr da una lista de doce puntos de coincidencia

entre los dos relatos evangélicos (ver el recuadro más abajo).

Si algo es cierto, quienes testifican con precisión deben concordar en sus testimonios. Orr afirma que Mateo y Lucas narran sus Evangelios desde puntos de vista diferentes y que éstos podrían tener su origen en fuentes distintas. No obstante, concuerdan en varios puntos críticos, incluyendo el más importante de todos, "que Jesús fue concebido por el Espíritu Santo, nació de María, una virgen desposada con José, quien sabía perfectamente la causa de su preñez" (930/35).

La evidencia sugiere fuertemente que los relatos del nacimiento de Jesús, que Mateo y Lucas nos entregan, están fundados en testimonios de primera mano, en los testimonios de la familia de Jesús. Esto confirma la conclusión de que la concepción y el nacimiento de Jesús fueron realmente el cumplimiento de la antigua profecía de Isaías. Como escribió Mateo: "Todo esto aconteció para que se cumpliera lo que habló el Señor por medio del profeta, diciendo: He aquí, la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarán su nombre Emanuel" (Mateo 1:22, 23).

Aunque muchos eruditos han pensado que Marcos fue el primer Evangelio que se escribió, es instructivo remontarnos a las palabras de Ireneo, obispo de Lyons (180 d. de J.C.), quien fuera un discípulo de Policarpo, quien a su vez lo fue del apóstol Juan. Ireneo nos provee del trasfondo de cómo se escribieron los Evangelios y testifica que Mateo, el primero en relatar el nacimiento virginal, fue el Evangelio que se escribió antes que todos los demás:

> Mateo publicó su Evangelio entre los hebreos [es decir, judíos] en su propia lengua, cuando Pedro y Pablo estaban predicando el evangelio en Roma y fundando allí la iglesia. Después de su partida [es decir, de su muerte, la cual una fuerte tradición coloca en el tiempo de la persecución de Nerón en el año 64], Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, nos legó él mismo por escrito la sustancia de la predicación de Pedro. Lucas, seguidor de Pablo, registró en un libro el evangelio que su maestro predicaba. Entonces Juan, discípulo del Señor, que también se recostó en su seno [esta es una referencia a Juan 13:25 y 21:20],

1. Jesús nació en los últimos días de Herodes (Mat. 2:1; Luc. 1:5)
2. Fue concebido por el Espíritu Santo (Mat. 1:18, 20; Luc. 1:35)
3. Su madre era virgen (Mat. 1:18, 20, 23; Luc. 1:27, 34)
4. Su madre estaba comprometida con José (Mat. 1:18; Luc. 1:27; 2:5)
5. José pertenecía a la casa y linaje de David (Mat. 1:16, 20; Luc. 1:27; 2:4)
6. Jesús nació en Belén (Mat. 2:1; Luc. 2:4, 6)
7. Por orden divina recibió el nombre de Jesús (Mat. 1: 21; Luc. 1:31)
8. Fue declarado el Salvador (Mat. 1:21; Luc. 2:11)
9. José conoció de antemano la condición de María y su causa (Mat. 1:18-20; Luc. 2:5)
10. Sin embargo, se casó con María y asumió la plena responsabilidad paternal del niño (Mat. 1:20, 24, 25; Luc. 2:5ss.)
11. La anunciación y el nacimiento de Jesús fueron acompañados de revelaciones y visiones (Mat. 1:20, etc.; Luc. 1:26, 27, etc.)
12. Después del nacimiento de Jesús, José y María residieron en Nazaret (Mat. 2:23; Luc. 2:39) (930/36, 37).

produjo él mismo su Evangelio, mientras vivía en Éfeso, en Asia (610/3.1.1).

Mateo había sido recolector de impuestos, de modo que estaba acostumbrado a mantener registros exactos. Al llegar a sus sesenta años y llegando al final de sus días, sintió la necesidad de dejar un relato ordenado de todo lo que había juntado y escrito acerca de la vida de Jesús. Empieza su escrito con una lista de los ancestros de Jesús y con un relato de la concepción milagrosa de Jesús en el vientre de la virgen:

El nacimiento de Jesucristo fue así: Su madre María estaba desposada con José; y antes de que se unieran, se halló que ella había concebido del Espíritu Santo. José, su marido, como era justo y no quería difamarla, se propuso dejarla secretamente. Mientras él pensaba en esto, he aquí un ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir a María tu mujer, porque lo que ha sido engendrado en ella es del Espíritu Santo. Ella dará a luz un hijo; y llamarás su nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto aconteció para que se cumpliera lo que habló el Señor por medio del profeta, diciendo: He aquí, la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarán su nombre Emanuel, que traducido quiere decir: Dios con nosotros. Cuando José despertó del sueño, hizo como el ángel del Señor le había mandado, y recibió a su mujer. Pero no la conoció hasta que ella dio a luz a un hijo, y llamó su nombre Jesús (Mat. 1:18-25).

1.3.1. Respuesta a objeciones

Algunos críticos han argumentado en contra de la exactitud histórica de los relatos de la natividad que Mateo y Lucas escribieron. Estos críticos creen hallar obvios errores fácticos y contradicciones que no se pueden resolver. Las objeciones más populares tienen que ver con las genealogías de los dos Evangelios y la información que da Lucas en cuanto a Cirenio y cierto censo (ver el capítulo 3).

En cuanto a que las genealogías se contradicen, Mateo registra "la genealogía de Jesucristo, hijo de David" (Mateo 1:1), y Lucas entrega otra genealogía de Jesús, quien "era (según se creía) hijo de José" (Lucas 3:23). James Montgomery Boice explica bien el problema:

La genealogía de Mateo empieza con Abraham y se mueve hacia adelante en la historia de Cristo. Registra a los descendientes de Abraham a través de catorce generaciones hasta David. Después sigue con los descendientes de David a través de catorce generaciones hasta el período de la cautividad en Babilonia. Entonces menciona a los demás descendientes a través de otras catorce generaciones, hasta llegar a Jacob, padre de José "marido de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo". Por otra parte, Lucas se mueve hacia atrás. Empieza con José y se mueve hacia atrás hasta David, después Abraham e incluso más allá de Abraham, llegando hasta Adán, a quien llama hijo de Dios.

No hay ningún problema con dos de las secciones de la genealogía de Lucas. La sección final que va desde Abraham hasta Adán no aparece en Mateo, de modo que no hay base para comparaciones. La segunda sección que va desde David hasta Abraham también está libre de problemas y armoniza bien con la genealogía de Mateo.

El problema radica en la primera sección de Lucas, ya que Lucas rastrea a los descendientes de José hasta llegar a David, pero llega hasta David a través de Natán, uno de los hijos de David. En cambio Mateo rastrea la misma línea de descendientes a través de Salomón, que es otro de los hijos de David. Por consiguiente, en esta sección de las genealogías todos los nombres son diferentes.

El problema no está en el hecho de que haya dos líneas separadas de descendientes. No hay

problema en entender que dos hijos de David procrearan dos árboles familiares distintos. El problema está en que Mateo y Lucas afirman que José es descendiente de dos líneas distintas. Lucas afirma que José era hijo de Elí (3:23), mientras que Mateo afirma que José era hijo de Jacob (1:16). Aparentemente, ambas cosas no pueden ser ciertas (143/40, 41).

Los eruditos han propuesto varias soluciones a este problema.

Descendencia adoptiva contra descendencia física

Africano propuso la solución más antigua que conocemos, la cual nos ha llegado a través del historiador Eusebio. El erudito del Nuevo Testamento I. Howard Marshall dice lo siguiente en cuanto a esta teoría:

> Africano (Eusebio, *Historia eclesiástica* 1:7) utilizó las ideas de una descendencia física y una adoptiva, y empleó la herramienta del matrimonio en levirato para armonizar ambas genealogías. Africano afirmaba haber recibido su información de los descendientes de Jacobo, hermano de Jesús. Según esta información, Matán (Mat. 1:15) se casó con cierta Estha, la cual le dio un hijo llamado Jacob. Cuando Matán murió, la viuda se casó con Melqui (Luc. 3:24) y procrearon un hijo llamado Elí (Luc. 3:24; notemos que al parecer Africano no sabía de Leví y Matat quienes están entre Melqui y Elí en la lista de Lucas). El segundo de estos medios hermanos, Elí, se casó pero sin descendencia; su medio hermano Jacob tomó a su esposa en matrimonio por liverato, de tal manera que su hijo físico, José, era el hijo legal de Elí (784/158).

El Antiguo Testamento explica lo que es un matrimonio por levirato (Deut. 25:5, 6; Gén. 38:8-10; el libro de Rut). El comentarista de la Biblia Walter Liefeld explica lo que es un matrimonio por levirato:

> La viuda de un hombre que había muerto sin hijos podía casarse con el hermano del difunto, de tal forma que el hijo de este segundo matrimonio sería considerado legalmente como hijo del esposo que había fallecido. Esta era una forma de perpetuar su nombre. En una genealogía, un hijo podía ser registrado bajo su padre natural o legal. Lucas registra a José como hijo de Elí, mientras que Mateo lo registra como hijo de Jacob. Según la teoría del levirato, Elí y Jacob podrían haber sido medio hermanos, teniendo la misma madre pero padres diferentes. Quizá Elí murió y Jabob se casó con la viuda (742/861).

Marshall afirma que esta teoría "no es algo imposible..., pero es improbable, especialmente si aceptamos el texto común de Lucas" (784/158).

El padre comparado con el abuelo

R. P. Nettelhorst propuso la teoría de que "la genealogía de Lucas se mueve a través del padre de José, mientras que la de Mateo lo hace a través del abuelo materno de José". Nettelhorst añade:

> No es nada peculiar el que Mateo omita a la madre de José en su lista genealógica, ya que es obvio que Mateo omite a un número de gente en su genealogía. Por ejemplo, en Mateo 1:8 dice "Joram engendró a Uzías". Pero cuando se compara lo que dice con 1 Crónicas 3:10-12, es evidente que la genealogía de Mateo omitió a tres personas: Ocozías, Joás y Amasías. Mateo dejó algunos nombres fuera a fin de lograr la simetría estructural que deseaba producir: "De manera que todas las generaciones desde Abraham hasta David son catorce generaciones, y desde David hasta la deportación a Babilonia son catorce generaciones, y desde la deportación a Babilonia hasta el Cristo son catorce generaciones" (Mat. 1:17).

> De modo que, no es antojadizo suponer que Mateo pudiera dejar fuera el nombre de la madre de José, a fin de conseguir el formato estructural que desea. Además, su genealogía nombra a cuatro mujeres: Tamar, Rahab, Rut y Betsabé; esto apoya la idea de que se debe tratar de una genealogía de mujeres (895/171, 172).

Aunque esta teoría podría ser correcta, parece extraño que Mateo nombre a cuatro mujeres en su genealogía y, con todo, deje fuera a la mujer que se supone es el centro de la genealogía. Si él hubiera querido omitir un nombre a fin de mantener la simetría, ¿por qué omitió el nombre más importante de todos —el de la madre de José—?

José comparado con José

J. Gresham Machen defendió la solución propuesta por el Lord A. Hervey, una "teoría con más apoyo en tiempos modernos" (784/158). Tal como Boice resume, Machen argumentó que las genealogías de Mateo y Lucas "son las dos genealogías acerca de José, con la diferencia de que Mateo entrega lo que Machen llama los descendientes 'legales' de David. Mateo registra a la dinastía que realmente se sentó en el trono o se hubiera sentado, de haber continuado la monarquía. En cambio, Lucas entrega la línea paterna que en verdad produjo a José" (143/41).

Esta propuesta tiene sus méritos, pero, como dice Marshall, la "solución descansa en una conjetura, y no tenemos forma de saber si la conjetura corresponde a la realidad" (784/159). Witherington concuerda y concluye "desafortunadamente no hay forma de probar o refutar esta teoría" (1307/65).

José comparado con María

Quizá la mejor solución sea una de las más antiguas. Witherington observa que:

> Al menos desde el tiempo de Anno de Viterbo (1490 d. de J.C.) ha sido tradicional suponer que la genealogía de Mateo registra la genealogía de Jesús a través de José. Esta sería su genealogía legal. En cambio, la genealogía de Lucas lo hace a través de María. Esta sería su genealogía natural. Esta solución se apoya en el hecho de que el relato de la natividad que Mateo presenta se centra más en el papel que juega José, mientras que el relato de Lucas pone a María como la figura central del drama. Esto también concuerda con la antigua conjetura de que José es, en última instancia, la fuente de lo que Mateo dice en su narración de la natividad, mientras que María es la fuente de la mayor parte del material de Lucas (1307/65).

> Lucas no afirma que intenta entregarnos la genealogía de Jesús a través del linaje de José. Más bien, observa que "se creía" (Luc. 3:23) que Jesús era el hijo de José, cuando en realidad era sólo hijo de María.
>
> —NORMAN GEISLER

Geisler y Howe adoptan esta posición como la solución a las diferencias que encontramos entre estas dos genealogías. La manera en que formulan su posición y las razones que dan añaden algunos puntos significativos a las observaciones de Witherington:

> [Las genealogías de Mateo y Lucas] presentan dos diferentes líneas de ancestros. Una va a través del padre *legal* [de Jesús], José. La otra va a través de su verdadera madre, María. Mateo entrega el linaje *oficial*, ya que su genealogía de Jesús aborda las preocupaciones que los judíos tenían acerca de las credenciales

mesiánicas judías, las cuales requerían que el Mesías viniera de la simiente de Abraham y del linaje de David (cf. Mat. 1:1). En cambio, Lucas tiene en consideración un público *griego* más amplio, y aborda su interés en Jesús como el *hombre perfecto* (que era el ideal del pensamiento griego). De este modo, rastrea la genealogía de Jesús hasta el primer hombre, Adán (Luc. 3:38).

Hay otros hechos que apoyan el pensar que Mateo entrega la genealogía paterna y que Lucas registra la genealogía materna. En primer lugar, mientras que ambos caminos rastrean los antepasados de Cristo hasta llegar a David, cada uno lo hace por medio de un hijo de David diferente. Mateo sigue su linaje a través de José (su padre *legal*) hasta llegar al rey *Salomón*, hijo de David. A través de Salomón, Cristo es el heredero legítimo del trono de David (cf. 2 Sam. 7:12 ss.). Por otro lado, lo que Lucas se propone es demostrar que Cristo es en verdad un ser humano. De modo que, a través de su *verdadera madre*, sigue el linaje de Cristo hasta llegar a *Natán*, hijo de David. A través de María, Jesús puede reclamar para sí una humanidad plena, para ser el Redentor de la humanidad.

Además, Lucas no afirma que intenta entregarnos la genealogía de Jesús a través del linaje de José. Más bien, observa que "se creía" (Luc. 3:23) que Jesús era el hijo de José, cuando en realidad era sólo hijo de María. Nuevamente, el que Lucas registre la genealogía de María encaja con su interés como médico. Lucas se interesaba en las madres y en los nacimientos. Además, encaja también con el énfasis que su Evangelio hace en las mujeres, al punto que ha sido llamado "El Evangelio para las mujeres".

Por último, el hecho de que ambas genealogías tienen algunos nombres en común (como Salatiel y Zorobabel, Mat. 1:12; cf. Luc. 3:27) no es prueba de que se trate de la misma genealogía. En primer lugar, estos son nombres comunes. Segundo, la genealogía de Lucas repite los nombres de José y Judá (3:26, 30) (444/385, 386).

> Pero la prueba más decisiva descansa en uno de los nombres del relato de Mateo: el nombre de Jeconías [1:11]. Esta es la razón de por qué se incluye la genealogía del padrastro de Jesús, ya que prueba que José no pudo haber sido el padre de Jesús o, si lo era, que Jesús no podría haber sido el Mesías.
>
> —DONALD GREY BARNHOUSE

El erudito bíblico Gleason Archer acepta esta solución, y añade algunas líneas de refuerzo:

Mateo 1:1-16 nos entrega la genealogía de Jesús a través de José, quien era descendiente del rey David. Como el hijo adoptivo de José, Jesús vino a ser su heredero legal, pero sólo en lo que concierne a su herencia. Notemos cuidadosamente las palabras del versículo 16, "Jacob engendró a José, marido de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo" (RVA). Esto contrasta con el formato que siguen los versículos precedentes que hablan acerca de los ancestros de José: "Abraham engendrara [*egennesen*] a Isaac; Isaac engendró a Jacob, etc.". No se afirma que José engendró a Jesús. Más bien, se habla de él como "marido de María, de la cual [genitivo femenino] nació Jesús" (1:16).

Por otra parte, Lucas 3:23-38 parece registrar la genealogía de María misma, rastreándola más allá del tiempo de Abraham hasta Adán y el comienzo de la raza humana. La forma en que se habla en el versículo 23 parece sugerirlo: "Jesús... era (según se creía) el hijo de José". Este "según se creía" indica que Jesús realmente no era el hijo biológico de José, aunque la gente suponía que así era. Esto pone el énfasis en la madre, María, la que por necesidad era la única progenitora a través de la cual Jesús podría haber venido de alguna línea de ancestros. De modo que se registra su genealogía, empezando con Elí, quien realmente era el suegro de José, a diferencia del padre de José, que era Jacob (Mateo 1:16). El linaje de María vino a través de Natán, hijo de Betsabé (o Batsúa, según 1 Crón. 3:5; ver la nota de la RVA), esposa de David. Por consiguiente, Jesús descendía de David, naturalmente a través

de Natán y legalmente a través de Salomón (67/316).

El expositor bíblico Donald Grey Barnhouse entrega más evidencia que apoya esta posición:

Hay dos genealogías. Las líneas corren paralelas desde Abraham hasta David, pero es en ese momento que Mateo llega hasta Jesús a través de Salomón, el hijo de David, mientras que Lucas desciende hasta Jesús a través de Natán, hijo de David. En otras palabras, estas genealogías son el linaje de dos hermanos y sus hijos son primos. Cuando afirmo que la genealogía de Lucas presenta el linaje de la virgen María y la genealogía de Mateo presenta la ascendencia de José, no sólo estoy siguiendo una tradición persistente de la iglesia primitiva (como afirma el Dr. James Orr), sino que establezco la única explicación que encaja con los hechos. El único punto de diferencia es que el linaje de Salomón representa la estirpe real, mientras que el linaje de Natán representa la ascendencia legal...

Pero la prueba más decisiva descansa en uno de los nombres del relato de Mateo: el nombre de Jeconías [1:11]. Esta es la razón de por qué se incluye la genealogía del padrastro de Jesús, ya que prueba que José no pudo haber sido el padre de Jesús o, si lo era, que Jesús no podría haber sido el Mesías. El uso de este nombre prueba en forma concluyente que Jesús es el hijo de María y no de José. Dios maldijo a Jeconías quitando el trono de todos sus descendientes.

Jeremías 22:30 dice, "Así ha dicho Jehovah: Inscribid a este hombre como uno privado de descendencia. Será un hombre que no prosperará en los días de su vida. Porque ningún hombre de su descendencia logrará sentarse en el trono de David ni gobernar de nuevo en Judá". Ninguno de los siete hijos (1 Crón. 3:17, 18) de este hombre subió al trono. La maldición de Dios no dejaría que ningún hijo carnal de este hombre fuera rey. Si Jesús hubiera sido el hijo de José, habría estado maldito y jamás podría haber sido el Mesías.

Por otro lado, el linaje de Natán no era de estirpe real. Un hijo de Elí hubiera tenido que enfrentar el hecho de que había un linaje real que habría cuestionado cualquier pretensión que viniera de la familia de Natán. ¿Cómo se podría resolver este dilema? Se solucionó de una manera tan simple que confunde completamente a los agnósticos que desean romper la Biblia en pedazos. Esta es la respuesta: El linaje que no estaba maldito produjo a Elí y a su hija, la virgen María y a su hijo Jesucristo. En consecuencia, Jesús califica a través del linaje de Natán, y agota ese linaje. El linaje maldito produjo a José, y agota la estirpe de Salomón, porque los otros hijos de José ahora tienen a un hermano mayor que, legalmente por adopción, es el heredero del trono. En todo caso, ¿cómo podría el título ser libre? Una maldición en un linaje y la carencia de realeza en el otro.

Pero cuando Dios el Espíritu Santo concibió al Señor Jesús en el vientre de María sin la participación de un padre humano, el niño que nació era de la simiente de David según la carne. Y cuando José se casó con María y tomó al niño bajo su protección y amparo, dándole el título que le había tocado por medio de su ancestro Salomón, el Señor Jesús se convirtió en el Mesías legítimo, el Mesías rey, el Mesías no maldito, el verdadero Mesías, el único Mesías posible. Los dos linajes quedan agotados. Cualquier otro hombre que venga a este mundo pretendiendo cumplir las condiciones es un mentiroso hijo del diablo (96/45-47).

Liefeld concluye: "No tenemos pocas sino muchas posibilidades. De modo que, la falta de certidumbre producida por información incompleta no tiene por qué implicar que hay algún error en alguna de las genealogías" (742/861, 862).

Quizá no tengamos toda la información que se necesita para resolver con certeza las diferencias entre la genealogía de Mateo y la de Lucas, pero tenemos suficiente información para saber que las

diferencias no son irreconciliables. Por tanto, no representan una contradicción genuina al relato bíblico del nacimiento de Jesús.

1.4. El testimonio de Marcos, Juan y Pablo

Los críticos argumentan que, a excepción de Mateo y Lucas, el Nuevo Testamento no menciona el nacimiento virginal. Concluyen que esto significa que no es una doctrina importante para el mensaje de la iglesia del Nuevo Testamento. En mi opinión los críticos sufren de miopía, pues el Nuevo Testamento habla en otros lugares del nacimiento virginal (ver más abajo). Pero antes debemos poner al descubierto su mal razonamiento.

William Childs Robinson, profesor emérito de teología histórica del *Columbia Theological Seminary*, afirma que "lo que Mateo y Lucas expresan en forma explícita, está implícito en Pablo y Juan" (1035).

Robert Gromacki escribe:

> No es un razonamiento válido presentar un argumento de silencio para apoyar la incredulidad o para afirmar ignorancia de una doctrina. Los apóstoles no registraron todo lo que enseñaron o sabían (cf. Juan 20:30). De hecho, el llamado argumento de silencio que lanza el liberal puede golpearlo como un bumerán. Dado que Pablo no menciona a ningún ser humano como padre de Jesús, ¿quiere decir que creía que Jesús no tenía padre humano? El silencio otorga. Si Pablo y otros no creían en el nacimiento virginal, ¿no deberían haber corregido los relatos del nacimiento virginal? El argumento de silencio puede usarse en dos direcciones. La verdad es que no deberíamos basar ninguna confesión o negación sobre un argumento de silencio (494/183).

Clement Rogers escribió:

> Es cierto que [el relato del nacimiento virginal] aparece al principio de Mateo y Lucas; pero no aparece en Marcos o, como se suele decir, Marcos "no sabe nada acerca de él", a pesar de que el Evangelio de Marcos fue el primero que se escribió y fue usado por los otros dos. Una buena tradición nos informa que en su Evangelio, Marcos registró lo que le había oído predicar a Pedro. Marcos fue su "intérprete". Su evangelio presenta lo que Pedro juzgó útil o necesario en su predicación pública, así como Pablo predicó en el areópago de Atenas, o en Jerusalén, Antioquía y Roma.
>
> Ahora bien, por razones obvias, el tema del nacimiento del Señor no habría sido un asunto para discutir en esas ocasiones, especialmente mientras su madre estuviera con vida y era, posiblemente, conocida personalmente por los que escuchaban. Lo principal era enseñar las señales que Cristo efectuó y, ante todo, los eventos de su pasión, los cuales ocupan un lugar preponderante (1036/99-101).

Por otro lado, Millar Erickson declara:

> Ciertamente, algunos creen que Marcos contiene un dato que pareciera indicar que el autor sabía del nacimiento virginal. Hablamos

Repetidamente Jesús se refiere a sí mismo como el "unigénito" Hijo de Dios. Ahora bien, la palabra "unigénito" es un término compuesto que contiene la idea de "engendrado". La misma raíz aparece en las genealogías humanas, y es un término que se refiere al aspecto masculino en la procreación de un niño. Se refiere al nacimiento físico. Jesús insistió en que él no había sido engendrado por José sino por Dios. La misma palabra, *monogenes* [unigénito], se usa seis veces en el Nuevo Testamento para apuntar a Jesús como el unigénito Hijo de Dios, y en dos oportunidades Jesús la usa para referirse a sí mismo.

—JOHN R. RICE

de Marcos 6:3. En el pasaje paralelo, Mateo informa que la gente de Nazaret preguntó, "¿No es éste el hijo del carpintero?" (13:55). Lucas dice: "¿No es éste el hijo de José?" (4:22). Sin embargo, Marcos dice: "¿No es éste el carpintero, hijo de María y hermano de Jacobo, de José, de Judas y de Simón? ¿No están también sus hermanas aquí con nosotros?". Pareciera que Marcos está haciendo todo lo posible para evitar referirse a Jesús como el hijo de José. A diferencia de los lectores de Mateo y Lucas, que ya se les había instruido acerca del nacimiento virginal al principio de cada uno de estos dos Evangelios, los lectores de Marcos no tendrían forma de saber acerca de este hecho. Por consiguiente, Marcos escoge sus palabras con mucho cuidado, a fin de no dar una impresión equivocada. El punto crucial aquí es que el relato de Marcos no entrega ninguna base para concluir que José era el padre de Jesús. De este modo, aunque Marcos no relata el nacimiento virginal, ciertamente tampoco lo contradice (345/750, 751).

Me parece que el apóstol Juan de hecho se refiere al nacimiento milagroso de Jesús, cuando usa la palabra *unigénito* en Juan 3:16. El expositor bíblico John R. Rice toma esta posición:

Repetidamente Jesús se refiere a sí mismo como el "unigénito" Hijo de Dios. Ahora bien, la palabra "unigénito" es un término compuesto que contiene la idea de "engendrado". La misma raíz aparece en las genealogías humanas, y es un término que se refiere al aspecto masculino en la procreación de un niño. Se refiere al nacimiento físico. Jesús insistió en que él no había sido engendrado por José sino por Dios. La misma palabra, *monogenes* [unigénito], se usa seis veces en el Nuevo Testamento para apuntar a Jesús como el unigénito Hijo de Dios, y en dos oportunidades Jesús la usa para referirse a sí mismo. Notemos que Jesús no sólo reclama haber sido engendrado por Dios, más bien, reclama ser el único que jamás haya nacido engendrado de esa manera. Jesús es el *unigénito* Hijo de Dios, el *único* Hijo de Dios. Ningún otro fue nacido de una virgen. En sentido espiritual, los cristianos podemos decir que Dios "nos ha hecho nacer de nuevo para una esperanza viva" (1 Ped. 1:3), pero nadie podrá jamás decir que fue engendrado por Dios en la forma que Cristo lo fue. Dios engendró a Cristo físicamente, de modo que no tiene padre humano (1019/22, 23).

La genealogía que el apóstol Juan presenta está esencialmente "en el principio", y se presenta desde la perspectiva de la eternidad divina. En consecuencia, no trata del nacimiento virginal: "En el principio era el Verbo... Y el Verbo se hizo carne" (Juan 1:1, 14).

En cuanto a Pablo se puede decir lo siguiente: "Pablo conoció muy bien a Lucas. Lucas lo acompañó por mucho tiempo en sus viajes, y estuvo con él en Roma. Lucas es nuestra autoridad principal para la historia del nacimiento de nuestro Señor. Pablo debió haberla conocido y es del todo natural que, conociéndola, haya hablado de nuestro Señor de esta forma: 'Dios envió a su Hijo, nacido de mujer' (Gál. 4:4), no de hombre" (1036/101).

Es increíble cuánta gente celebra la Navidad cada año sin darse cuenta de la grandiosidad del acontecimiento que celebran: ¡Un niño nacido de una virgen! Ni siquiera las revistas sensacionalistas podrían haberlo pensado así.

2. Evidencia extrabíblica para el nacimiento virginal

2.1. Tiempo

Algo importante que considerar en cuanto a los Evangelios es el tiempo en que fueron escritos. Dado que los Evangelios

se escribieron tempranamente, no hubo tiempo para que se creara un mito alrededor del nacimiento de Cristo. De modo que, debemos ver evidencia de la enseñanza del nacimiento virginal en la iglesia primitiva. Surgen dos preguntas en cuanto a este hecho: ¿Cómo pudo producirse tan pronto el concepto del nacimiento virginal, si no estaba basado en hechos? Si los Evangelios no eran documentos históricos, ¿cómo pudieron recibir tal acogida universal en una época tan temprana?

En cuanto a la fe de la iglesia primitiva en el nacimiento virginal, Gresham Machen declara: "Aun... si no hubiera una sola palabra en cuanto al asunto en el Nuevo Testamento, el testimonio del segundo siglo demostraría que la creencia en el nacimiento virginal apareció, por decir lo menos, mucho antes que el primer siglo llegase a su fin" (761/44).

El Credo de los Apóstoles fue una de las declaraciones de fe más antiguas de la iglesia primitiva. En cuanto al nacimiento virginal afirma que Jesús "fue concebido por el poder del Espíritu Santo y nacido de la virgen María". En cuanto a este credo universalmente aceptado por la iglesia, Erickson escribe:

> La forma que hoy usamos [del Credo de los Apóstoles] se produjo en Galia en el siglo V o VI, pero sus raíces se remontan mucho más atrás. Realmente se basa en un antigua confesión bautismal romana. Tanto la forma antigua como la más tardía mencionan el nacimiento virginal. Poco después de la mitad del segundo siglo, ya estaba en uso la forma antigua. No sólo la conocían en Roma, sino Tertuliana, al norte de África, e Ireneo, en Galia y Asia Menor. Es muy significativo que la doctrina del nacimiento virginal estuviera presente en una antigua confesión de la importante iglesia de Roma, especialmente en vista de que semejante credo no habría incorporado ninguna doctrina nueva (345/747).

En la iglesia de los primeros siglos, hubo unos pocos que rechazaron el nacimiento virginal. Algunos de estos herejes pertenecían a una secta cristiana llamada los ebionitas. Mientras que algunos ebionitas aceptaron el nacimiento virginal, otros no. Entre aquellos que negaban el nacimiento virginal estaban los que objetaban que la iglesia usara el pasaje de Isaías que habla de una virgen que concibe un hijo (Isa. 7:14). Argumentaban que debía traducirse "mujer joven" (1036/105). Pero con la excepción de estos ebionitas y otros pocos, el resto de la iglesia sostuvo el nacimiento virginal de Cristo y lo transmitió como parte de la doctrina ortodoxa. James Orr escribe: "Aparte de los ebionitas... y algunas pocas sectas gnósticas, no se conoce a nadie más en la iglesia antigua que no aceptara como parte de su fe el nacimiento de Jesús de la virgen María;... tenemos la más amplia evidencia que *esta creencia era parte de la fe general de la iglesia*" (930/138).

Al hablar de la iglesia primitiva, Aristides dice: "todo lo que sabemos de la dogmática de la primera parte del segundo siglo concuerda con la creencia de que en aquel período la virginidad de María era parte de la fe cristiana" (68/25).

2.2. El testimonio de los padres de la iglesia

El testimonio de los padres es muy importante en la historia de la fe primitiva de la iglesia respecto al nacimiento virginal. En el año 110 d. de J.C., Ignacio,

obispo de Antioquía, escribió su Epístola a los Efesios, diciendo: "Porque nuestro Dios Jesucristo fue... concebido por el Espíritu Santo en el vientre de María" (604/18:2). También dijo: "la virginidad de María, así como aquel que nació de ella... son los misterios de los que más se habla por todo el mundo, aunque Dios los realizó en secreto" (1275/19:1). Ignacio recibió su información de su maestro, el apóstol Juan.

En el año 150 d. de J. C., Justino Mártir da amplia evidencia del concepto del nacimiento milagroso de Jesús. "Nuestro maestro Jesucristo, quien es primogénito de Dios el Padre, no nació como resultado de relaciones sexuales... el poder de Dios descendió sobre la virgen y la cubrió. El poder de Dios hizo posible que, siendo todavía virgen, concibiera... Porque la virgen concibió por el poder de Dios... de acuerdo con la voluntad de Dios, Jesucristo, su Hijo, nació de la virgen María".

Erickson observa que Ignacio argumentaba en contra de un grupo llamado los docetas, los cuales negaban que Jesús fuera realmente humano. Negaban que Jesús pudiera haber nacido o sufrido. Según ellos, Jesús era divino pero no humano. Ignacio desafía esta herejía produciendo "un resumen de los principales hechos acerca de Cristo". Entre estos hechos hay "una referencia a la virginidad de María como uno de los 'misterios que debemos proclamar en voz alta'".

Según Erickson:

> Varias observaciones hacen esta referencia algo impresionante: (1) como Ignacio escribía en contra del docetismo, habría sido más ventajoso para sus propósitos usar la expresión "nacido de mujer" (como en Gál. 4:4), en lugar de "nacido de una virgen"; (2) el que escribió no era un novato, sino el obispo de la iglesia madre del cristianismo gentil; (3) escribió no más tarde que el año 117 d. de J. C. Como ha notado Gresham Machen, "cuando encontramos a Ignacio testificando del nacimiento virginal, no como si fuera una novedad, sino como algo común, como uno de los hechos aceptados acerca de Cristo, se hace evidente que la creencia en el nacimiento virginal debió haber prevalecido mucho antes de que terminara el primer siglo" (345/747, 748).

"Tenemos evidencia adicional", afirma Clement F. Rogers, "que demuestra que la creencia del tiempo de Ignacio no era una novedad. Porque sabemos que la creencia cristiana en el nacimiento virginal fue atacada por los de afuera. Por ejemplo, Cerinto fue contemporáneo y rival del apóstol Juan. Se dice que el evangelista, al encontrarse con él en los baños públicos, gritó: 'Huyamos, no sea que el baño se venga abajo mientras Cerinto, enemigo de la verdad, está aquí'. Ireneo nos dice que Cerinto enseñaba que nuestro Señor nació de José y María como los demás hombres" (1036/105).

Aristides es uno de los escritores que vinieron después de los apóstoles. En el año 125 d. de J. C., habló del nacimiento virginal: "Es el Hijo del Dios altísimo, que fue manifestado por el Espíritu Santo, bajó desde el cielo, y al nacer de una virgen hebrea tomó su carne de la virgen... Él es aquel que según la carne nació de la raza hebrea a través de la virgen Miriam que concibió de Dios" (68/32).

En el año 150 d. de J. C., Justino Mártir da amplia evidencia del concepto del nacimiento milagroso de Jesús. "Nues-

tro maestro Jesucristo, quien es primogénito de Dios el Padre, no nació como resultado de relaciones sexuales... el poder de Dios descendió sobre la virgen y la cubrió. El poder de Dios hizo posible que, siendo todavía virgen, concibiera... Porque la virgen concibió por el poder de Dios... de acuerdo con la voluntad de Dios, Jesucristo, su Hijo, nació de la virgen María" (*Apología* 1:21-33; *Diálogo con Trifo el judío*).

"El primer gran cristiano de habla latina fue el abogado Tertuliano, quien nos informa que en su tiempo (200 d. de J. C.) no sólo había un credo cristiano definido con el cual concordaban todas las iglesias, sino que también nos dice que su nombre técnico era *tessera*. Ahora bien, las cosas se vuelven técnicas sólo cuando ya están establecidas por un tiempo. Cita su credo cuatro veces, el cual incluye las palabras '*ex virgine Maria*' (de la virgen María)" (1031/103).

2.3. El testimonio judío antiguo

Es de esperarse que haya habido argumentos en contra del nacimiento virginal. Estos venían principalmente de los judíos. Lo que queremos aquí es mostrar que en los primeros días de la iglesia se produjo una controversia externa acerca del nacimiento de Jesús. Ahora bien, para que esta controversia se produjera, la iglesia tendría que haber estado enseñando el nacimiento milagroso de Cristo.

Ethelbert Stauffer dice que "en una tabla genealógica que se originó antes del año 70 d. de J. C., se menciona a Jesús como 'el bastardo de una mujer casada'. Evidentemente, Mateo debió haber conocido este tipo de listas y advirtió en contra de ellas. Más adelante, los rabinos abiertamente llamaron a Jesús el hijo de la adúltera. También afirmaron 'conocer precisamente el nombre del padre desconocido: Pantera'. En textos rabínicos antiguos, con frecuencia se encuentra mencionado a Jesús ben Pantera. Cerca del año 160 d. de J. C., Celso cuenta todo tipo de relatos chismosos acerca de María y el legionario Pantera" (1141/17).

La obra *Toldoth Jeschu* es un cuento ficticio acerca de Cristo que apareció allá por el siglo V (o más tarde). En este escrito se dice que Jesús "tuvo un origen ilegítimo, por medio de la unión de su madre con un soldado llamado Pantera" (930/146).

Hugh Schonfield, el escéptico judío, escribe: "R. Shimeon ben Azzai dijo: 'encontré un rollo en Jerusalén en cual estaba escrito, 'fulano de tal, bastardo de una adúltera' " (1070/139). R. Shimeon vivió a fines del primer siglo y principios del segundo d. de J. C

Según Schonfield, este rollo debió haber existido en el tiempo en que Jerusalén fue destruida en el año 70 d. de J. C. En los registros judíos más antiguos, el nombre Jesús aparece representado por la frase "fulano de tal". Entonces Schonfield agrega que "no hubiera habido razón para marcar el rollo, a menos que la genealogía cristiana original hubiera afirmado que el nacimiento de Jesús no había sido uno normal" (1077/139, 140). Debido a lo que dice R. Shimeon, Schonfield afirma que el cargo contra Jesús "de que era el bastardo hijo de una adúltera, viene de tiempos muy antiguos" (1077/140).

Los judíos tenían reglas estrictas que gobernaban la entrega de nombres. Al judío se le daba el nombre de su padre (por ejemplo, Jonatán ben Zacarías), aun si el padre moría antes de su nacimiento. Un judío recibía el nombre de su madre sólo si no se conocía quien era el padre.

—ETHELBERT STAUFFER

En su obra *Contra Celso*, Orígenes (185-254 d. de J.C.) escribe:

> Pero volvamos a las palabras que se ponen en boca de un judío, con las cuales la madre de Jesús se describe como si hubiera sido rechazada por el carpintero con quien estaba desposada, dado que ella fue declarada culpable de adulterio y tuvo un hijo con un cierto soldado llamado Pantera. Los que inventaron el cuento de que la virgen y Pantera cometieron adulterio y que el carpintero la abandonó, estaban ciegos cuando urdieron todo esto para tratar de eliminar la concepción milagrosa del Espíritu Santo. Porque a causa de su carácter altamente milagroso, ellos podrían haber falsificado la historia de alguna otra manera sin admitir intencionalmente que Jesús no había nacido de un matrimonio ordinario. Era inevitable que quienes no aceptan el nacimiento milagroso de Jesús inventaran alguna mentira. Pero su mentira no es convincente, sino que dicen que José no engendró a Jesús en la virgen. Por esto, la mentira es evidente para aquellos que pueden ver a través de estos cuentos ficticios. ¿Es razonable que un hombre que se aventuró a hacer cosas tan grandes para la humanidad no haya tenido un nacimiento milagroso, sino que el nacimiento más ilegítimo y desgraciado que ningún otro?... Por tanto, es probable que esta alma, que vivió una vida más útil en la tierra que muchos otros hombres (para evitar que parezca como si diéramos por admitido el punto que se discute, al decir "todos" los hombres), necesitara un cuerpo que no sólo se distinguiera entre los otros cuerpos humanos, sino que fuera superior a todos (926/1:32, 33).

Esta controversia incluso aparece en los Evangelios: "¿No es éste el carpintero, hijo de María y hermano de Jacobo, de José, de Judas y de Simón? ¿No están también sus hermanas aquí con nosotros? Y se escandalizaban de él" (Mar. 6:3). Ethelbert Stauffer observa que "este relato, que sólo aparece en Marcos, hace plena justicia a la situación. Los judíos tenían reglas estrictas que gobernaban la entrega de nombres. Al judío se le daba el nombre de su padre (por ejemplo, Jonatán ben Zacarías), aun si el padre moría antes de su nacimiento. Un judío recibía el nombre de su madre sólo si no se conocía quien era el padre" (1077/16).

Además,

> en los *logia* aprendemos que Jesús fue criticado por ser un "glotón y borracho". Tiene que haber habido alguna base para esta acusación. Porque concuerda con todo lo que sabemos acerca de la actitud de Jesús y acerca de la forma en que los fariseos reaccionaban. Ahora bien, entre los judíos palestinos este insulto particular se lanzaría sobre aquel que hubiera nacido en forma ilegítima, cuyo estigma natal se mostraría en su forma de vida y su conducta religiosa. Es en este sentido que los fariseos usaron esta expresión en contra de Jesús. Su significado era: "es un bastardo" (1077/16).

Estas primeras alusiones que los judíos hicieron acerca de la supuesta ilegitimidad de Cristo (ya antes del año 70 d. de J. C.), demuestran que se dudaba de su origen. Esto prueba que la iglesia cristiana primitiva, a lo sumo cuarenta años después de su muerte, debió haber estado enseñando algo poco usual acerca del nacimiento de Jesús, a saber, que había nacido de una virgen.

2.4. El Corán

El Corán en forma regular llama a Jesús por el nombre de Isaibn Maryam Jesús, hijo de María. Stauffer observa: "Absullahal-Baidawi, comentarista clásico del Corán, declara con pleno entendimiento sobre la práctica semita en la nomenclatura: una persona lleva el nombre de la madre cuando no se conoce quién es el padre. Pero este nombre y explicación tienen aquí un sentido totalmente positivo. El Islam considera que Jesús es el hijo de la virgen María, quien fue concebido por la creativa Palabra de Dios" (1077/17, 18).

El Corán dice explícitamente que María concibió a Jesús siendo virgen, versículo 20. Según este pasaje, cuando se le anunció a María que tendría un hijo, ella respondió, "¿Cómo podrá ser esto, porque yo soy virgen y ningún mortal me ha tocado?". El relato agrega, "Esto es fácil para mí (el Señor)". Entonces "sopló en ella su Espíritu" (149/6).

3. Conclusiones de varios autores

Sobre la base de la evidencia disponible, es importante atender a lo que algunos de los autores más conocidos dicen acerca de la extraordinaria manera en que Jesús entró en la historia humana.

W. H. Griffith Thomas escribe: "La doctrina [del nacimiento virginal] se apoya principalmente en la necesidad de explicar la vida sin precedente de Jesús" (1212/125).

Henry Morris afirma:

> Es del todo apropiado que aquel que hizo tantos milagros durante su vida, que se ofreció a sí mismo en la cruz como sacrificio expiatorio por el pecado de la humanidad, y que después resucitó físicamente para vindicar todas sus pretensiones, haya comenzado una vida tan extraordinaria por medio de entrar en esa vida en una forma única...
>
> Si Jesús es realmente nuestro Salvador, tiene que ser mucho más que tan sólo un hombre, aunque verdaderamente es el Hijo del hombre. Para poder morir por nuestros pecados, tenía que estar él mismo libre de pecado. Para ser sin pecado en la práctica, primero tenía que ser sin pecado en su naturaleza. No podría haber heredado una naturaleza humana, cautiva bajo la maldición y la esclavitud del pecado como debió haber sido, como les ocurre a todos los otros seres humanos. Por tanto, su nacimiento tenía que ser un nacimiento milagroso. La "simiente de la mujer" fue implantada en el vientre de la virgen, tal como dijo el ángel: "El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra, por lo cual también el santo Ser que nacerá será llamado Hijo de Dios" (Luc. 1:35)...
>
> El nacimiento virginal no es verdad sólo porque la Biblia lo enseña, sino porque es el único tipo de nacimiento consistente con el carácter y la misión de Jesucristo y con el plan de Dios para la salvación de un mundo perdido...
>
> Afirmar que tal milagro es imposible es negar la existencia de Dios o negar que él controla su creación (865/38).

Al resumir la evidencia para el nacimiento de Jesús, J. Gresham Machen dice: "De modo que pensamos que hay un buen fundamento para sostener que la razón por la cual la iglesia cristiana creyó en el nacimiento de Jesús sin la intervención de un padre humano; es que de hecho así fue que nació" (761/269).

Clement Rogers concluye que "toda la evidencia prueba el milagroso nacimiento de Cristo" (1036/115).

Jesucristo entró en la historia humana en una forma realmente única.

SI DIOS SE HIZO HOMBRE, ENTONCES ESPERARÍAMOS QUE NO TUVIERA PECADO

1. Cómo se vio Jesús a sí mismo

En una oportunidad, Jesús le preguntó a un grupo hostil: "¿Quién de vosotros me halla culpable de pecado?" (Juan 8:46). Nadie respondió palabra. Cuando los invitó a que lo acusaran, la gente lo analizó y lo encontró inocente. Jesús podía pedir que lo examinaran así porque no tenía pecado.

También dijo de sí mismo: "yo hago siempre lo que le agrada a él [el Padre]" (Juan 8:29). Jesús vivió en una continua comunión con Dios.

> Es muy significativo que una persona que tenía una sensibilidad moral tan grande y que enseñó a sus seguidores a que pidieran perdón por sus pecados, no tuviera ninguna necesidad de pedir perdón por sí mismo y que nunca haya pedido perdón a los que lo rodeaban o a Dios.
>
> —KENNETH SCOTT LATOURETTE

La pureza de la conciencia de Jesús es sorprendente. Es totalmente distinta a lo que experimentan los creyentes. Todo cristiano sabe que mientras más se acerca a Dios, más consciente está de su propio pecado. En cambio, Jesús no tenía esta experiencia. Jesús vivió más cerca de Dios que cualquier otro ser humano y, sin embargo, no tenía ninguna conciencia de pecado.

En la misma tónica, se nos informa de las tentaciones de Jesús (Luc. 4), pero nunca de sus pecados. Nunca lo oímos confesar un pecado o pedir perdón por alguna maldad, aunque les enseñó a sus discípulos a pedir perdón. Parece que no sentía esa culpa que acompaña a la naturaleza pecaminosa que reside en el resto de los miembros de la familia humana.

C. E. Jefferson afirma que:

> La mejor prueba que tenemos para creer en que Jesús estaba libre de pecado es el hecho de que permitió que sus mejores amigos creyeran que no tenía pecado. En todo lo que dijo no existe rastro de arrepentimiento o señal de compunción o el asomo de dolor por alguna cosa mal hecha. En él no hay ningún vestigio de remordimiento. Enseñó a otros a verse a sí mismos como pecadores, declaró sin rodeos que el corazón humano es malo, dijo a sus discípulos que cada vez que oraran pidieran perdón, pero él nunca habló o actuó como si él mismo tuviera la más mínima conciencia de haber alguna vez hecho algo que no agradaba a Dios (620/225).

En cuanto a esto, Philip Schaff declara: "La misión y conducta consistente de Jesús, así como también su completa dedicación, hacen que sea un hecho innegable que Cristo sabía que estaba libre de pecado y culpa. La única explicación racional de este hecho es que Cristo no *era* un pecador" (1072/40).

Otro testimonio es el de A. E. Garvie: "Si hubiera habido en él cualquier pecado secreto o incluso la memoria de pecados pasados, esto habría mostrado una insensibilidad moral en contraste irreconciliable con el discernimiento moral que muestran sus enseñanzas" (420/97).

C. E. Jefferson añade: "No había nada en la conciencia de Jesús que indicara que era culpable de algún pecado" (620/328).

La personalidad de Jesús delataba sus pensamientos y creencias. Tal como lo dice John Stott, "Es claro, entonces, que Jesús creía ser sin pecado, de la misma forma que creía ser el Mesías y el Hijo de Dios" (1159/39).

El famoso historiador Kenneth Scott Latourette testifica: "Otra cualidad [de Jesús] que a menudo se menciona es que carecía completamente de toda conciencia de haber cometido pecado o de tener algún tipo de corrupción en sí mismo... Es muy significativo que una persona que tenía una sensibilidad moral tan grande y que enseñó a sus seguidores a que pidieran perdón por sus pecados, no tuviera ninguna necesidad de pedir perdón por sí mismo y que nunca haya pedido perdón a los que lo rodeaban o a Dios" (717/47).

2. El testimonio de sus amigos

La Biblia siempre muestra la inconsistencia de la gente. Ninguno de los héroes judíos se presenta sin pecado. Del pecado no se escapan ni David, el gran rey de Israel, ni Moisés, el libertador de los hebreos. Hasta el Nuevo Testamento registra las faltas de los apóstoles casi en cada libro, pero jamás encontramos que se hable del pecado de Cristo. Esto es sorprendente, pues sabemos que Jesús vivió acompañado de sus discípulos todo el tiempo a lo largo de sus tres años y medio de ministerio. Si consideramos que sus discípulos vivieron con él durante todo este período, y si tenemos en cuenta que su herencia judía subrayaba la pecaminosidad humana y la necesidad de la redención divina, sorprende que ellos no hayan encontrado ninguna falta en su Maestro. Uno espera que hayan notado alguna caída mientras acompañaban a Jesús, pero más bien testifican que nada de esa naturaleza jamás ocurrió.

En su íntimo contacto con Jesús, los discípulos jamás vieron en él los pecados que veían en sí mismos. Entre ellos se irritaron, murmuraron y discutieron, pero nunca vieron este tipo de cosas en Jesús. El rígido trasfondo judío que tenían hacía que fuera muy difícil para ellos afirmar que Jesús no tenía pecado, a menos que realmente no tuviera pecado.

Los discípulos más cercanos a Jesús fueron Pedro y Juan, quienes testifican de su carácter inmaculado:

- 1 de Pedro 1:19: "sino con la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin contaminación".
- 1 de Pedro 2:22: "Él no cometió pecado, ni fue hallado engaño en su boca".
- 1 de Juan 3:5: "Y sabéis que él fue manifestado para quitar los pecados y que en él no hay pecado".

Juan llegó a decir que si alguno se declara sin pecado es un mentiroso y llama a Dios mentiroso. Sin embargo, Juan también testificó acerca del carácter sin pecado de Jesús, cuando dijo que en Cristo "no hay pecado".

Hasta aquel que lo envió a la muerte reconoció la inocencia y piedad de Jesús. Después de traicionar a Jesús, Judas reconoció la justicia de Jesús y cayó en un tremendo remordimiento, confesando: "Yo he pecado entregando sangre inocente..." (Mat. 27:4).

El apóstol Pablo también testificó acerca del carácter sin pecado de Jesús, diciendo: "Al que no conoció pecado [a Jesús], por nosotros Dios le hizo pecado, para que nosotros fuéramos hechos justicia de Dios en él" (2 Cor. 5:21). Al comentar este pasaje, Murray Harris escribe:

> Parece que Pablo quiere decir que Cristo fue ofrecido como sacrificio expiatorio, pero no quiere decir que llegó a ser pecado. El Cristo sin pecado se identificó tanto con el pecado del pecador (incluyendo su culpa y consecuencias mortales de la separación de Dios), que Pablo puede decir con profundidad que "por nosotros Dios le hizo pecado".
>
> La declaración de Pablo, acerca del carácter sin pecado de Cristo, se puede comparar con las declaraciones de Pedro (1 Ped. 2:22, citando Isa. 53:9), Juan (1 Jn. 3:5) y el autor de Hebreos (Heb. 4:15; 7:26). Así como la "justicia de Dios" es algo extrínseco a nosotros, de la misma forma el pecado con el que Cristo se identificó totalmente le es extrínseco. Él no tuvo ningún contacto con el pecado que pudiera haber llevado a tener una actitud pecaminosa o a realizar un acto pecaminoso (522/354).

El escritor de Hebreos añade su voz al coro de testigos, diciendo: "Porque no tenemos un sumo sacerdote [Jesucristo] que no puede compadecerse de nuestras debilidades, pues él fue tentado en todo igual que nosotros, pero sin pecado" (Heb. 4:15). Con mucha claridad, el erudito del Nuevo Testamento Philip Hughes nos entrega el significado y las implicaciones de este texto:

> La tentación en sí es neutral: el ser tentado no indica ni virtud ni pecaminosidad; porque la connotación correcta de la tentación es que es una prueba, y la virtud consiste en resistir y vencer la tentación, mientras que el pecado es ceder y capitular a la tentación. La experiencia que nuestro sumo sacerdote tuvo de la tentación corresponde *en todo respecto* a la nuestra. Fue probado de principio a fin. En el desierto Satanás lo tentó al incitarlo a preocuparse de sí mismo más de la cuenta, por medio del vitoreo popular, y por la ambición por el poder (Mat. 4:1 ss.). Fue tentado en el monte de los Olivos para que renunciara a la terrible prueba que le esperaba (Mat. 26:38 ss.). Incluso fue tentado por las burlas que recibió estando en la agonía de la cruz: "¡sálvate a ti mismo, si eres Hijo de Dios, y desciende de la cruz!" (Mat. 27:40)... Toda su vida en la tierra fue de pruebas y tentaciones. Eso fue lo que les dijo a los miembros del círculo más íntimo de discípulos, quienes estuvieron con él durante sus pruebas (Luc. 22:28). Pero no sólo consiguió la victoria a través de la tentación, sino que al lograrla nació en él el sentimiento más profundo de empatía por nuestra debilidad, demostrando a la vez que nuestra fragilidad humana es la oportunidad para experimentar el poder de Dios y el triunfo de su gracia (2 Cor. 12:9 s.).
>
> Nuestro sumo sacerdote no sólo sobrevivió la tremenda prueba por la que tuvo que pasar, sino que salió completamente victorioso de toda y cada una de las tentaciones. Esto se deja en claro, cuando se añade la frase *pero sin pecado*. Las implicaciones de esta aclaración son altamente significativas. En primer lugar, si Jesús hubiera caído en pecado, cediendo a la tentación, él mismo hubiera estado en la necesidad de expiación. De esta forma, no habría estado a un nivel superior que el de los demás sumo sacerdotes, quienes necesitaban ofrecer primero un sacrificio por sus propios pecados (Heb. 7:27). De haber pecado, Cristo no habría sido más competente que los sacerdotes para obtener una redención eterna para los demás. Segundo, Cristo era a la vez el sacrificio y el que ofrecía el sacrificio. De modo que, si él hubiera estado manchado por el pecado, habría quedado incapacitado para servir como cordero de Dios sin mancha ni contaminación, lo que habría hecho su ofrenda inaceptable (cf. Juan 1:29; 1 Ped. 1:19; Ef. 5:2) (592/172, 173).

3. El testimonio de sus enemigos

Uno de los hombres crucificados con Jesús testificó acerca de su carácter sin pecado. En Lucas 23:41, uno de los ladrones reprendió al otro, diciendo: "éste no hizo ningún mal". Pilato no encontró a Jesús culpable de nada. Después de interrogarlo y evaluar los falsos cargos en su contra, Pilato dijo a los líderes religiosos y al pueblo: "Me habéis presentado a éste como persona que desvía al pueblo. He aquí, yo le he interrogado delante de vosotros, y no he hallado ningún delito en este hombre, de todo aquello que le acusáis" (Luc. 23:14). Aun después de que la multitud enojada gritara pidiendo su muerte, Pilato les preguntó sorprendido, "¿Pues qué mal ha hecho éste? Ningún delito de muerte he hallado en él" (Luc. 23:22).

El centurión romano que estaba parado cerca de la cruz, proclamó "¡Verdaderamente este hombre era justo!" (Luc. 23:47).

A menudo los enemigos de Jesús lo acusaron tratando de convencerlo de que había hecho algo malo. Pero nunca lograron probar sus acusaciones (Mar. 14:55, 56). Marcos nos relata cuatro de las críticas que le hacían (Mar. 2:1—3:6):

Primero, los enemigos de Jesús lo acusaron de blasfemia porque perdonó los pecados de un hombre. Pero si Jesús era divino, tenía la autoridad y el poder para otorgar el perdón.

Segundo, estaban escandalizados porque Jesús se juntaba con los "inmundos" pecadores, publicanos, prostitutas y otra gente así. Muchos de los líderes religiosos pensaban que los justos no debían tener contacto con gente impía. Jesús contestó esta acusación diciendo que él era como un médico que había venido a sanar a los pecadores (Mar. 2:17).

Tercero, se acusó a Jesús de practicar una versión diluida del judaísmo porque él y sus discípulos no ayunaban como lo hacían los fariseos. Jesús respondió diciendo que mientras estuviera con sus discípulos, ellos no tenían necesidad de ayunar. Pero cuando el partiera, el ayuno sería una de sus prácticas.

Por último, sus enemigos lo acusaron de violar la tradición porque él trabajaba en el día de reposo. Jesús sanaba a los enfermos y arrancaba espigas en el día santo. Pero Jesús respondió apuntando a lo falaces que eran las tradiciones de sus críticos. Ciertamente, Jesús obedecía la ley de Dios. Por otro lado, como él era "Señor del Sábado", no obedecía tradiciones humanas que más bien minaban la verdadera interpretación y el propósito de la ley de Dios.

4. La evaluación de la historia

La vida intachable de Jesús ha llamado la atención de hombres y mujeres por más de dos mil años. Su integridad ha resistido el escrutinio crítico y ha capturado las mentes y los corazones de personas de todos los trasfondos y de una gran variedad de tradiciones religiosas. Por ejemplo, el Islam considera que Jesús no tenía pecado. Según el Corán (Mary, V. 19), el ángel Gabriel vino a María y le dijo que su hijo, Jesús, sería "sin falta", esto es, libre de pecado.

El historiador Philip Schaff nos asegura que en lo que respecta a Cristo, "tenemos al santo de los santos de la hu-

manidad" (1070/107). "Jamás existió sobre la tierra un hombre más incapaz de hacer daño. Nunca ofendió a nadie, nunca se aprovechó de nadie. Nunca dijo nada impropio, nunca cometió una acción mala" (1072/36, 37).

"La primera impresión que nos da la vida de Jesús es la de una inocencia y una pureza perfectas en medio de un mundo pecaminoso. Sólo él tuvo la pureza inmaculada de la niñez que se mantuvo incontaminada a través de su juventud y su edad madura. Por esto, el cordero y la paloma son símbolos apropiados de Jesús" (1072/35).

La Biblia llama amor al abandono total del yo en el servicio de Dios y el prójimo. En el amor no hay interés en uno mismo. La esencia del amor es el sacrificio de uno mismo. Hasta el peor hombre podría ser admirado por una demostración ocasional de semejante nobleza, pero la vida de Jesús irradiaba una brillantez que jamás se apagaba. Jesús no tuvo pecado porque era totalmente desprendido. Tal desprendimiento es amor. Y Dios es amor.

—JOHN STOTT

"En una palabra, es la absoluta perfección de su carácter lo que lo eleva por sobre todos los hombres y lo convierte en la excepción a la regla, un milagro moral en la historia" (1072/107). "Jesús es la encarnación viviente de la norma ideal de la virtud y la santidad. Él es el modelo más excelso de todo lo que es puro y bueno, y noble a los ojos de Dios y del ser humano" (1072/44).

"Así fue Jesús de Nazaret, un verdadero hombre en cuerpo, alma y espíritu. Pero a la vez distinto de todos los hombres; una persona única y original desde su tierna niñez hasta su madurez, en unión ininterrumpida con Dios, abundando en amor para con todos, libre de todo pecado y error, inocente y santo, entregado a fines nobles, enseñando y practicando todas las virtudes en perfecta armonía, sellando su vida pura con una muerte sublime, y reconocido desde siempre como el único modelo perfecto de bondad y santidad" (1072/73).

John Stott añade: "La Biblia llama amor al abandono total del yo en el servicio de Dios y el prójimo. En el amor no hay interés en uno mismo. La esencia del amor es el sacrificio de uno mismo. Hasta el peor hombre podría ser admirado por una demostración ocasional de semejante nobleza, pero la vida de Jesús irradiaba una brillantez que jamás se apagaba. Jesús no tuvo pecado porque era totalmente desprendido. Tal desprendimiento es amor. Y Dios es amor" (1159/44, 45).

El erudito Wilbur Smith, declara: "Todos reconocemos carecer de aquella característica sobresaliente que Jesús mostró durante su vida terrenal. Al mismo tiempo, todos reconocemos que dicha característica es la cualidad más preciosa que un ser humano pudiera tener. Y dicha característica es una bondad *absoluta*. Dicho de otra manera, se trata de una pureza perfecta, de santidad *genuina* y, en el caso de Jesús, nada menos que una vida sin pecado" (1119/7).

No fue una tarea fácil el vivir una vida sin pecado, pero Jesús lo hizo. Como observa Wilbur Smith: "quince millones de minutos de vida en esta tierra, en me-

dio de una generación impía y corrupta —cada pensamiento, cada acción, cada propósito, cada obra, privada o pública, desde el momento que abrió sus ojos hasta que murió en la cruz, todo fue aprobado por Dios—. Nuestro Señor nunca tuvo que confesar un pecado, porque no tenía pecado" (1119/8, 9).

En cuanto al más famoso sermón de Jesús, Thomas Wright comenta: "El Sermón del monte nos presenta la biografía de Cristo. Cada sílaba él ya la había escrito con sus obras. El Sermón sólo traduce su vida en lenguaje" (821/60).

Bernard Ramm dice: "Jesús vivió una vida perfecta de piedad y de santidad personal sobre la sola base que era nada menos que Dios encarnado" (1002/169). Esto es importante, pues, como observa Henry Morris, "Si Dios mismo, encarnado en su Hijo unigénito, no puede cumplir con la norma de su propia santidad, entonces es del todo inútil buscar significado y salvación en este universo" (865/34).

Sin embargo, Griffith Thomas está en lo correcto, cuando dice que Jesús satisfizo la norma divina en forma perfecta: "Ni por un instante se produjo alguna sombra entre él y su Padre celestial. No tenía pecado... Si la vida de Cristo no hubiera sido sin pecado, es obvio que no sería el Redentor de la humanidad" (1212/17).

Philip Schaff escribe: "Mientras más bueno y santo un hombre es, más necesidad tiene de perdón, y cuán lejos está de cumplir con su imperfecta norma de excelencia. Pero Jesús, aunque tuvo la misma naturaleza que nosotros y fue tentado como nosotros, jamás sucumbió a la tentación. Nunca tuvo que arrepentirse de un pensamiento, palabra o acción. Nunca necesitó ser perdonado o convertirse o reformarse. Nunca se sintió en desarmonía con su Padre celestial. Toda su vida fue un ininterrumpido acto de total consagración a la gloria de Dios y a la eterna salvación de los seres humanos" (1070/107).

William Ellery Channing afirma: "No conozco un bien más permanente que la excelencia moral que brilla en Jesucristo" (821/51). Esta es la conclusión resonante de la historia de la vida del Dios-hombre, Jesucristo.

5. El testimonio de algunos de los más renombrados escépticos

El deísta francés Jacques Rousseau afirmó: "Cuando Platón describió a su hombre justo imaginario, cargado de todos los castigos de la culpa y, sin embargo, mereciendo la recompensa más alta de virtud, describía exactamente el carácter de Jesucristo" (1072/134).

David Strauss fue el más amargo opositor de los elementos sobrenaturales en los Evangelios. Sus libros destruyeron la fe en Cristo más que cualquier otro escrito de los tiempos modernos. Pero a pesar de sus azotes, sus críticas brillantes y viciosas, a pesar de que arrasó con todo lo que fuera milagroso, Strauss se vio forzado a confesar, al final de sus días, que en Jesús residía la perfección moral. "Este Cristo... es histórico, no mítico; es un individuo, no sólo un símbolo... Se mantiene como el modelo más elevado de religión en lo que nuestra mente puede entender; y ninguna piedad perfecta es posible sin su presencia en el corazón".

—Wilbur Smith

El famoso filósofo y educador John Stuart Mill preguntó: "¿Quién entre sus discípulos o prosélitos era capaz de inventar los dichos que se le atribuyen o imaginar la vida y carácter que revela en los Evangelios?" (1072/145). La respuesta es, obviamente, ninguno. El Jesús de los Evangelios es el Jesús de la historia.

"Jesús es el más perfecto de todos los hombres que han aparecido", decía Ralph Waldo Emerson (821/52).

El historiador William Lecky declara, "Él [Jesús]… ha sido no sólo la norma más alta de virtud, sino que el mejor incentivo para practicarla" (723/8).

"Aun David Strauss", escribe Wilbur Smith:

> Fue el más amargo opositor de los elementos sobrenaturales en los Evangelios. Sus libros destruyeron la fe en Cristo más que cualquier otro escrito de los tiempos modernos. Pero a pesar de sus azotes, sus críticas brillantes y viciosas, a pesar de que arrasó con todo lo que fuera milagroso, Strauss se vio forzado a confesar, al final de sus días, que en Jesús residía la perfección moral. "Este Cristo… es histórico, no mítico; es un individuo, no sólo un símbolo… Se mantiene como el modelo más elevado de religión en lo que nuestra mente puede entender; y ninguna piedad perfecta es posible sin su presencia en el corazón" (1119/11).

Para concluir, Bernard Ramm escribe: "Lo que esperaríamos del Dios encarnado es una perfección sin pecado y una pureza perfecta, y esto es lo que encontramos en Jesucristo. La hipótesis y los hechos concuerdan" (1002/169).

SI DIOS SE HIZO HOMBRE, LO QUE ESPERARÍAMOS ES QUE MANIFESTARA SU PRESENCIA SOBRENATURAL EN LA FORMA DE ACTOS SOBRENATURALES —MILAGROS

1. El testimonio de la Escritura

Jesús dijo, "Id y haced saber a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son hechos limpios, los sordos oyen, los muertos son resucitados, y a los pobres se les anuncia el evangelio" (Luc. 7:22). Los milagros de Jesús demostraron una variedad grande de poder: poder sobre la naturaleza, poder sobre las enfermedades, poder sobre los demonios, poderes de creación y poder sobre la muerte. Lo que hizo también dio cumplimiento a la profecía y lo señaló como el Mesías que las Escrituras hebreas anunciaron.

Entre los muchos actos sobrenaturales que realizó están (1159/500):

Milagros de sanidad física

—Un leproso (Mat. 8:2-4; Mar. 1:40-45; Luc. 5:12-15)

—Un paralítico (Mat. 9:2-8; Mar. 2:3-12; Luc. 5:18-26)

—La suegra de Pedro (Mat. 8:14-17; Mar. 1:29-31)

—El hijo de un noble (Juan 4:46-53)

—Debilidad física (Juan 5:1-19)

—Una mano seca (Mat. 12:9-12; Mar. 3:1-6; Luc. 6:6-11)

—Un sordomudo (Mar. 7:31-37)

—Un ciego en Betsaida (Mar. 8:22-25), en Jerusalén (Juan 9), el ciego Bartimeo (Mar. 10:46-52)

—Diez leprosos (Luc. 17:11-19)

—La oreja de un siervo (Luc. 22:47-51)

—Una hemorragia (Mat. 9:20-22; Mar. 5:25-34; Luc. 8:43-48)

—Hidropesía (Luc. 14:2-4)

Milagros en la naturaleza

—Agua convertida en vino (Juan 2:1-11)

—Calmar una tormenta (Mat. 8:23-27; Mar. 4:35-41; Luc. 8:22-25)

—Pesca milagrosa (Luc. 5:1-11; Juan 21:6)

—Multiplicación de panes: alimentación de 5.000 (Mat. 14:15-21; Mar. 6:34-44; Luc. 9:11-17; Juan 6:1-14); alimentación de 4.000 (Mat. 15:32-39; Mar. 8:1-9)

—Caminar sobre el agua (Mat. 14:24, 25; Mar. 6:45-52; Juan 6:19)

—Dinero en un pescado (Mat. 17:24-27)

—Maldición de la higuera (Mat. 21:18-22; Mar. 11:20-23)

Milagros de resurrección

—La hija de Jairo (Mat. 9:18-26; Mar. 5:35-43; Luc. 8:41-56)

—El hijo de la viuda (Luc. 7:11-15)

—Lázaro en Betania (Juan 11:43-44)

2. Comentarios acerca de sus milagros

Paul Little afirma simplemente que "Cristo demostró un poder sobre las fuerzas naturales que sólo pertenece a Dios, el autor de estas fuerzas" (751/56).

Philip Schaff afirma que los milagros de Cristo estuvieron "en agudo contraste con las obras engañosas de algunos malabaristas y los absurdos e inútiles milagros de la ficción apócrifa. Los hizo sin ninguna ostentación, con tal simpleza y calma que simplemente eran sus milagros" (1070/105).

Griffith Thomas continúa la idea de esta forma: "Es notable que una de las palabras que los Evangelios usan más para nombrar estos milagros es el término ordinario 'obras' (*erga*). Ellas eran el necesario y natural resultado de su vida, la expresión en hechos de lo que él mismo era" (1212/50). Después Thomas añade: "La pregunta se resuelve simplemente en esto: si se da por sentada la existencia de una persona sobrenatural como esta, ¿están las obras sobrenaturales en armonía con su vida? El carácter de las obras que se le atribuían, su beneficencia, las limitaciones bajo las cuales se llevaron a cabo, el lugar comparativamente insignificante que ocuparon en su ministerio, y su afirmación constante en cuanto a la primacía de una relación espiritual; todas estas cosas están en plena armonía con la manifestación de la persona tan milagrosa y sobrehumana que era Jesús" (1212/54).

> Para nosotros hoy, el gran milagro es la persona de Cristo, y el único hilo de razonamiento verdadero es argumentar desde Cristo hacia sus milagros, en lugar de partir desde sus milagros a Cristo.
>
> —GRIFFITH THOMAS

Philip Schaff concuerda en que: "todos sus milagros no son más que la manifestación natural de su persona y, por tanto, se realizaron con la misma naturalidad con la que nosotros llevamos a cabo

nuestras actividades diarias" (1072/76, 77). "Sus milagros fueron, sin excepción, impulsados por las motivaciones más puras y tenían como fin la gloria de Dios y el bienestar de la gente. Son milagros de amor y misericordia, llenos de enseñanza y significado; milagros en armonía con su carácter y misión" (1072/91).

F. H. Chase declara:

> El motivo y alcance de los milagros del Señor registrados en los Evangelios son siempre los mismos. Los Evangelios mencionan milagros por aquí y por allá. Pero cuando se los relaciona, descubrimos que tienen una unidad no premeditada. Juntos cubren toda la extensión de la obra de nuestro Señor como Salvador, renovando cada elemento en el complejo ser del hombre y restaurando la paz en el orden físico. Los Evangelios no presentan los milagros para engrandecer su dignidad y su poder. Si los milagros hubieran sido el producto de la fantasía piadosa, ansiosa por ilustrar con asombrosas historias su grandeza y gloria, hubiera sido moralmente imposible que esta unidad de propósito resultara tan consistente y que se mantuviera sin impedimentos (1019/404).

A. E. Garvie escribe que "los milagros armonizan con el carácter y la conciencia de Jesús. Los milagros no son confirmaciones externas, sino constituyentes internos de la revelación del amor, la misericordia y la gracia del Padre celestial dados en él, quien es el amado Hijo de Dios, el compasivo Hermano de la humanidad" (1019/51, 52).

Thomas concluye, "Para nosotros hoy, el gran milagro es la persona de Cristo, y el único hilo de razonamiento verdadero es argumentar desde Cristo hacia sus milagros, en lugar de partir desde sus milagros a Cristo" (1212/49).

Hasta el Islam reconoce que Jesús hizo milagros. El Corán (*Sura* V. 110) habla de sus milagros. Habla de que Jesús sanó a los ciegos, a los leprosos y que resucitó a los muertos.

3. El testimonio judío antiguo

En su libro *Jesus and His Story,* Ethelbert Stauffer escribe que "los libros de ley judía y de historias hacen muchas referencias a los milagros de Jesús. Cerca del año 95 d. de J.C., el rabino Eliezer ben Hircano, de Lidia, habló de las artes mágicas de Jesús (1141/9). "En el mismo período (95-110 d. de J.C.), encontramos que se denuncia un ritual: 'Jesús practicaba la magia y descarriaba a Israel", (Sanedrín 43a) (1141/10). Alrededor del año 110 hubo una controversia entre los judíos de Palestina en cuanto a si estaba permitido sanar en el nombre de Jesús… Ahora bien, sanidades en el nombre de Jesús implicaba que Jesús mismo realizaba los milagros" (1141/10).

En la antigüedad, Julio el apóstata, emperador romano (361-363 d. de J.C.), fue uno de los más hábiles adversarios del cristianismo. En su obra en contra del cristianismo, afirma: "Hace casi trescientos años que se celebra a Jesús. En su vida jamás hizo nada digno de fama, a menos que alguien piense que es una gran obra el sanar a los lisiados y a los ciegos, o exorcizar a endemoniados en las aldeas de Betsaida y Betania" (1072/133). Sin querer, Julio le atribuye a Cristo el poder de realizar milagros.

4. Silenciar a los críticos

Bernard Ramm declara que "si los milagros son perceptibles a los sentidos, entonces pueden ser materia de testimo-

nios. Si se testifica acerca de ellos en una forma adecuada, entonces el testimonio que se registra tiene la misma validez como evidencia que la experiencia de haber observado los milagros mismos" (1002/140). Esto es muy cierto en cuanto a los milagros de Jesús, ya que fueron realizados en público y, por tanto, cualquiera podía examinarlos e investigarlos, incluyendo los escépticos.

Por ejemplo, consideremos el relato bíblico que narra cómo Jesús resucitó a Lázaro. Bernard Ramm observa, "Si Juan realmente fue testigo de la resurrección de Lázaro y registró dicho acontecimiento con fidelidad estando todavía con sus facultades y memoria operando normalmente, para propósitos de evidencia es lo mismo que nosotros hubiéramos estado allí y visto lo que ocurrió" (1002/140, 41).

Es significativo que los adversarios de Cristo no negaron el milagro de la resurrección de Lázaro, sino que trataron de matar a Jesús antes de que todo el pueblo creyera en él (Juan 11:48).

De modo que, los contemporáneos de Jesús, incluidos sus adversarios, dieron testimonio de su habilidad para realizar milagros.

Sin embargo, sus enemigos afirmaban que su poder venía de Satanás, mientras que sus amigos creían que su poder venía de Dios (Mat. 12:24). Respondiendo a la acusación de que su poder para hacer milagros era demoníaco, Jesús dijo: "Todo reino dividido contra sí mismo está arruinado. Y ninguna ciudad o casa dividida contra sí misma permanecerá. Y si Satanás echa fuera a Satanás, contra sí mismo está dividido. ¿Cómo, pues, permanecerá en pie su reino?" (Mat. 12:25, 26).

Con base en la evidencia y los testimonios que tenemos, concluimos que los milagros que los Evangelios relatan no pueden ser descartados sólo porque los relatos de milagros paganos son extravagantes y claramente supersticiosos. El hecho de que algunos milagros sean fraudulentos no prueba que todos lo sean.

Tampoco podemos rechazar los milagros de Jesús y retener todavía alguna semblanza de cristianismo. Como C. S. Lewis afirma claramente: "Me parece que la esencia del hinduismo quedaría inalterada si le quitáramos lo milagroso, y lo mismo ocurre con el islamismo, pero lo mismo no funciona con el cristianismo, porque el cristianismo es precisamente la historia de un gran milagro. Un cristianismo naturalista deja fuera todo lo que es específicamente cristiano" (736/83).

En el cristianismo, los milagros no son un apéndice que se puede quitar sin perder nada de importancia. Bernard Ramm dice correctamente: "En las religiones no cristianas se cree en los milagros porque primero se cree en la religión, en la religión *bíblica* los milagros son parte de aquello que establece la verdadera religión. Esta es una distinción importantísima. Israel fue creado por una serie de milagros, la ley fue dada en medio de poderes sobrenaturales, y a muchos de los profetas se les tuvo como representantes de Dios por su capacidad de hacer milagros. Jesús no sólo vino a predicar sino a realizar milagros. De cuando en cuando, los apóstoles hicieron milagros. Se trata

del milagro autenticando la religión en cada punto" (1002/142, 143).

En consecuencia, tal como John A. Broadus observa, debemos "tomar los Evangelios tal como están... y si Jesús de Nazaret no hizo obras sobrenaturales, muchas veces no dijo la verdad. O bien él habló como ningún otro hombre ha hablado, en cuyo carácter no se puede encontrar falta..., o bien hizo milagros o habló falsamente" (159/72). A. E. Garvie declara: "Un Cristo que, siendo el Hijo de Dios y buscando ser el Salvador de la humanidad, no haya obrado ningún milagro, sería menos creíble y entendible que el Jesús que los Evangelios nos presentan en forma tan consistente" (420/73).

Jesús realizó milagros porque el poder de Dios residía en él como el Hijo de Dios.

SI DIOS SE HIZO HOMBRE, ENTONCES ESPERARÍAMOS QUE VIVIERA EN UNA FORMA MÁS PERFECTA QUE CUALQUIER HUMANO QUE JAMÁS HAYA VIVIDO

1. Lo que dijeron sus amigos

En todo aspecto, Jesús fue realmente humano y más que humano" (1088/27).

En su libro *Philosophy of the Christian Religion* (Filosofía de la religión cristiana), A. M. Fairbairn escribe: "En una palabra, Jesús era Dios manifestado en la humanidad y bajo las condiciones de la época. Pues bien, en sí mismo esto es un concepto extraordinario, y más extraordinario aun por la forma tan maravillosa que se encarna en una historia personal. Jamás hubo una idea más elevada" (360/326).

"Su vida era santa; su palabra era la verdad; todo su carácter era la encarnación de la verdad. Jamás ha existido un hombre más real y genuino que el hombre Jesús de Nazaret" (1212/11).

> Su celo nunca degeneró en pasión, ni su constancia en obstinación, ni su benevolencia en debilidad, ni su ternura en sentimentalismo. Su carácter no mundano no lo hacía insociable o indiferente. Su dignidad no se convirtió en orgullo o presunción. Sus afectos estaban libres de una familiaridad indebida, y su moderación libre de austeridad. En él se combinaban la inocencia del niño con la fuerza del hombre, equilibrando la devoción a Dios con un interés permanente en el bien del ser humano. Amaba al pecador a la vez que era severo contra el pecado. Exhibía dignidad con humildad, valentía con sabia cautela, firmeza recia con dulce amabilidad.
>
> —HISTORIADOR PHILIP SCHAFF

Frank Ballard cita a Hausrath, quien afirma: "Los registros humanos no conocen otra vida noble tan poco afectada por lo terrenal, transitorio y local; ninguna otra vida que tenga propósitos tan altos y universales" (90/252).

En su libro *Christ of History* (El Cristo de la historia), John Young pregunta: "¿Cómo pudo ocurrir que de todos los seres humanos, sólo él se elevó hasta la perfección espiritual? Lo que Dios hizo a favor de la virtud y la piedad en la tierra en un tiempo y en un caso, por cierto que podría haberlo hecho en otro tiempo y en otros casos. Si Jesús fue sólo un hombre, Dios podría haber levantado, en épocas sucesivas, muchos ejemplos vivientes de humanidad santificada como Jesús lo fue, a fin de corregir, instruir y

despertar al mundo. Pero no lo hizo" (1345/243).

Carnegie Simpson escribió:

Instintivamente no lo clasificamos con el resto de los mortales. Si leyéramos su nombre en una lista que empezara con Confucio y terminara con Cervantes, sentiríamos que sería más una ofensa a la decencia que a la ortodoxia. Jesús no es tan sólo un miembro del grupo de los más grandes. Podremos hablar de Alejandro el Grande, de Carlos el Grande y de Napoleón el Grande, pero Jesús se mantiene aparte. Jesús no es el Grande, es el único. Es simplemente Jesús. Nada podrá añadir algo... él está más allá de nuestra imaginación. Confunde nuestra norma de lo que es la naturaleza humana. Compele nuestra crítica a saltar sobre sí misma. Deja nuestros espíritus asombrados. Charles Lamb una vez dijo: "Si Shakespeare entrara en esta habitación, todos nos levantaríamos para saludarlo, pero si Jesús entrara, todos caeríamos al suelo y trataríamos de besar el borde de sus vestidos" (1159/36).

Griffith Thomas declara: "Jesús representa la intervención divina definitiva en favor de la humanidad, un momento particular de tiempo en la historia del mundo, y podemos decidir en pro de este gran milagro de la persona de Cristo" (1212/53). "Él abarca todos los buenos elementos que caracterizan a otros hombres, y no exageramos al decir que no falta ni un sólo elemento de los que los hombres encuentran deseables en el carácter humano" (1212/11).

Philip Schaff observa:

Su celo nunca degeneró en pasión, ni su constancia en obstinación, ni su benevolencia en debilidad, ni su ternura en sentimentalismo. Su carácter no mundano no lo hacía insociable o indiferente. Su dignidad no se convirtió en orgullo o presunción. Sus afectos estaban libres de una familiaridad indebida, y su moderación libre de austeridad. En él se combinaban la inocencia del niño con la fuerza del hombre, equilibrando la devoción a Dios con un interés permanente en el bien del ser humano. Amaba al pecador a la vez que era severo contra el pecado. Exhibía dignidad con humildad, valentía con sabia cautela, firmeza recia con dulce amabilidad (1072/63).

El erudito judío Klausner, afirma: "Jesús era el más judío de todos los judíos; más judío incluso que Hillel" (677/1249).

"Se admite universalmente... que Cristo enseñó el sistema de ética más puro y sublime, uno que hace palidecer a los preceptos y máximas morales de los hombres más sabios de la antigüedad" (1072/44).

En *Ecce Deus*, Joseph Parker escribe: "Sólo un Cristo podría haber concebido a un Cristo" (787/57).

Johann Gottfried Von Herder declara: "Jesucristo es en el sentido más perfecto y más noble el hombre ideal hecho realidad" (821/53).

G. A. Ross llega a decir:

¿Nos hemos puesto a pensar alguna vez en la posición peculiar que Jesús ocupó en cuanto a los ideales de los sexos? Nadie se ha atrevido a decir ofensivamente que Jesús era asexual. Sin embargo, su carácter se sitúa por sobre y, si se pudiera usar la expresión, a mitad de camino entre los dos sexos. En otras palabras, su abarcadora humanidad era un almacén de los ideales que asociamos con ambos sexos. Ninguna mujer ha tenido jamás ninguna dificultad mayor que la que tienen los hombres en encontrar en él el ideal hecho realidad. Cualquiera que sea la fuerza, justicia y sabiduría que tengan los hombres, y cualquiera que sea la sensibilidad, pureza e inteligencia que tengan las mujeres, Cristo las posee todas sin las condiciones que obstruyen en nosotros su desarrollo (1045/23).

W. R. Gregg afirma que "Uno no encuentra la naturaleza tan dotada que tenía Jesús, y nunca la encontraremos en la misma perfección en la pureza y absoluta armonía cuyos elementos morales y mentales entregan una visión tan clara que se levanta a la calidad de la profecía" (90/152).

Napoleón Bonaparte dijo: "Yo conozco a los hombres, y les puedo decir que Jesucristo no era un simple hombre. Entre él y cualquier otro ser humano en el mundo entero no existe punto de comparación posible. Alejandro, César, Carlomagno y yo hemos formado imperios. ¿Pero sobre qué descansan estas creaciones? Sobre la fuerza. Jesucristo fundó su imperio sobre el amor; y en este momento hay millones de personas listas a morir por él" (821/56).

El famoso unitario, Theodore Parker, declara que "Cristo unifica en sí mismo los principios más sublimes y las prácticas más divinas. De modo que, más que realizar los sueños de los profetas y sabios, se alza libre de todo prejuicio de su era, nación o secta, y derrama una doctrina hermosa como la luz, sublime como los cielos y verdadera como Dios. Ya han transcurrido dieciocho siglos desde que el sol de la humanidad se levantó tan alto en Jesús. ¿Qué hombre o secta ha podido comprender a cabalidad su pensamiento y aplicarlo plenamente a su propia vida?" (90/252).

La influencia de Cristo ha sido tal, que cuando se confronta a la gente con este hecho, o bien se ponen de su lado o se convierten en sus adversarios. Aunque muchos parecen indiferentes, no es lógico reaccionar así.

El Corán (Al-Imran, V. 45) habla de Jesús como "el más grande por sobre todos en este mundo y en el venidero".

Pascal preguntó: ¿Quién enseñó a los evangelistas las cualidades del alma tan perfectamente heroica que pintan con tanta perfección en la persona de Jesucristo? (1311/29).

Citando a Channing, Frank Ballard dice en su *The Miracles of Unbelief* (Los milagros de la incredulidad): "No sé qué se puede añadir para elevar el asombro, la reverencia y el amor que le debemos a Jesús" (90/252).

Bernard Ramm afirma que "Jesucristo es la *personalidad* más grande que jamás haya existido y, por lo tanto, ha tenido el impacto más grande que jamás haya tenido ningún otro hombre en este mundo" (90/173).

Quizá Phillips Brooks resume estos pensamientos en la forma más sucinta: "Jesucristo hizo que la divinidad descendiera, y que la humanidad fuera exaltada" (821/56).

2. Lo que dicen los antagonistas

El historiador Philip Schaff cita a Goethe, que dice: "otro genio sobresaliente, de un carácter muy diferente, pero igualmente imparcial en asuntos de religión, cuando en los últimos días de su vida repasó el vasto campo de la historia, tuvo que confesar que 'si alguna vez Dios apareció en la tierra, fue en la persona de Cristo', y añadió que 'no importa cuánto avance la mente humana en cualquier área, jamás podrá transcender la altura y cultura moral del cristianismo tal como brilla y resplandece en los Evangelios" (1070/110).

"Estimo que los Evangelios son completamente genuinos, porque de ellos resplandece un esplendor sublime que procede de la persona de Jesucristo. Este esplendor tiene una naturaleza divina que jamás se manifestó en la tierra" (90/251).

El notable historiador H. G. Wells escribió un fascinante testimonio acerca de Jesucristo:

> Era demasiado grande para sus discípulos. Y en vista de lo que dijo claramente, ¿sorprende acaso que los ricos y prósperos hayan quedado horrorizados temiendo que sus enseñanzas hicieran tambalear su mundo? Quizá los sacerdotes, los gobernantes y los ricos entendieron sus enseñanzas mejor que sus discípulos. Jesús sacó a la luz de una vida religiosa universal todas las pequeñas reservaciones privadas que ellos hicieron para alejarse del servicio social. Jesús era como un cazador de hombres que sacaba a los hombres de sus cómodas madrigueras en las que habían vivido hasta ese momento. En el ardor brillante de su reino no habría propiedad, ni privilegios ni orgullo ni precedencia; no habría otro interés o recompensa que el amor. ¿Sorprende, entonces, que los hombres quedaran encandilados y ciegos, y que gritaran en su contra? Hasta sus discípulos gritaron cuando él los iluminó con su luz. ¿Sorprende que los sacerdotes se dieran cuenta de que entre este hombre y ellos no había otra alternativa que la muerte del sacerdocio o la muerte de él? ¿Sorprende acaso que los soldados romanos, confrontados y asombrados por algo que sobrepasaba su comprensión y amenazaba todas sus disciplinas, se refugiaran en la burla y que lo coronaran con espinas y que lo vistieran de púrpura y que hicieran de él un emperador de juguete? Porque si se lo tomaba en serio, uno entraba en una vida extraña y alarmante, uno tenía que abandonar sus hábitos y controlar sus instintos e impulsos, y lograr una felicidad increíble... ¿Acaso sorprende que hasta el día de hoy este Galileo es demasiado grande para nuestros pequeños corazones? (1275/535, 536).

Cuando se le preguntó a Wells qué persona ha sido la que ha dejado la impresión más permanente en la historia, respondió que, si se juzga la grandeza de una persona por normas históricas, "Jesucristo ocupa el primer lugar" (1002/163).

Ernest Renan dijo: "Cuales sean las sorpresas del futuro, nada sobrepasará a Jesús" (1045/146).

Thomas Carlyle se refiere a Jesús como "nuestro símbolo más divino. Más alto que cualquier pensamiento humano. Un símbolo de un carácter infinito y perenne, cuyo significado siempre demandará ser investigado de nuevo, y de nuevo hecho manifiesto" (1072/139).

Rousseau preguntó: "¿Puede la persona cuya historia los Evangelios relatan ser sólo un hombre? ¡Qué dulzura, qué pureza de conducta! ¡Qué bondad tan conmovedora en su enseñanza! ¡Qué dichos más sublimes! ¡Qué sabiduría más profunda en sus discursos! ¡Qué presencia de mente y qué justicia tan pura en sus respuestas! Si la vida y muerte de Sócrates fueron la de un filósofo, la vida y muerte de Jesucristo fueron la de un Dios" (90/251).

SI DIOS SE HIZO HOMBRE, ENTONCES SIN DUDA HABLARÍA LAS PALABRAS MÁS GRANDES JAMÁS HABLADAS

1. Lo que relata el Nuevo Testamento

En cuanto a sus propias palabras, Jesús dijo: "El cielo y la tierra pasarán, pero

mis palabras no pasarán" (Luc. 21:33).

Era común que las multitudes que escuchaban "se asombraban de su enseñanza" (Luc. 4:32). Incluso algunos guardias romanos exclamaron, "¡Nunca habló hombre alguno así!" (Juan 7:46).

6.2. Las palabras más grandes

Sholem Ash escribió: "Jesucristo es la persona más sobresaliente de todos los tiempos... Ningún otro maestro judío, cristiano, budista o mahometano es todavía un maestro cuyas enseñanzas sean una brújula para el mundo en que vivimos. Otros maestros podrán tener algo básico para un oriental, un árabe o un occidental, pero cada palabra y acción de Jesús tienen valor para todos nosotros. Él se convirtió en la luz del mundo. ¿Por qué un judío como yo no ha de estar orgulloso de eso?" (821/49).

G. J. Romanes escribe:

> Porque cuando consideramos la gran cantidad de los dichos que se han conservado de él o que se le atribuyen, llega a ser notable que literalmente no hay ninguna razón para que ninguno de sus dichos pase de moda... En este respecto, comparemos a Jesucristo con otros pensadores de la antigüedad. Platón, por ejemplo, cuatrocientos años antes de Jesús fue un gran filósofo. Pero ni siquiera Platón se le compara. Lean los Diálogos, y vean cuán grande es el contraste con los Evangelios, cuántos errores de todo tipo hay en los Diálogos, al punto de llegar al absurdo en términos racionales, y en cuanto a decir cosas chocantes al sentido moral. Esto muestra que cuando la razón no es asistida por la revelación, este es declaradamente el más alto grado de razón humana en términos espirituales (1045/157).

Joseph Parker afirma: "Después de leer las doctrinas de Platón, Sócrates o Aristóteles, podemos ver que la diferencia específica entre sus palabras y las de Cristo es la diferencia entre la investigación y la revelación" (821/57).

"Por más de dos mil años, él [Jesús] *ha sido* la luz del mundo, y sus palabras no han pasado al olvido" (865/28).

F. J. A. Hort declara: "Las palabras de Jesús eran tan completamente expresión y parte integral de sí mismo, que no tienen ningún sentido como declaraciones abstractas de verdad pronunciadas por él como oráculo o profeta divino. Si lo sacamos a él como el sujeto primario (aunque no único) de cada afirmación, todo se viene abajo" (586/207).

"Pero las acciones y palabras de Jesús son tremendamente integrales, y confiamos en aquellos dichos que juzgamos ser auténticamente suyos como revelación de su persona. Cuando Jesús usa el pronombre 'yo' (como en la expresión 'pero yo os digo'), está respaldando cada palabra con su fidelidad personal y su determinación personal. Si sus palabras y acciones tienen un carácter mesiánico, es porque así quiere que sean. Jesús piensa en sí mismo en términos mesiánicos" (497/97).

"Las palabras de Cristo tienen un valor permanente a causa de su persona; sus palabras permanecen porque él permanece" (1212/44).

En palabras de Bernard Ramm:

> Hablando en términos estadísticos, los Evangelios representan la literatura más grande jamás escrita. Son leídos por más gente, citados por más autores, traducidos en más lenguas, representados en más artes, puestos en más música que cualquier otro libro escrito por ningún hombre en cualquier punto del tiempo en cualquier lugar. Pero las palabras

> de Cristo no son grandes sobre la base que estadísticamente están por sobre las palabras de cualquier otro. Sus palabras se leen más, se citan más, se aman más, se creen más y se traducen más porque son las palabras más grandes jamás dichas. ¿Dónde radica su grandeza? Su grandeza descansa en la espiritualidad pura y lúcida con la que clara, definitiva y autoritativamente trata los más grandes problemas que laten en el corazón humano. Y estos problemas son: ¿Quién es Dios? ¿Me ama Dios? ¿Qué debo hacer para agradarle? ¿Cómo mira mis pecados? ¿Cómo puedo ser perdonado? ¿A dónde iré al morir? ¿Cómo debo tratar a los demás? Ninguna de las palabras de otro hombre tiene el mismo atractivo, porque ningún otro hombre puede responder estas preguntas fundamentales como Jesús las responde. Estas son el tipo de palabras y el tipo de respuestas que esperaríamos que Dios hablara. Los que creemos que Jesús es Dios no tenemos problema en cuanto a saber por qué estas palabras salieron de su boca (1002/170, 171).

> ¿Cómo ocurrió que un carpintero sin entrenamiento especial, que ignoraba la cultura y educación de los griegos, que nació en un pueblo cuyos maestros eran cerrados, agrios, intolerantes y legalistas pedantes, llegó a ser el supremo maestro religioso que el mundo ha conocido, cuya supremacía lo convierte en la figura más importante de la historia humana?
>
> —W. S. PEAKE

"Nunca Jesús estuvo más absolutamente solo que cuando pronunciaba sus majestuosas palabras. Jamás pareció más improbable que fueran cumplidas. Pero al mirar a través de los siglos, vemos cómo se realizaron. Sus palabras se convirtieron en ley, se volvieron doctrina, se convirtieron en consuelo, pero *jamás* 'pasaron al olvido'. ¿Qué maestro humano alguna vez se atrevió a afirmar que sus palabras eran eternas?" (767/149).

"Los sistemas de sabiduría humana vienen y se van, los reinos e imperios se levantan y caen, pero Cristo permanecerá para siempre siendo 'el camino, la verdad y la vida'" (1070/111).

Las enseñanzas de Cristo son completas en cada punto, desde la manera en cómo regular el pensamiento hasta la forma de controlar la voluntad. En la misma tónica, Griffith Thomas observa que el mensaje de Cristo "jamás se agota". Cada generación lo encuentra nuevo y estimulante (1212/36).

Mark Hopkins afirma, "Ninguna revolución que jamás se ha producido en la sociedad se compara con lo que se produjo mediante las palabras de Jesucristo" (821/53).

W. S. Peake concuerda del todo:

> A veces se dice, "todo lo que Jesús dijo, otros ya lo dijeron antes que él". Supongamos que esto fuera cierto, ¿qué importa? No siempre el mérito está en ser original. Si la verdad ya se dijo, el mérito está en repetirla y darle una aplicación más plena y nueva. Pero también tenemos que considerar que no existe otro maestro que haya eliminado completamente lo trivial, lo temporal y lo falso de su sistema. No hay ninguno que sólo haya seleccionado lo eterno y universal, combinándolos en una enseñanza en la que todas estas grandes verdades encontraron su perfecto hogar. Diferentes personas juntan enseñanzas de hombres que son paralelas a las de Cristo. ¿Por qué ninguno de estos maestros nos proveen de algún paralelo a las enseñanzas de Cristo? Como un todo, ¿por qué cada uno de ellos nos entrega enseñanzas similares a las de Jesús mezcladas con un montón de cosas triviales y absurdas? ¿Cómo ocurrió que un carpintero sin entrenamiento especial, que ignoraba la cultura y educación de los griegos, que nació en un pueblo cuyos maestros eran cerrados,

agrios, intolerantes y legalistas pedantes, llegó a ser el supremo maestro religioso que el mundo ha conocido, cuya supremacía lo convierte en la figura más importante de la historia humana? (959/226, 227).

Griffith Thomas concluye,

Aunque no tuvo entrenamiento rabínico formal, no mostró temor ni inseguridad. No dudó en cuanto a lo que creía que era la verdad. Sin pensar en sí mismo o en el público, en cada ocasión habló con denuedo, sin importarle en absoluto las consecuencias sobre sí mismo, preocupándose sólo por la verdad y por entregar el mensaje de su Padre. La gente sintió el poder de su enseñanza. "Su palabra era con autoridad" (Luc. 4:32). La fuerza espiritual de su personalidad se expresaba en lo que decía, sujetando con firmeza a sus oyentes. No sorprende leer de la impresión única que dejaba en la gente. "¡Nunca habló hombre alguno así!" (Juan 7:46). Su enseñanza era simple y encantadora, pero a la vez profunda, directa, universal y verdadera. Por esto, su enseñanza dejó una marca indeleble en sus oyentes. En los oyentes se produjo la convicción de que estaban en presencia de un maestro como ningún otro jamás conocido anteriormente. Las largas secciones de enseñanza en los Evangelios y las impresiones creadas por el mismo Maestro fueron tales, que no sorprende que años después el apóstol a los gentiles las recuerde diciendo: "tener presente las palabras del Señor Jesús" (Hech. 20:35). La misma impresión ha quedado marcada en cada época desde los días de Cristo y sus discípulos inmediatos. Si deseamos considerar plenamente su persona como la sustancia del cristianismo, deberemos poner mucha atención a su enseñanza (1212/32).

SI DIOS SE HIZO HOMBRE, ENTONCES ESPERARÍAMOS QUE TUVIERA UNA INFLUENCIA PERMANENTE Y UNIVERSAL

La persona de Jesucristo ha tenido un impacto tal en la humanidad, que aun después de más de dos mil años su impacto no declina. Cada día hay personas que tienen una experiencia revolucionaria con Jesús.

El gran historiador Kenneth Scott Latourette dijo: "A medida que pasan los siglos, se acumula la evidencia que confirma que, si se evalúa por sus efectos en la historia, *la vida de Jesús es la vida más influyente que jamás haya pisado la tierra.* Tal influencia sigue amontonándose" (715/272).

Philip Schaff añade:

Este Jesús de Nazaret, sin dinero y sin armas, conquistó más millones de gente que Alejandro, César, Mahoma y Napoleón. Sin ciencia ni erudición, iluminó más las cosas divinas y humanas que todos los filósofos y eruditos juntos. Sin tener la elocuencia aprendida en las escuelas, habló palabras de vida que jamás habían sido dichas, produciendo efectos que están más allá de cualquier orador o poeta. Sin escribir una sola línea, puso miles de lápices en movimiento, y dio tema para más sermones, oraciones, discusiones, libros eruditos, obras de arte y canciones de alabanza, que todo el ejército de grandes hombres antiguos y modernos (1072/33).

"La influencia que hoy tiene Cristo en la humanidad es tan fuerte como lo fue cuando vivió entre los mortales" (1088/29).

"El ministerio [de Jesús] sólo duró tres años y, sin embargo, en estos tres años se condensa el significado más profundo de la historia de la religión. Ninguna otra vida superlativa pasó por este mundo en una forma tan rápida, callada, humilde y alejada de la bulla y conmoción del mundo. Pero ninguna vida importante produjo, después de su partida,

un interés tan universal y perenne" (1070/103).

Fue reservado para la cristiandad el presentarle al mundo el carácter ideal, el cual a través de todos los cambios de dieciocho siglos ha inspirado los corazones de los hombres con un amor apasionado; se ha mostrado él mismo capaz de actuar en todas las edades, naciones, temperamentos y condiciones; ha sido no solamente el patrón más alto de virtud, sino el incentivo más fuerte para su práctica; y ha ejercitado una influencia tan grande que, tan sólo tres años de vida activa han hecho más por regenerar y ablandar al ser humano que todas las exhortaciones de los moralistas.

—WILLIAM LECKY, UN ESCÉPTICO

Griffith Thomas escribe:

Cuando Jesucristo dejó este mundo, dijo a sus discípulos que después de su partida hicieran obras más grandes que las que él hizo. La historia ha comprobado la verdad de esta declaración. Se han hecho obras más grandes y todavía se llevan a cabo. Jesucristo está haciendo cosas más maravillosas que las que hizo cuando estaba sobre la tierra. Cristo está redimiendo almas, cambiando vidas, transformando el carácter de la gente, exaltando ideales, inspirando obras de filantropía y produciendo lo mejor, lo más verdadero y exaltado en la vida y el progreso humanos... En consecuencia, tenemos toda la razón para llamar la atención a la influencia que Cristo ha tenido a lo largo de los siglos como una de las más grandes, directas y obvias pruebas de que el cristianismo es Cristo. Es Cristo quien está detrás de todo. Es imposible considerar este asunto como si fuera sólo un problema histórico, ya que toca cada rincón de la vida hoy mismo (1212/121).

En su *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (Historia de los moralistas europeos desde Augusto hasta Carlomagno) el escéptico William Lecky afirma:

El platónico exhortaba a la gente a que imitara a Dios; el estoico decía que siguieran los dictados de la razón; el cristiano, exhorta a amar a Cristo. Los estoicos que vinieron después a menudo concibieron su idea de lo excelente en relación con una saga ideal. Epicteto incluso instó a sus discípulos a que pusieran delante de ellos a un hombre de increíble excelencia, y que imaginaran que estaba con ellos continuamente. Pero lo más alto que podía llegar a ser el ideal estoico era un modelo para imitar, y la admiración que inspiraba jamás pudo profundizarse hasta llegar a ser un afecto. Fue el cristianismo el que presentó al mundo un carácter ideal que, a través de todos los cambios durante tantos siglos, ha inspirado el corazón de la gente con un amor apasionado. El cristianismo ha sido capaz de actuar en todas las épocas, naciones, temperamentos y condiciones. No sólo ha sido el patrón más alto de virtud, sino el incentivo más fuerte para su práctica. Su influencia ha sido tan profunda que se puede decir verdaderamente que el simple registro de tres cortos años de vida activa ha hecho más para regenerar y suavizar a la humanidad que todas las disquisiciones de los filósofos y todas las exhortaciones de los moralistas. Cristo ha sido, ciertamente, el manantial de todo lo que es puro y mejor en la vida cristiana. Entre tantos pecados y fracasos, entre tanta intriga eclesiástica, persecución y fanatismo que ha desfigurado a la iglesia, ella ha podido preservar un principio perdurable de regeneración que procede del carácter y ejemplo de su gran Fundador (723/8).

Griffith Thomas exclama: "Él es la más grande influencia en el mundo hoy. Como ya se ha dicho, se está escribiendo un quinto Evangelio, el cual trata de la obra de Jesucristo en el corazón y la vida de muchas personas y naciones" (1212/117).

Napoleón dijo:

> Cristo (él solo) ha logrado elevar la mente del ser humano hacia lo invisible, de tal modo que llega a ser insensible a las barreras del tiempo y el espacio. A lo largo del abismo de dieciocho siglos, Jesucristo hace una demanda que es más difícil de satisfacer que cualquier otra. Pide aquello que en vano la filosofía busca a menudo en sus adeptos, o que un padre busca en sus hijos, o que una esposa busca en su esposo, o que un hombre busca en su hermano. Lo que pide es el corazón. Lo quiere sólo para sí, lo exige incondicionalmente e inmediatamente se le concede lo que pide. De ahí los poderes y facultades del corazón pasan a ser parte del imperio de Cristo. Todos los que sinceramente creen en él, experimentan ese amor sobrenatural hacia él. Este es un fenómeno inexplicable, está del todo más allá de los poderes creativos del ser humano. El tiempo, el gran destructor, no destruirá su fuerza ni limitará su alcance (90/265).

Citemos otra vez a Napoleón: "Admito que la naturaleza de la existencia de Cristo es un misterio, pero este misterio satisface las necesidades del ser humano. Si uno lo rechaza, el mundo se convierte en un enigma inexplicable. Si tienes fe en él, la historia de la raza humana se explica satisfactoriamente" (821/56).

Uno no puede "pasar desapercibido... que desde los días de Cristo, a pesar de todo el progreso del pensamiento, el mundo no ha recibido ni siquiera un solo ideal ético nuevo" (600/35).

R. G. Gruenler dice: "El mensaje de la comunidad es la proclamación de que Jesús tiene una pertinencia universal. Dondequiera y cuando quiera que se le proclame, se confronta a la gente con su carácter concreto, con su humanidad y son así llevados a la presencia de Dios" (586/25).

> Otras religiones han tenido sus ideales éticos en cuanto al deber, la oportunidad e, incluso, el amor, pero jamás se han acercado a los ideales de Cristo, sea en realidad, atractivo o poder. El mensaje de Cristo es admirable por la forma en que se adapta a todo el mundo. Su atractivo es universal. Le viene bien tanto al adulto como al niño. Atrae a la gente de todos los tiempos, no sólo a la de la época en que fue entregado por primera vez. La clave está en que subraya una triple actitud ética hacia Dios y el prójimo, y esto hace que sea más atractivo que ninguna otra cosa en el mundo. Cristo llama al arrepentimiento, a la fe y al amor (1212/35).

"La cosa más maravillosa y sorprendente en diecinueve siglos de historia es el poder de su vida sobre los miembros de la iglesia cristiana" (1212/104).

"Es cierto que ha habido otras religiones con millones de seguidores, pero también es cierto que la existencia y el progreso de la iglesia es algo único en la historia, sin mencionar el hecho de que el cristianismo atrajo a sí mismo a los pensadores más profundos de la raza humana y que en ninguna manera lo ha detenido el avance del conocimiento humano" (1212/103).

A. M. Fairbairn ha dicho: "El hecho más notable en la historia de la religión de Cristo es la continua y ubicua actividad de su persona. Jesucristo ha sido el factor eficiente y permanente en la extensión y progreso de la religión cristiana. Bajo todas sus formas, en todas sus épocas y a través de todas sus divisiones, el único principio que la sostiene en unidad ha sido y es la devoción hacia su persona" (359/380).

George Bancroft dice categóricamente: "Encuentro el nombre de Jesús escrito

sobre cada página de la historia moderna" (821/50).

Aun después de casi dos mil años, David Strauss se vio forzado a admitir, "Jesús se mantiene como el modelo de religión más excelso que nuestra mente puede concebir; ninguna piedad perfecta se puede conseguir sin su presencia en el corazón" (1070/142).

William E. Channing lo pone de esta manera: "los sabios y héroes de la historia se alejan de nosotros, y la historia abrevia el registro de sus hechos a páginas cada vez más cortas. Pero el tiempo no tiene ningún poder sobre el nombre, obras y palabras de Jesucristo" (821/51).

Podemos presentar dos citas de Ernest Renan: "Jesús ha sido el genio religioso más grande que jamás haya existido. Su belleza es eterna, y su reino no tendrá fin. Jesús es en todo respecto único, y nada se le compara" (821/57). "Toda la historia sería incomprensible sin Cristo" (821/57).

Bernard Ramm concluye: "La mejor forma de explicar el que un carpintero galileo haya pretendido ser la luz del mundo y que se le haya reconocido como tal después de tantos siglos, es apelar a su divinidad" (1002/177).

En un artículo de la revista *Life*, George Butrick escribió, "Jesús le dio a la historia humana un nuevo comienzo. Él se siente en casa en cualquier país. En todas partes la gente cree que su rostro es como el mejor rostro que se pudiera encontrar entre ellos y, sin embargo, como el rostro de Dios también. Su cumpleaños se celebra a lo largo de todo el mundo" (821/51).

Hemos impreso el famoso ensayo "Una vida solitaria" en un recuadro de la página. En otro ensayo, "El Cristo incomparable", su autor nos dice:

> Hace más de mil novecientos años, hubo un hombre que nació en contra de las leyes de la vida. Este hombre vivió pobre y fue criado en la oscuridad. No viajó mucho. Sólo una vez cruzó la frontera del país en el que vivía. Esto ocurrió durante su exilio cuando niño.
>
> No tenía riqueza ni influencia. Sus familiares eran gente desconocida, sin entrenamiento o educación formal. En su infancia espantó a un rey; de niño dejó confundidos a los eruditos; cuando llegó a ser un adulto dominó a la naturaleza, caminó sobre las olas como si fueran pavimento, y ordenó al mar que se calmara. Sanó a multitudes sin usar medicinas y no cobraba por sus servicios.
>
> Jamás escribió un libro y, sin embargo, ninguna biblioteca del mundo jamás podría contener todos los libros que se han escrito acerca de él. Jamás compuso una canción y, con todo, ha sido el tema de más canciones que todas las canciones juntas.
>
> Nunca fundó una universidad, pero aun si juntáramos todas las universidades, no podrían afirmar que tienen tantos estudiantes como los que tiene él.
>
> Jamás comandó un ejército, ni reclutó soldados ni disparó un arma, pero ningún otro líder ha tenido tantos voluntarios bajo su mando para lograr que los rebeldes dejen las armas y se sometan a él sin un disparo.
>
> Nunca practicó la psiquiatría. No obstante, ha sanado a más corazones quebrantados que todos los doctores del mundo. Una vez a la semana las ruedas del comercio se detienen y multitudes se dirigen a las reuniones de alabanza para adorarlo y rendirle homenaje.
>
> Los nombres de orgullosos emperadores del pasado, griegos y romanos, aparecieron y se fueron. Los nombres de científicos, filósofos y teólogos vienen y se van. Pero el nombre de este Hombre crece cada día más. Aunque el tiempo ha desplegado mil novecientos años entre esta generación y la escena de su crucifixión, él sigue viviendo. Herodes no pudo destruirlo y la tumba no pudo retenerlo.
>
> El se mantiene en el más alto pináculo de glo-

ria celestial, proclamado por Dios, reconocido por los ángeles, adorado por los santos y temido por los demonios, como el Cristo personal que vive, nuestro Señor y Salvador.

—*Anónimo.*

SI DIOS SE HIZO HOMBRE, ENTONCES ESPERARÍAMOS QUE SATISFICIERA EL HAMBRE ESPIRITUAL DE LA HUMANIDAD

En *Beyond Psychology* (Más allá de la psicología), Otto Rauk afirma que "el ser humano necesita estar en contacto con algo más allá de sí mismo".

Las principales religiones del mundo dan testimonio de la necesidad humana. Las pirámides de México y los templos de la India son ejemplos de cómo el ser humano anda en una búsqueda espiritual.

Mark Twain se expresó de esta manera en cuanto al vacío que siente la humanidad: "Desde su cuna hasta su tumba, cada cosa que el ser humano hace tiene el solo y principal propósito de buscar paz en su corazón, de obtener consuelo espiritual para sí mismo".

El historiador Fisher dijo, "El alma tiene un clamor que el mundo no puede responder".

Tomás de Aquino exclamó, "El alma tiene una incurable sed de felicidad, pero se trata de una sed que sólo Dios puede calmar".

"Sin embargo, miles y millones hoy en día, como en todas las edades, testifican que el cristianismo ha tratado con su pecado y maldad en una forma poderosa y gloriosa. Estos son hechos que apoyan la prueba y que llevan a una conclusión inevitable para todo aquel que quiera aprender" (1212/119).

He aquí un hombre que nació en una aldea desconocida, hijo de una aldeana. Creció en otra aldea. Trabajó en carpintería hasta que cumplió treinta años y después, por tres años, fue un predicador itinerante. Nunca fue dueño de una casa. Nunca escribió un libro. Nunca tuvo un cargo oficial. Nunca tuvo una familia. Nunca fue a la universidad. Nunca estuvo en una gran ciudad. Nunca viajó más de 300 km del lugar donde nació. Jamás hizo una sola de las cosas que hacen los grandes. No tenía otra credencial que sí mismo... Siendo aún joven, la opinión popular se fue en contra suya. Sus amigos huyeron. Uno lo negó. Fue entregado a sus enemigos. Tuvo que pasar por un simulacro de juicio. Fue crucificado en una cruz entre dos ladrones. Mientras moría, sus ejecutores se sortearon la única cosa que poseía en la tierra, su túnica. Cuando murió fue colocado en una tumba prestada, gracias a que un amigo se compadeció.

Han pasado ya diecinueve largos siglos, y hoy él es el centro de la raza humana y el líder y columna del progreso. No exagero al decir que todos los ejércitos que alguna vez marcharon, todas la flotas de guerra jamás construidas, todos los parlamentos que jamás hayan gobernado y todos los reyes que alguna vez hayan reinado, no han afectado la vida del ser humano en esta tierra con tanto poder como lo hizo esta figura solitaria.

—ANÓNIMO

Bernard Ramm afirma que la "experiencia cristiana sola le provee al ser humano una experiencia en armonía con su espíritu libre... Cualquier cosa que no sea Dios, dejará al espíritu del ser humano sediento, hambriento, ansioso, frustrado e incompleto" (1002/215).

Philip Schaff escribe, "Él [Jesús] se levantó por sobre los prejuicios de un partido o secta, por sobre las supersticiones de su época y nación. Él abordó el alma

desnuda del ser humano y tocó el centro de su conciencia" (1070/104, 105).

En *Ten Scientists Look at Life* (Diez científicos observan la vida), George Schweitzer da su testimonio personal:

> El ser humano ha sido capaz de cambiar el mundo a su alrededor, pero no ha sido capaz de cambiarse a sí mismo. Dado que este problema es básicamente un problema espiritual, y dado que el ser humano está naturalmente inclinado hacia el mal (tal como lo testifica la historia), sólo Dios puede cambiar al ser humano. Sólo si una persona se entrega a Cristo y se somete a la guía del Espíritu Santo, podrá cambiar. En este mundo atemorizado por el poder atómico y alterado por la radioactividad, la única esperanza está en esta transformación milagrosa de la que hablamos.

El director de relaciones científicas de los Laboratorios Abbott, E. J. Matson, declara: "No importa cuán exigente, cuán agotadora sea mi vida como científico, como hombre de negocios, ciudadano, esposo o padre, sólo tengo que volverme a este centro a encontrarme con Jesucristo, quien demuestra su poder para mantenerme y su poder para salvarme" (Schweitzer).

Un estudiante de la universidad de Pittsburgh dice: "Cuales hayan sido mis alegrías y penas en mi vida pasada, jamás se pueden comparar al gozo y paz especiales que el Señor Jesucristo me ha dado desde el momento que entró en mi vida para gobernarla y guiarla" (924/n.p.).

R. L. Mixter, profesor de zoología del Wheaton College, dice: "cuando un científico sigue el credo de su profesión, cree lo que cree por la evidencia que ha podido encontrar. Llegué a ser cristiano porque encontré en mí una necesidad que sólo Cristo podía satisfacer. Necesitaba el perdón, y él me perdonó. Necesitaba amistad y él se hizo mi amigo. Necesité ánimo y él me animó" (Schweitzer).

Paul H. Johnson, "Dios ha formado un vacío peculiar dentro de cada uno de nosotros. Se trata de un vacío con la forma de Dios. Nada va a satisfacer dicho vacío, sino Dios. Podemos llenar el vacío con dinero, casas, riqueza, poder, fama o

"Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados" (Mat. 5:6).

"Si alguno tiene sed, venga a mí y beba" (Juan 7:37).

"Pero cualquiera que beba del agua que yo le daré, nunca más tendrá sed" (Juan 4:14).

"La paz os dejo, mi paz os doy. No como el mundo la da, yo os la doy. No se turbe vuestro corazón, ni tenga miedo" (Juan 14:27).

"Yo soy el pan de vida, El que a mí viene nunca tendrá hambre, y el que en mí cree no tendrá sed jamás" (Juan 6:35).

"Venid a mí, todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os haré descansar" (Mat. 11:28).

"Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia" (Juan 10:10).

lo que queramos, pero nada encaja. Sólo Dios puede llenarlo, sólo él encaja en dicho vacío, sólo él puede satisfacerlo" (625/n.p.).

Walter Hearn, del *Ohio State College*, dice: "A menudo quedo absorbido en algún tipo de búsqueda filosófica... conocer a Cristo significa la vida misma para mí, pero un nuevo tipo de vida, la vida abundante que prometió" (Schweitzer).

Un publicista y experto en relaciones públicas, Frank Allnutt, nos cuenta: "Entonces le pedí a Jesús que entrara en mi vida y residiera allí. Por primera vez en mi vida, experimenté lo que es completa paz. Se fue la vida vacía que había tenido. Nunca más me sentí solo" (37/22).

J. C. Martin, jugador de baseball profesional, dice: "En Jesús encontré la felicidad y la plenitud de todo lo que había deseado" (787/n.p.).

SI DIOS SE HIZO HOMBRE, ENTONCES ESPERARÍAMOS QUE HUBIERA DERROTADO AL ENEMIGO MÁS TEMIDO Y DESGARRADOR DE LA HUMANIDAD —LA MUERTE

1. Su muerte

Jesús no fue forzado a dar su vida. Como testifica Mateo 26:53, 54, tenía a su disposición el poder para hacer lo que quisiera. Juan 10:18 afirma: "Nadie me la quita [la vida], sino que yo la pongo de mí mismo. Tengo poder para ponerla, y tengo poder para volverla a tomar. Este mandamiento recibí de mi Padre". Vemos que Cristo voluntariamente dio su vida por el pecado de todos los seres humanos.

W. H. Griffith Thomas testifica que la muerte de Jesús "no fue un suicidio, porque ¿a caso no afirmó 'yo la pongo de mí mismo'? Su muerte fue del todo voluntaria. Nosotros tenemos que sufrir, él no tenía por qué sufrir. Una palabra de su boca y su vida habría sido salvada. Tampoco fue una muerte accidental, por la razón obvia de que había sido prevista, profetizada y preparada de muchas formas. Además, ciertamente tampoco fue la muerte de un criminal, ya que no se pudo hallar a dos testigos que concordaran en los cargos contra él. Pilato declaró que no había encontrado falta en él, incluso Herodes no tenía qué decir en su contra. En consecuencia, esta no fue una ejecución ordinaria" (1212/61).

W. C. Robinson añade otro punto importante relacionado con su muerte: "Ningún hombre en la historia ha tenido jamás el poder de exhalar su espíritu de su propia voluntad, como lo hizo el Señor Jesús (Luc. 23:46)... Lucas y Juan usan verbos que sólo pueden significar que Jesús en forma milagrosa... entregó su espíritu a Dios, habiendo pagado el precio total por el pecado. En el Calvario ocurrió un milagro, así como ocurrió un milagro en el domingo de resurrección (1035/85, 86).

2. Su sepultura

"Al atardecer, vino un hombre rico de Arimatea llamado José, quien también había sido discípulo de Jesús. Este se presentó a Pilato y pidió el cuerpo de Jesús. Entonces Pilato mandó que se le diera" (Mat. 27:57, 58).

"También Nicodemo, que al principio había venido a Jesús de noche, fue

llevando un compuesto de mirra y áloes, como cien libras" (Juan 19:39).

"Comprando una sábana y bajándole de la cruz, José lo envolvió en la sábana y lo puso en un sepulcro que había sido cavado en una peña. Luego hizo rodar una piedra a la entrada del sepulcro. María Magdalena y María la madre de José miraban dónde le ponían" (Mar. 15:46, 47).

"Ellos [los fariseos] fueron, y habiendo sellado la piedra, aseguraron el sepulcro con la guardia" (Mat. 27:66).

3. Su resurrección

B. F. Westcott escribe, "Efectivamente, si tomamos toda la evidencia en conjunto, no es una exageración afirmar que no hay hecho histórico que haya recibido tan buen y variado apoyo como la resurrección de Cristo. Nada, que no sea presuponer de antemano que no ocurrió, podría sugerir que la evidencia es deficiente" (1279/4-6).

De Henry Morris leemos: "El hecho de su resurrección es el acontecimiento más importante de la historia y, por tanto, es apropiadamente uno de los hechos más ciertos de toda la historia" (865/46).

Jesús no sólo predijo su muerte, sino que también predijo su resurrección corporal. Dijo: "Destruid este templo, y en tres días lo levantaré" (Juan 2:19). En este texto, la palabra *templo* se refiere a su cuerpo.

Morris añade: "De todos los hombres que han vivido sobre la tierra, sólo él conquistó la muerte misma. Todas las reglas de la evidencia afirman que su resurrección de la tumba es el hecho mejor probado de toda la historia. 'Yo soy la resurrección y la vida', dijo Jesús, 'porque yo vivo, vosotros también viviréis' (Juan 11:25; 14:19)" (865/28).

"La resurrección de Cristo es *el sello de nuestra resurrección.* El que Cristo haya sanado a muchos enfermos no garantiza que nos sanará a todos hoy en día, ni la resurrección de Lázaro garantiza nuestra inmortalidad. Es la resurrección de Cristo como las *primicias* lo único que abrirá la tumba del creyente para vida eterna. Él se levantó de la tumba, nosotros también nos levantaremos (Rom. 8:11)" (1002/185, 186).

Después de la resurrección de Jesús, los apóstoles tuvieron la capacidad de ellos mismos levantar muertos por medio del poder de Jesús (Hech. 9:40, 41). De modo que dio vida a otros después de su muerte.

La evidencia muestra que Cristo está con vida (Heb. 13:8) y que "Este Jesús, quien fue tomado de vosotros al cielo, vendrá de la misma manera que le habéis visto ir al cielo" (Hech. 1:11).

"Pero Jesucristo, el eterno Hijo de Dios y el Redentor prometido al mundo, ha conquistado la muerte" (865/46).

TERCERA PARTE

Los argumentos en favor y en contra del cristianismo

Sección I

Introducción

11

¿Proviene la Biblia de Dios?

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

La tercera parte de este libro tiene el propósito de dirigirse tanto a los críticos de la Biblia como a aquellos que afirman su inspiración y autoridad. Por lo tanto, es necesario comenzar esta sección de *Nueva evidencia* con una consideración de lo que es aquello que los críticos parece que intentan socavar: la comunicación inerrante de un Dios perfecto a una humanidad caída.

En la primera parte de este libro, presenté la evidencia que conduce a la conclusión de que la Biblia es históricamente cierta y notablemente certera. Pero como advertí en aquella sección, el hecho de que sea históricamente certera no significa necesariamente que la Biblia sea inspirada por Dios. Los resultados en las páginas de deportes del periódico de esta mañana son históricamente certeros, pero eso no significa que sean inspirados por Dios.

La Biblia, por otro lado, afirma ser la Palabra de Dios.

LO QUE LA BIBLIA AFIRMA

En muchas partes la Biblia afirma ser la Palabra de Dios. ¿Qué es exactamente lo

que esto significa? Si es la Palabra de Dios, ¿cómo es, entonces, que Dios la comunica a la humanidad?

Pablo dice que: "Toda la Escritura es inspirada por Dios y es útil para la enseñanza, para la reprensión, para la corrección, para la instrucción en justicia" (2 Tim. 3:16). Este pasaje es el texto clave para la doctrina de la inspiración. La palabra griega *theopneustos* se traduce comúnmente como "inspiración". En otras palabras, la Biblia es "inspirada" por Dios. El término significa simplemente, como lo traducen las versiones en español, "inspirada por Dios". La Biblia viene del aliento de Dios.

La inspiración puede ser definida como el misterioso proceso por el cual nuestro Dios trabajó por medio de escritores humanos, empleando sus personalidades y estilos individuales, para producir escritos divinamente autoritativos e inerrantes (449/39).

Es importante que seamos cuidadosos en cómo usamos la palabra "inspiración". Esta palabra es parte de nuestro vocabulario diario. Decimos: "Ese artista estaba inspirado", o "Esa música ciertamente estaba inspirada". Este es un uso muy general del término, y hoy se entiende como algo que está bien hecho o es de gran valor. Pero cuando aplicamos esa palabra a la Biblia intentamos un significado diferente. La Biblia no es inspirada en la misma manera en la cual un cantante o un artista puede ser inspirado. La Biblia ha sido respirada por Dios. La Biblia afirma ser la misma Palabra de Dios; proviene de la misma boca de él.

1. Afirmaciones del Antiguo Testamento en cuanto a la inspiración

Muchos libros del Antiguo Testamento afirman que provienen de Dios. A lo largo del tiempo se ha considerado que esta parte de la Biblia es "Palabra de Dios". Se puede dividir al Antiguo Testamento de diferentes maneras. En el Nuevo Testamento se lo dividió en dos partes (Mat. 5:17; 7:12) y también en tres partes (Luc. 24:44). En esta sección examinaremos la división del Antiguo Testamento en dos partes —la Ley y los Profetas— en cuanto a sus afirmaciones de inspiración. También consideraremos las secciones que no hacen una afirmación específica de inspiración.

1.1. La Ley

Comúnmente los primeros cinco libros del Antiguo Testamento son llamados "la Ley"; también se los conoce como "la Tora", usando la palabra hebrea para ley; o "el Pentateuco". Estos libros —Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio— tradicionalmente se conocen como las obras de Moisés.

Los libros de Éxodo (32:16), Levítico (1:1), Números (1:1) y Deuteronomio (31:24-26) hacen afirmaciones explícitas en cuanto a su inspiración. Sólo Génesis no hace una afirmación directa. Sin embargo, se consideraba que también Génesis era parte del "libro de Moisés" (ver 2 Crón. 35:12; Neh. 13:1); en virtud de esta asociación conlleva la misma autoridad divina. Aquello que es cierto para uno de los libros es cierto para todos ellos. En otras palabras, una cosa que se

afirma para o acerca de uno de los libros en esta sección canónica es una afirmación para todos ellos, puesto que todos estaban unificados bajo un título: el Libro (o la Ley) de Moisés.

A lo largo del resto del Antiguo Testamento, en una sucesión ininterrumpida, la Ley de Moisés fue prescrita para el pueblo como la ley de Dios; la voz de Moisés fue obedecida como la voz de Dios. Josué comenzó su ministerio como el sucesor de Moisés con esta declaración: "Nunca se aparte de tu boca este libro de la Ley;... para que guardes y cumplas todo lo que está escrito en él" (Jos. 1:8). Dios desafió al pueblo de Israel a conocer si "obedecería los mandamientos que Jehovah había dado a sus padres por medio de Moisés" (Jue. 3:4). "Entonces Samuel dijo al pueblo: 'Jehovah es quien designó a Moisés y a Aarón, y sacó a vuestros padres de la tierra de Egipto'... Pero ellos se olvidaron de Jehovah su Dios" (1 Sam. 12:6, 9). En los tiempos de Josías, "el sacerdote Hilquías halló el libro de la Ley de Jehovah, dada por medio de Moisés" (2 Crón. 34:14). Mientras estaba en el exilio, Daniel reconoció la Ley de Moisés como la Palabra de Dios, diciendo: "Todo Israel ha transgredido tu ley, apartándose para no escuchar tu voz. Por ello han sido derramados sobre nosotros la maldición y el juramento que están escritos en la Ley de Moisés, siervo de Dios, porque hemos pecado contra él. Y él ha confirmado su palabra que habló contra nosotros" (Dan. 9:11, 12). Aun en los tiempos posexílicos, el avivamiento bajo Nehemías llegó como resultado de la obediencia a la Ley de Moisés (ver Esd. 6:18; Neh. 13:1) (449/71).

La frase característica "así dice el Señor", y expresiones similares, se encuentran aquí y en otras partes del Antiguo Testamento cientos de veces.

1.2. Los Profetas

La segunda división del Antiguo Testamento se llama "los Profetas". Ahora, esto puede ser engañoso porque algunos de nosotros pensamos de los Profetas como los libros de Isaías, Jeremías y otros semejantes. Pero la sección del Antiguo Testamento que se conoce como los Profetas, como a veces se la usa, no se refiere sólo a los profetas que escribieron libros, sino a todo el Antiguo Testamento, excluyendo los primeros cinco libros que se conocen como la Ley.

Hay algunas referencias en algunos de los profetas posteriores que revelan una alta consideración por los dichos de los profetas anteriores. Dios habló a Daniel por medio de los escritos de Jeremías (cf. Dan. 9:2 con Jer. 25:11). Esdras igualmente reconoció la autoridad divina de los escritos de Jeremías (Esd. 1:1), tanto como aquellos de Hageo y Zacarías (Esd. 5:1). Uno de los pasajes más importantes en cuanto a esto se encuentra en uno de los últimos profetas del Antiguo Testamento, Zacarías. Él habla de "la ley... [y] las palabras que Jehovah de los Ejércitos enviaba por su Espíritu, por medio de los antiguos profetas" (Zac. 7:12). En un pasaje similar del último de los libros históricos del Antiguo Testamento, Nehemías escribe: "Por muchos

años [Dios] te mostraste paciente y les amonestaste con tu Espíritu por medio de tus profetas,..." (Neh. 9:30). Estos ejemplos confirman la alta consideración que tenían los profetas posteriores de los escritos de sus predecesores; consideraban que la palabra de ellos era la Palabra de Dios, dada por el Espíritu de Dios para el bien de Israel.

La frase característica "así dice el Señor", y expresiones similares, se encuentran aquí y en otras partes del Antiguo Testamento cientos de veces (ver 1210/1055-1065).

Un vistazo de muestra encuentra a Isaías proclamando: "Oíd, cielos; y escucha, tierra, porque habla Jehovah..." (Isa. 1:2). Jeremías proclamó: "Entonces vino a mí la palabra de Jehovah, diciendo..." (Jer. 1:11). "Vino la palabra de Jehovah al sacerdote Ezequiel" (Eze. 1:3). Hay declaraciones similares en los profetas "menores" (ver Ose. 1:1, 2; Joel 1:1).

> Los libros de los profetas posteriores identificados como "Escritos" son incluidos automáticamente en la afirmación general para los profetas de los cuales ellos eran una parte. Aun el libro de los Salmos (parte de los "Escritos"), que Jesús destacó por su importancia mesiánica (Luc. 24:44), era parte de la Ley y de los Profetas, que Jesús dijo que constituían "todas las Escrituras" (Luc. 24:27). Josefo ubicó a Daniel (el cual viene más tarde en los "Escritos") en la sección de los "Profetas" de su tiempo (*Contra Apión* 1.8). De manera que cualquier forma alternativa (o posterior) de arreglar los libros del Antiguo Testamento que existiera en tres secciones, es claro que el arreglo inicial era uno de dos divisiones, la Ley y los Profetas (ésta incluía los libros posteriormente conocidos como los "Escritos"), desde los tiempos finales del Antiguo Testamento, pasando por el período intertestamentario y continuando en la época del Nuevo Testamento (449/72).

Los profetas eran la voz de Dios, no sólo en lo que ellos *dijeron* sino también en lo que *escribieron.* Dios ordenó a Moisés: "Escribe estas palabras" (Éxo. 34:27). El Señor mandó a Jeremías: Vuelve a tomar otro rollo y escribe en él todas las mismas palabras que estaban en el primer rollo" (Jer. 36:28). Isaías testificó que el Señor le dijo: "Toma una tabla grande y escribe en ella..." (Isa. 8:1). Y otra vez Dios le dijo: "Ahora ven y escribe esta visión en una tablilla, delante de ellos. Grábala en un libro para que se conserve como testimonio perpetuo hasta el día final" (Isa. 30:8). Un mandato similar le fue dado a Habacuc: "Escribe la visión y grábala claramente en tablas, para que corra el que las lea" (Hab. 2:2).

1.3. ¿Todo el Antiguo Testamento?

La gran mayoría de los libros del Antiguo Testamento (unos 18 de 24) afirman explícitamente que eran las palabras de Dios para los hombres. Pero hay algunos que no tienen una declaración clara en cuanto a su origen. Brindaremos aquí varias razones para ello:

1.3.1. Todos los libros son parte de una sección dada

Se considera a cada libro como parte de una sección —sea la Ley o los Profetas— en la cual hay una afirmación distintiva e indisputable de inspiración. Esta afirmación cubre cada libro dentro de esa sección. Como resultado, no es necesario que cada libro individual tenga su propia

afirmación; la declaración general de la sección como un todo es suficiente para cada libro. Esto se confirma por el hecho de que libros bíblicos posteriores se refieren a la autoridad de esa sección como un todo.

1.3.2. La naturaleza de los libros históricos y poéticos

Los libros históricos y poéticos no contienen declaraciones directas en cuanto a su origen divino. Todos los libros didácticos afirman "así dice el Señor". La razón de que los libros históricos y poéticos no lo hagan es que ellos presentan "lo que Dios mostró" (historia) en vez de que "lo que Dios dijo" (ley y profetas). A pesar de ello, el "así dice el Señor" implícito y didáctico está presente aun en los libros históricos y poéticos. Historia es lo que Dios dijo en los eventos concretos de la vida nacional. Poesía es lo que Dios dijo en el corazón y en las aspiraciones de los individuos dentro de la nación. Ambas cosas son lo que Dios dijo, en la misma manera como el registro explícito que él habló por medio de la Ley y los otros escritos didácticos.

1.3.3. Los escritores de los libros eran hombres acreditados por Dios

Salomón, a quien la tradición judía atribuye los escritos de Cantar de los Cantares, Proverbios y Eclesiastés, poseía la sabiduría que le había sido dada por Dios (1 Rey. 4:29). Además, él cumplió con las calificaciones para un profeta que se indican en Números 12:6: alguien a quien Dios hablaba por medio de visiones o sueños (ver 1 Rey. 11:9). Se atribuye a David la escritura de casi la mitad de los salmos. Y aunque los salmos mismos no tienen una afirmación directa de inspiración divina, el testimonio de David en cuanto a su propio ministerio está registrado en 2 Samuel 23:2: "El Espíritu de Jehovah ha hablado por medio de mí, y su palabra ha estado en mi lengua". Jeremías, el autor tradicional de 1 y 2 Reyes, tenía credenciales proféticas bien conocidas (ver Jer. 1:4, 17). Los libros de Crónicas y Esdras-Nehemías son atribuidos al sacerdote Esdras, quien funcionó con toda la autoridad de un profeta; él interpretó la Ley de Moisés e instituyó reformas civiles y religiosas a partir de la misma (ver Jer. 1:10, 13). De modo, entonces, que los libros del Antiguo Testamento testifican por ellos mismos, o los hombres que se cree que los escribieron, casi sin excepción, afirman que ellos tenían la palabra autoritativa de Dios (449/69, 70).

2. Afirmaciones del Nuevo Testamento en cuanto a la inspiración

El Nuevo Testamento afirma también que es la "Palabra de Dios". Desde el mismo momento en que fue escrito el pueblo de Dios supo que los escritos eran especiales.

En un sentido real, Cristo es la clave para la inspiración y la canonización de las Escrituras. Fue él quien confirmó la inspiración del canon hebreo del Antiguo Testamento; fue él quien prometió que el Espíritu Santo dirigiría a los apóstoles a "toda la verdad", el cumplimiento

"Dios, habiendo hablado en otro tiempo muchas veces y de muchas maneras a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todo, y por medio de quien, asimismo, hizo el universo.

"Esta salvación, que al principio fue declarada por el Señor, nos fue confirmada por medio de los que oyeron".

—HEBREOS 1:1, 2; 2:3

de lo cual resultó en el Nuevo Testamento (449/89).

Recordando que los profetas del Antiguo Testamento eran tan altamente estimados, y cuán divinamente inspirados se consideraba que eran sus escritos, comparar el mensaje del Nuevo Testamento en cuanto a las Escrituras del Antiguo Testamento agrega una afirmación de la misma autoridad e inspiración. Eso está confirmado en Hebreos 1:1, 2: "Dios, habiendo hablado en otro tiempo muchas veces y de muchas maneras a los padres por los profetas, en estos últimos días nos ha hablado por el Hijo...", y la palabra "al principio fue declarada por el Señor, nos fue confirmada por medio de los que oyeron" (Heb. 2:3). En otras palabras, el mensaje de Cristo que fue entregado por sus discípulos es la voz de Dios para hoy tanto como lo era el mensaje de los profetas en la antigüedad.

De acuerdo con Efesios 2:20 la iglesia ha sido edificada "sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas". La palabra "apóstol" no debería limitarse a los 12 apóstoles. Pablo era un apóstol (Gál. 1:1; 2 Cor. 12), así como Bernabé (Hech. 14:14). Santiago escribió con autoridad divina (Stg. 1:1), y hubo otros con dones proféticos (p. ej., Agabo, ver Hech. 11:28). El don de apóstol o profeta calificaría a alguien para recibir una revelación (ver Ef. 3:1-3), y varios escritores del Nuevo Testamento califican como "profetas" (p. ej., Marcos, Lucas, Santiago y Judas).

Hechos 2:42 indica que los creyentes "perseveraban en la doctrina de los apóstoles, [y] en la comunión". La autoridad de la enseñanza apostólica, entonces, se ve no sólo en virtud de su igualdad con los profetas sino en ser fundamentales para la iglesia. Aquello que los apóstoles enseñaron es el fundamento autoritativo de la iglesia. Por lo tanto, el Nuevo Testamento es el fundamento de autoridad de la iglesia (449/92).

Pedro se refiere a los escritos de Pablo como "Escrituras" (2 Ped. 3:16). En 1 Timoteo 5:18, hayamos una referencia tanto a Lucas 10:7 como a Deuteronomio 25:4, al decir "Porque la Escritura dice". Si se cita como Escritura a los escritos de Lucas, quien no era un apóstol, y de

"No penséis que he venido para abrogar la Ley o los Profetas. No he venido para abrogar, sino para cumplir. De cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni siquiera una jota ni una tilde pasará de la ley hasta que todo haya sido cumplido".

—MATEO 5:17, 18.

"Pero el Consolador, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os enseñará todas las cosas y os hará recordar todo lo que yo os he dicho".

—JUAN 14:26

Pedro, quien fue reprochado por Pablo (Gál. 2:11), considerando que los libros de Pablo son Escritura, de ello se deriva que el Nuevo Testamento como un todo debe ser considerado como Escritura. Estaría incluido en la afirmación: "Toda la Escritura es inspirada por Dios" (2 Tim. 3:16).

3. ¿Es inerrante la Palabra de Dios?

La Biblia afirma que es inspirada por Dios. Y si proviene de Dios podemos asumir lógicamente que la Biblia no tiene errores, es inerrante. Comúnmente las palabras "inspirada" e "inerrante" se asocian. A fin de poder entender la inerrancia, consideremos los siguientes asuntos: el carácter de Dios, lo que es la inerrancia y lo que no significa la inerrancia.

3.1. El carácter de Dios

Una comprensión adecuada de la inspiración de las Escrituras debe incluir su inerrancia. La Biblia es la Palabra de Dios... y Dios no puede equivocarse (Heb. 6:18; Tito 1:2). Negar la inerrancia de las Escrituras es impugnar la integridad de Dios o la identidad de la Biblia como Palabra de Dios.

El carácter de Dios demanda la inerrancia. Si cada declaración de la Biblia proviene de Dios y él es un Dios de verdad, como la Biblia declara que es, entonces la Biblia debe ser completamente verdadera o inerrante. Jesús dijo de las declaraciones de Dios: "Tu palabra es verdad" (Juan 17:17). El salmista escribió: "La suma de tu palabra es verdad" (Sal. 119:160). Salomón afirmó: "Probada es toda palabra de Dios" (Prov. 30:5). Pablo escribió a Tito: "...que el Dios que no miente..." (Tito 1:2). El autor de Hebreos declaró: "Es imposible que Dios mienta" (Heb. 6:18). En un análisis final, entonces, un ataque a la inerrancia de la Biblia es un ataque sobre el carácter de Dios. Cada cristiano verdadero se unirá con Pablo al decir: "Antes bien, sea Dios veraz, aunque todo hombre sea mentiroso" (Rom. 3:4).

3.2. ¿Qué es la inerrancia?

Inerrancia significa que cuando se conozcan todos los hechos, las Escrituras en sus autógrafos originales, interpretados adecuadamente, mostrarán que son absolutamente verdaderas en todo lo que ellas afirman, sea que esto tenga que ver con doctrina o moralidad, o con las ciencias sociales, físicas o de la vida.

El aspecto decisivo es que la Biblia ha sido respirada por Dios. Él usó a hombres para que escribieran exactamente lo que él quería que escribieran. Él los mantuvo libres de error, pero al mismo tiempo utilizó sus personalidades y estilos particulares para transmitir exactamente lo que él quería.

Pedro nos dice que "los hombres hablaron de parte de Dios siendo inspirados por el Espíritu Santo" (2 Ped. 1:21). La idea que se transmite aquí es que así como el viento controla las velas de una nave, así también el aliento de Dios controló a los escritores de la Biblia. El resultado final fue exactamente lo que Dios quería.

3.2.1. Dios utilizó una variedad de expresiones

La inerrancia no significa que cada palabra en la Biblia sea la misma. Puesto que Dios es creativo (él es el Creador), él dijo la misma cosa en diferentes maneras, desde diferentes puntos de vista y en ocasiones diferentes. La inspiración no excluye la diversidad de expresión. Los cuatro Evangelios relatan lo mismo en maneras diferentes y para grupos diferentes de personas. A veces ellos aun citan a Cristo diciendo la misma cosa, pero usando palabras diferentes.

Compare, por ejemplo, la famosa confesión de Pedro en Cesarea de Filipos:

Mateo dice: "¡Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios viviente!" (16:16).

Marcos dice: "¡Tú eres el Cristo!" (8:29).

Lucas dice: "El Cristo de Dios" (9:20).

Aun el Decálogo está registrado en una variedad de maneras: "dos tablas de piedra escritas con el dedo de Dios" (Deut. 9:10); la segunda vez que Dios las entregó se declara en forma diferente (cf. Éxo. 20:8-11 con Deut. 5:12-15). Por ejemplo, Éxodo cita a la creación como la razón por la cual Israel es llamado a descansar en el día sábado, mientras que Deuteronomio da a la redención como la causa (ver 67/191, 192).

> "Puesto que muchos han intentado poner en orden un relato acerca de las cosas que han sido ciertísimas entre nosotros, así como nos las transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido bien también a mí, después de haberlo investigado todo con diligencia desde el comienzo, escribírtelas en orden, oh excelentísimo Teófilo, para que conozcas bien la verdad de las cosas en las cuales has sido instruido".
>
> —LUCAS 1:1-4

Si se pueden declarar en maneras diferentes afirmaciones importantes como la confesión que Pedro hizo de Cristo, y como la inscripción en la cruz (ver Mat. 27:37; Mar. 15:26; Luc. 23:38; Juan 19:19), y tales leyes permanentes especiales tales como aquellas "escritas con el dedo de Dios", entonces no debería haber problemas para extender el concepto de la inerrancia a la diversidad de expresiones en el resto de las Escrituras.

3.2.2. Dios utilizó diferentes personalidades y estilos

La inspiración puede incluir también el uso que Dios hace de diferentes personalidades —con sus propios estilos literarios e idiosincrasias— para registrar su Palabra. Sólo se necesita comparar en el Antiguo Testamento el estilo poderoso de Isaías con el tono de lamento de Jeremías. En el Nuevo Testamento, Lucas manifiesta un interés médico notable, mientras que Santiago es distintivamente práctico, Pablo es teológico y polémico, y Juan escribe con simplicidad. Dios se ha comunicado a través de una multiplicidad de personalidades humanas, cada una de las cuales tenía características literarias singulares.

Los autores bíblicos tradicionales incluyen a un legislador (Moisés), un general (Josué), profetas (Samuel, Isaías, etc.), reyes (David y Salomón), un músico (Asaf), un ganadero (Amós), un príncipe y estadista (Daniel), un sacerdote (Esdras), un recolector de impuestos (Mateo), un mé-

dico (Lucas), un erudito (Pablo) y unos pescadores (Pedro y Juan). Dios utilizó la variedad de ocupaciones y circunstancias representadas en los escritores bíblicos, tanto como sus intereses personales singulares y sus rasgos de carácter, para reflejar sus verdades intemporales.

3.2.3. Dios a veces utilizó fuentes no bíblicas

Es indudable que la doctrina de la inspiración no excluye el uso de documentos humanos como una fuente para la verdad divina. La Biblia afirma exactamente esa clase de uso. El Evangelio de Lucas estaba basado sobre la investigación que él había hecho usando fuentes escritas de su tiempo (ver Luc. 1:1-4). El escritor de Josué usó el libro de Jaser para su cita famosa acerca de cuando se detuvo el sol (Jos. 10:13) (ver 261/267-296). El apóstol Pablo citó libremente de un poeta pagano (Hech. 17:28) en su bien conocido sermón en el Areópago. Judas citó un dicho no canónico acerca de la profecía de Enoc (v. 14).

No se debe pensar que el uso de fuentes no bíblicas sea incongruente con la inspiración; debe recordarse que "toda la verdad es la verdad de Dios". El Dios que mandó: "La luz resplandecerá de las tinieblas" (2 Cor. 4:6) es capaz de hablar la verdad por medio de un profeta pagano (Núm. 24:17), un sumo sacerdote no bien dispuesto (Juan 11:49, 50), y hasta una asna obstinada (Núm. 22:28).

3.3. Lo que no es la inerrancia

3.3.1. No es estricta gramática

La inerrancia se define en términos de verdad, y la verdad es una propiedad de las palabras organizadas en oraciones. Por lo tanto, un error gramatical moderno no impide una Biblia inerrante. Así es como debe ser. Las reglas de la gramática simplemente expresan el uso común del idioma. Cada día los autores hábiles rompen esas reglas en el interés de una comunicación superior. ¿Por qué deberíamos negar ese privilegio a los escritores de la Biblia? (437/299).

3.3.2. Están presentes las figuras de dicción

No debemos asumir que un libro "inspirado" debe haber sido escrito en un molde literario —y sólo uno—. La humanidad no está limitada en sus maneras de expresión; no hay razón para suponer que Dios está limitado a un estilo o género literario en su comunicación con la humanidad.

La Biblia revela varios estilos literarios. Hay varios libros que están escritos en estilo poético (p. ej., Job, Salmos, Proverbios). Los Evangelios sinópticos están llenos de parábolas. Pablo usa la alegoría en Gálatas 4. El Nuevo Testamento abunda en metáforas (2 Cor. 3:2, 3; Stg. 3:6) y símiles (Mat. 20:1; Stg. 1:6); también se encuentran hipérboles (Col. 1:23; Juan 21:25; 2 Cor. 3:2). Jesús mismo en algunas ocasiones usó la sátira (cf. Mat. 19:24 con 23:24).

La afirmación de inspiración, tal como se la entiende a la luz del carácter del mismo registro inspirado, revela que "la inspiración" no debe ser considerada como un proceso mecánico. Es un proceso dinámico y personal que resulta en un

producto divinamente autoritativo e inerrante: la Palabra de Dios escrita (449/58).

3.3.3. ¿Precisión histórica?

A menudo se afirma que no puede aceptarse la doctrina de la inerrancia porque la Biblia no refleja los cánones de la precisión histórica y lingüística que son reconocidos y requeridos en el mundo moderno. Como ocurre con muchas palabras que se usan en el debate entre inerrantistas y errantistas, la definición de precisión es ambigua. Para algunos, imprecisión implica error. Esto seguramente no necesita ser así. Como lo dijeron algunos de los sabios de la antigüedad, todo lo que se necesita es que las declaraciones sean adecuadas. Yo interpreto esto en términos de verdad. Casi cada declaración podría ser expresada más precisamente de lo que aparece. Cualquier historiografía, aun una crónica detallada, es aun sólo una aproximación.

Permítame ilustrarlo. Si registramos un evento como ocurrido en 1978, obviamente podríamos haberlo dicho más precisamente; por ejemplo, en el mes de mayo, el día 15, a las 10 de la mañana, y datos semejantes. Pero la declaración original, más simple, aún sería verdadera. El criterio esencial para la inerrancia, como yo lo veo, es este: ¿Es la oración, como está declarada, una que es verdadera? Si es así, no hay problemas para la doctrina. ¿Por qué debería presentarse como absoluto el criterio moderno de la precisión? ¿No debería esperarse que las Escrituras reflejen las normas de su tiempo? ¿No es arrogante creer que nuestras normas son correctas y las de ellos erradas? (437/299, 300).

3.3.4. La Biblia usa lenguaje no científico

La inspiración ciertamente no requiere el uso de lenguaje erudito, técnico o científico. La Biblia está escrita para la gente común de cada generación, y por lo tanto usa lenguaje común, de todos los días. El uso de lenguaje de observación, no científico no es algo en contra de la ciencia; es simplemente precientífico.

Los escritores del Nuevo Testamento no tenían a su disposición las convenciones lingüísticas que nosotros tenemos hoy. Por lo tanto, es imposible que nosotros sepamos cuáles de los dichos son citas directas, cuáles son discurso indirecto y cuáles son aun versiones libres.

Las Escrituras fueron registradas en tiempos *antiguos* usando estándares antiguos. La imposición de estándares científicos modernos sobre los textos bíblicos es algo anacrónico. No es más científico hablar de que el sol se detuvo (Jos. 10:12, 13) que referirse al sol levantándose (909/267-296). Los meteorólogos contemporáneos aún hablan diariamente de las horas de "salida del sol" y "puesta del sol". Las Escrituras dicen que la reina de Saba "vino de los confines de la tierra" (Mat. 12:42). Puesto que "los confines de la tierra" estaban a unos cientos de kilómetros, en Arabia (685/231, mapa IV), parece que se usa el lenguaje de observación. En una manera semejante, la Escritura registra que en el día de Pentecostés había gente "de todas las naciones debajo del cielo" (Hech. 2:5). Se identifica a estas naciones en Hechos 2:9-11, y ellas no incluyen literalmente a todo el mundo (p. ej., América del Norte y América del Sur están excluidas).

De modo que el lenguaje universal se usa en un sentido *geográfico* y en general debe tomarse como "el mundo entonces conocido". La Biblia fue escrita para gente no científica en una era precientífica. No es razonable que uno diga que la Biblia es científicamente *incorrecta*; simplemente no usa el lenguaje científico moderno. Pero, al sacrificar la jerga científica, la Biblia ha ganado una perfección a la luz de su universalidad y de la simplicidad de su estilo.

La Biblia también usa números redondos (ver 1 Crón. 19:18; 21:5). Desde el punto de vista de una sociedad tecnológica contemporánea, puede ser impreciso hablar del número 3,14159265 como si fuera el número 3, pero esto no es incorrecto para la gente no tecnológica de la antigüedad. Un 30,14 puede ser redondeado a 30. Esto es suficiente para una "fuente de bronce fundido" (2 Crón. 4:2) en un templo hebreo antiguo, aunque no sería suficiente para una computadora en un cohete. Pero no se debería esperar precisión científica en una era precientífica.

La Biblia habla en el lenguaje de su tiempo, en la manera en que entendería la gente de aquella época. Debe ser juzgada por la misma naturaleza de la revelación divina. La revelación vino de Dios por medio de hombres que hablaban el lenguaje humano y vivían en un contexto cultural determinado.

A fin de ser significativa, la revelación tenía que venir en el lenguaje de los profetas y apóstoles, y emplear el trasfondo cultural de figuras, ilustraciones, analogías y otros elementos que están asociados generalmente con la comunicación lingüística. No hay garantía para una teoría de la inerrancia que es artificial o abstracta y que impone la precisión científica o una técnica moderna sobre las Escrituras.

3.3.5. ¿Palabras exactas?

La inerrancia no demanda que los *logia jesu* (los dichos de Jesús) contengan las *ipsissima verba* (las palabras exactas) de Jesús, sólo la *ipsissima vox* (el significado exacto). Este punto está cercanamente asociado con aquel que consideramos un poco antes, el de la precisión histórica. Cuando un escritor del Nuevo Testamento cita los dichos de Jesús, no indica necesariamente que Jesús usó esas palabras exactas. Es indudable que en el Nuevo Testamento se encuentran palabras exactas de Jesús, pero no es necesario que sean exactas en cada oportunidad.

Hay muchos de los dichos de Jesús que se pronunciaron en arameo, y por ello tuvieron que ser traducidos al griego. Además, como se mencionó antes, los escritores del Nuevo Testamento no tenían a su disposición las convenciones lingüísticas que aplicamos hoy. De modo que es imposible que nosotros sepamos cuáles de los dichos son citas directas, cuáles son discurso indirecto y cuáles son aun versiones libres (933/83-85). Con relación a los dichos de Jesús, ¿cuáles, a la luz de estos hechos, irían en contra de la inerrancia? Si el sentido de las palabras que se atribuyen a Jesús por parte de los escritores no era el intentado por Jesús, o si las palabras exactas de Jesús están construidas de modo que tengan un sentido

que nunca fue intentado por él, entonces la inerrancia estaría amenazada.

Un ejemplo del deseo de Dios de comunicar un *significado* cierto para nosotros (en lugar de simplemente palabras mecánicamente precisas) es el hecho de que nos dio cuatro Evangelios. Las variaciones leves en las palabras de Jesús realmente nos ayudan a captar el significado preciso que él intentaba. Si cada escritor simplemente hubiera repetido lo que dijeron los otros, el texto podría ser preciso pero el significado podría estar mal construido.

3.3.6. ¿Relatos completos?

La inerrancia no garantiza que cualquier simple relato sea exhaustivo o de relatos combinados donde aquellos están involucrados. Este punto está de alguna manera relacionado con la declaración previa en cuanto a la precisión. Debe recordarse que desde el punto de vista de cualquier disciplina, aun de la teología, las Escrituras son parciales. La palabra "parcial" a veces se toma como si significara incorrecto o falso. Pero esta idea no es correcta. La Biblia es una revelación completa de todo lo que el hombre necesita para la fe y la práctica. Es decir, hay muchas cosas que nos gustaría conocer pero que Dios no ha considerado adecuado que sean reveladas. Es también cierto que Dios no ha considerado necesario registrar cada detalle de cada relato.

Creo que este punto tiene también implicaciones para los relatos de los Evangelios. Los problemas en los Evangelios (algunos de ellos se cubren en la Sección III: Crítica de las formas) pueden a menudo resolverse si uno comprende que ninguno de los escritores estaba obligado a dar un relato exhaustivo de ninguno de los eventos. El escritor tenía el derecho de registrar un acontecimiento a la luz de sus propósitos al escribir su Evangelio. Además, debe recordarse que los relatos de todos los escritores de los cuatro Evangelios juntos no dan los detalles exhaustivos de ningún evento. Puede haber algún trozo desconocido de información que resolvería lo que parecen ser conflictos. Todo lo que se requiere es que las oraciones que usa cada escritor sean verdaderas (437/300-302).

> Los escritores del Nuevo Testamento no tenían a su disposición las convenciones lingüísticas que aplicamos hoy. De modo que es imposible que nosotros sepamos cuáles de los dichos son citas directas, cuáles son discurso indirecto y cuáles son aun versiones libres.

3.3.7. Los autógrafos

La inerrancia no se aplica a cada copia, sólo al texto original. El criterio que ha persistido a lo largo de los siglos y que es común entre los evangélicos hoy es que la inerrancia (infalibilidad, inspiración) de las Escrituras tiene que ver únicamente con el texto de los autógrafos originales.

Agustín, en una carta a Jerónimo (Carta 82) en relación con algo que él encontró que parecía contrario a la verdad, escribió: "Yo decido que el texto está corrupto, que el traductor no siguió lo que realmente se decía o que no lo comprendió" (437/155, 156).

Las Escrituras tienen indicaciones aquí y allá del interés en o el recono-

cimiento de copias y traducciones de la Palabra de Dios en distinción de los manuscritos originales. Podemos también extraer inferencias útiles de varios pasajes que nos dicen algo de la actitud escrituraria hacia las copias que existían entonces y las traducciones subsecuentes. Lo que principalmente aprendemos es que estos manuscritos no autográficos eran considerados adecuados para cumplir los propósitos para los cuales Dios originalmente entregó las Escrituras. El rey Salomón tenía una copia de la ley de Moisés (ver Deut. 17:18) y, sin embargo, consideraba que contenía verdadera y genuinamente "lo que Jehovah tu Dios te ha encomendado,... como está escrito en la Ley de Moisés" (1 Rey. 2:3) (956/16-18).

La Ley de Moisés que estaba en las manos de Esdras era claramente una copia, pero, sin embargo, funcionó como autoritativa en su ministerio (Esd. 7:14). Cuando Esdras leyó de esta ley al pueblo de modo que pudiera darse guía divina para sus vidas, él aparentemente les leyó por vía de traducción, de modo que pudieran entender el sentido en el arameo al cual se habían acostumbrado en el exilio: "Ellos leían en el libro de la Ley de Dios, explicando [con interpretación] y aclarando el sentido, de modo que entendiesen la lectura" (Neh. 8:8) (122/217). En todos estos ejemplos el texto secundario realiza la obra de la Palabra de Dios escrita, y comparte su autoridad original en un sentido práctico.

Es necesario que reiteremos sin ambigüedades que la restricción evangélica a la inerrancia de los autógrafos (1) es una restricción al texto autográfico, guardando de esa manera la singularidad del mensaje verbal de Dios; y (2) no implica que las Biblias actuales, puesto que no son completamente inerrantes, no sean la Palabra de Dios. El criterio evangélico no significa que la inerrancia, o la inspiración, de las Biblias actuales es un tema del todo o nada (437/173).

De modo que si sólo los autógrafos son inspirados, ¿qué decimos acerca de las traducciones? Si sólo los autógrafos sin errores fueron inspirados por Dios, y los traductores no fueron preservados de error, ¿cómo puede existir certeza en cuanto a cualquier pasaje de las Escrituras? Quizá el mismo pasaje que está siendo cuestionado es una transcripción o copia equivocada. El proceso erudito de la crítica textual trata con este problema mostrándonos la certeza de las copias de los originales. Anticipando esta conclusión, se sabe que las copias son seguras y suficientes en todos los asuntos, salvo posiblemente en los detalles insignificantes. Existe, entonces, la situación resultante de que aunque sólo los autógrafos son inspirados, puede decirse sin lugar a dudas que todas las buenas copias o buenas traducciones son adecuadas. Aunque no hay nadie que en los tiempos modernos haya visto jamás un original infalible, es también cierto que nadie ha visto jamás una copia falible.

Se desconoce por qué Dios no consideró deseable que se preservaran los autógrafos, aunque la tendencia del hombre de adorar las reliquias religiosas sea quizás un posible factor determinante (2 Rey. 18:4).

Otros han notado que Dios podría

haber evitado la adoración de los originales preservando simplemente una copia perfecta (437/172, 173). Pero a él no le ha parecido adecuado hacer aun esto. Parece más probable que Dios no preservó los originales de modo que nadie pudiera entremeterse con ellos. Es prácticamente imposible que alguien pudiera hacer cambios en las miles de copias existentes.

Al buscar evitar los dos extremos —un original inasequible o uno falible— debe afirmarse que una buena copia o traducción de los autógrafos, para todos los propósitos prácticos, es la Palabra de Dios (449/42-44).

OBJECIONES A LAS AFIRMACIONES

La Biblia afirma ciertamente que es la Palabra inspirada de Dios. Pero hay gente que presenta objeciones a la idea de que la Biblia es la Palabra de Dios y que es inerrante. En esta sección consideraremos algunas de las principales objeciones a la inspiración y a la inerrancia.

1. El argumento en círculos

Algunos afirman que para creer en la inerrancia se debe argumentar en círculos. Ellos dicen algo como esto: "Usted cree en la inerrancia porque cree que la Biblia la enseña, pero usted cree en la Biblia porque cree en la inerrancia".

Pero este no es el caso. Una presentación en favor de la inerrancia no es circular.

La Biblia es un documento confiable y digno de confianza. Esto se establece tratándolo como cualquier otro registro histórico, como, por ejemplo, las obras de Josefo o los relatos de guerra por Julio César.

> Como sucede con la doctrina de la Trinidad, no hay ningún lugar en las Escrituras que digan explícitamente: "La Biblia es inerrante en todo lo que afirma". Sin embargo, la Biblia enseña clara y enfáticamente dos verdades a partir de la cuales esta conclusión es inevitable.

Sobre la base de la historia registrada en la Biblia, tenemos suficientes bases para creer que el personaje central de la Biblia, Jesucristo, hizo lo que afirmó haber hecho y por ello es quien afirmó ser. Él afirmó que era el Hijo único de Dios; de hecho, era Dios en carne humana. Como el Hijo único de Dios, el Señor Jesucristo es una autoridad infalible.

Jesucristo no sólo asumió la autoridad de la Biblia existente en su tiempo, el Antiguo Testamento; él la enseñó, yendo tan lejos como decir que las Escrituras son completamente sin error y eternas, al ser la Palabra de Dios.

Si las Escrituras son la Palabra de Dios, como enseñó Jesús, por esta sola razón ellas deben ser completamente confiables e inerrantes, porque Dios es un Dios de verdad.

Por lo tanto, sobre la base de la enseñanza de Jesucristo, el Hijo infalible de Dios, la iglesia cree que la Biblia también es infalible.

Este argumento comienza con la naturaleza de la Biblia en general, continúa con la persona y las enseñanzas de Cristo, y concluye adoptando la enseñanza de él en cuanto a la naturaleza de la Biblia.

2. La inerrancia no se enseña en la Biblia

Algunos de los que se oponen a la inerrancia dicen que "la inerrancia no se enseña en la Biblia". Ellos dicen que la Biblia no enseña su propia inerrancia, sino sólo enseña que es inspirada.

Esta afirmación es tan incorrecta como decir que la Biblia no enseña la doctrina de la Trinidad. Por cierto, en ningún lugar de la Biblia dice, en estas palabras, que "hay tres personas en Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo". Pero, a pesar de ello, la doctrina de la Trinidad se enseña clara y enfáticamente en las Escrituras. ¿Cómo es que llegamos a esta conclusión? Por una deducción lógica de dos principios que se enseñan claramente en las Escrituras: (1) Hay tres personas que son llamadas Dios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; y (2) hay sólo un Dios. La lógica simple demanda que de estas dos verdades se derive sólo una conclusión, una que ningún cristiano ortodoxo falla en extraer: hay tres personas en un solo Dios.

Por esta misma lógica la Biblia también enseña su propia inerrancia. Como sucede con la doctrina de la Trinidad, no hay ningún lugar en las Escrituras que digan explícitamente: "La Biblia es inerrante en todo lo que afirma". Sin embargo, la Biblia enseña clara y enfáticamente dos verdades a partir de la cuales esta conclusión es inevitable: en primer lugar, las mismas palabras de las Escrituras, todas ellas, son la revelación de Dios. Pablo escribió: "Toda la Escritura es inspirada por Dios" (2 Tim. 3:16). La palabra "escritura" significa "escritos". Una y otra vez se ordenó a los profetas bíblicos que registraran las mismas "palabras" de Dios (Éxo. 24:4). David confesó en su lecho de muerte: "El Espíritu de Jehovah ha hablado por medio de mí, y su palabra ha estado en mi lengua" (2 Sam. 23:2). Se le dijo a Jeremías: "No omitas ni una sola palabra" de la profecía de Dios (Jer. 26:2). El apóstol Pablo afirmó enseñar "palabras... enseñadas por el Espíritu" (1 Cor. 2:13).

En segundo lugar, la Biblia enseña enfáticamente que todo lo que Dios dice es verdadero y completamente libre de error. Jesús dijo del Padre: "Tu palabra es verdad" (Juan 17:17). El salmista declaró: "La suma de tu palabra es verdad" (Sal. 119:160). El escritor a los Hebreos declaró enfáticamente: "Es imposible que Dios mienta" (Heb. 6:18). Pablo le dijo a Tito que "Dios... no miente" (1:2). Proverbios nos asegura que "Probada es toda palabra de Dios" (Prov. 30:5). En resumen, el mismo carácter de Dios, como verdadero que es, demanda que cuando él habla debe hablar la verdad. Al mismo tiempo, las Escrituras son los mismos dichos de Dios. Por ello, de estas dos verdades que se enseñan claramente en la Biblia, se deriva una y sólo una conclusión lógica: todo lo que la Biblia enseña es la inerrante verdad de Dios.

De modo que la inerrancia deriva lógicamente de la inspiración. Si la Biblia es la Palabra de Dios, entonces no debe tener errores. Los cristianos han resumido frecuentemente la doctrina de la inerrancia en esta manera: "Lo que la Biblia dice, Dios lo dice". Ciertamente, las palabras "Dios" y "las Escrituras" a veces se usan en este sentido en forma intercam-

biable. Por ejemplo, Hebreos 3:7 declara: "...dice el Espíritu Santo" con una referencia a las Escrituras del Antiguo Testamento (Sal. 95:7). Este patrón se repite en otras partes (ver Hech. 2:17; Gál. 3:8; Heb. 9:8).

La Biblia ciertamente afirma su propia inerrancia en una manera tan cierta como enseña que Dios es una Trinidad.

3. La inerrancia no es importante

Algunos dicen que "la inerrancia no es importante". Ellos creen que la Biblia no tiene que estar sin errores para ser autoritativa.

Esta objeción que han levantado los adversarios de la inerrancia se puede descartar fácilmente a la luz de lo que se acaba de afirmar. Ellos argumentan que la inerrancia no es una doctrina importante. La inspiración es importante, afirman, pero no la inerrancia. Pero si aquello que la Biblia enseña clara y enfáticamente es importante, y la Biblia enseña su propia inerrancia en forma clara y enfática, de ello se deriva que la inerrancia es importante.

Decir que la inerrancia no es importante es como afirmar que no es importante si Dios dice o no la verdad. El Señor Jesús enseñó que la Biblia era verdadera hasta la parte más pequeña: "De cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni siquiera una jota ni una tilde pasará de la ley hasta que todo haya sido cumplido" (Mat. 5:18). En otra parte Jesús declaró: "la Escritura no puede ser anulada" (Juan 10:35). Por ello, ¡la inerrancia será importante mientras Jesús sea Señor!

4. La inerrancia es un invento reciente

Aquellos que niegan la inerrancia frecuentemente alegan que ésta es un invento reciente. Algunos dicen que se originó con B. B. Warfield, en Princeton, a finales del siglo XIX. Otros, como Jack Rogers, de Fuller, ven el origen de la doctrina en el teólogo luterano Turretin, poco después de la Reforma.

Estos dos criterios están equivocados. La inerrancia fue enseñada en la Biblia mucho antes de Lutero o Calvino. Y hay evidencias de que los primeros Padres de la iglesia más tempranos sostuvieron la doctrina de la inerrancia. Agustín dijo: "Me he unido para dar este respeto y honor sólo a los libros canónicos de las Escrituras. Sólo de estos creo firmemente que los autores estaban completamente libres de error" (Cartas, LXXXII).

El gran teólogo medieval Tomás de Aquino dijo: "Nada falso puede sostener el sentido literal de las Escrituras" (64/1, 10, ad 3). El gran reformador Martín Lutero repitió una y otra vez: "Las Escrituras nunca han errado" y "Las Escrituras no pueden errar" (*Obras de Lutero,* XV: 1481; XIX: 1073). Juan Calvino apoyó claramente la inerrancia de las Escrituras en sus *Instituciones* cuando escribió: "El error nunca puede ser erradicado del corazón humano hasta que el verdadero conocimiento de Dios [por medio de las Escrituras] haya sido implantado en el mismo" (Libro I, cap. 6). John Wesley, el fundador del metodismo, fue enfático en cuanto a la inerrancia de las Escrituras. Él escribió: "De ninguna manera, si hay algún error en la Biblia

pueden muy bien existir miles. Si hay una falsedad en ese libro el mismo no proviene del Dios de verdad" (Diario VI, 117).

Estas declaraciones claras de los Padres de la iglesia y de los reformadores indican claramente que la inerrancia no fue un invento de finales del período después de la Reforma o de los teólogos norteamericanos del siglo XIX.

Al leer a los eruditos actuales que niegan la inerrancia, uno llega a pensar que algún hallazgo reciente los ha forzado a la conclusión de que ellos deben abandonar ahora la inerrancia. Justamente lo contrario es cierto. Hay mucho más de la Biblia que está confirmado hoy, y más problemas se pueden explicar que lo que ha sido el caso por siglos. Los descubrimientos del mar Muerto, de Sumeria, de Nag Hammadi, y más recientemente de Ebla, brindan más apoyo que nunca para las posiciones que los evangélicos han sostenido por largo tiempo.

5. Hay errores en la Biblia

Algunos afirman que debemos abandonar la creencia en la inerrancia porque hay errores en la Biblia. Davis nos da un ejemplo de error en el mandato de Dios a Josué para que matara a los cananeos. ¿Cuál es la base para señalar este error? Davis responde con mucha claridad: No hablo por nadie más que por mí mismo. Yo creo que matar a gente inocente es moralmente incorrecto (278/96).

Pero Davis olvida varios asuntos. En primer lugar, los cananeos estaban lejos de ser inocentes (Lev. 18:25; Deut. 9:5). Las prácticas de sacrificio de niños y otros comportamientos inhumanos eran desenfrenados en su territorio. En segundo lugar, este mandato fue único. No es una doctrina bíblica para todas las épocas, sino que era un mandato específico para una ocasión específica en un tiempo singular de la historia. En tercer lugar, Dios es soberano sobre toda vida. Él dio la vida y tiene el derecho de quitarla (Job 1:21; Deut. 32:39).

Hay un error aquí, pero no es en la acción de Dios o en su palabra a Josué. El error está en usar la razón o el sentimiento humano como la base para determinar lo que es verdadero en la Palabra de Dios y lo que no es verdadero. Como dijo Dios en Isaías 55:8: "Porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos, dice Jehovah" (Isa. 55:8).

Algunos supuestos errores son realmente discrepancias introducidas por los copistas que hicieron las copias a mano de los manuscritos bíblicos. Un ejemplo es la edad de Ocozías cuando comenzó a reinar (22 según 2 Rey. 8:26, pero 42 de acuerdo con 2 Crón. 22:2 [RVA tiene 22]). Otros supuestos "errores" son relatos *divergentes* pero no contradictorios. Lucas registra que había dos "ángeles" en la tumba después de la resurrección (24:4), pero Mateo menciona sólo uno (28:2). Esto es, por supuesto, una divergencia; sería contradictorio sólo si Mateo hubiera dicho que había *sólo* un ángel en la tumba, y *al mismo tiempo* que Lucas declarara que había dos que estaban presentes.

Estas supuestas contradicciones no son nuevas; han sido reconocidas por los eruditos bíblicos a través de los siglos. Sin embargo, al leer a los eruditos actua-

les que niegan la inerrancia, uno llega a pensar que algún hallazgo reciente los ha forzado a llegar a la conclusión de que ellos deben abandonar ahora la inerrancia. Justamente lo contrario es cierto. Hay mucho más de la Biblia que está confirmado hoy, y más problemas se pueden explicar que lo que ha sido el caso por siglos. Los descubrimientos del mar Muerto, de Sumeria, de Nag Hammadi, y más recientemente de Ebla, brindan más apoyo que nunca antes para las posiciones que los evangélicos han sostenido por largo tiempo.

¿Por qué, entonces, se deja la impresión de que los "hechos" están ahora llevando a los hombres a abandonar esta doctrina crucial de la fe cristiana? Estoy convencido de que no es en absoluto un asunto *fáctico;* es un tema *filosófico.* Pablo advirtió: "Mirad que nadie os lleve cautivos por medio de filosofías y vanas sutilezas" (Col. 2:8). Yo sugiero que lo que ha sucedido es que muchos de estos excelentes eruditos bíblicos han sido seducidos por presuposiciones filosóficas, a menudo adoptadas inconscientemente durante sus estudios universitarios; de ese modo, sus conclusiones son determinadas en parte por el pensamiento racionalista y existencial más bien que por la Palabra de Dios.

Davis, sin advertirlo, analizó el problema de aquellos que niegan la inerrancia, cuando escribió: "Lo que les conduce al liberalismo... es que ellos aceptan ciertas presuposiciones filosóficas o científicas que son hostiles a la teología evangélica; por ejemplo, presuposiciones acerca de lo que es 'creíble a la gente moderna' " (278/139, citado en 429/2).

6. Alcance limitado

Otra objeción a la inerrancia es la afirmación de que la inspiración cubre sólo las áreas doctrinal y moral de las Escrituras, pero no necesariamente las áreas histórica y científica. "Toda la Escritura es inspirada por Dios y es útil para la enseñanza" (2 Tim. 3:16).

Hay varias fallas serias en el criterio de la "inspiración limitada". En primer lugar, la Biblia no hace distinción entre asuntos doctrinales e históricos. *Todo* lo que se afirma en la Biblia es verdadero. En segundo lugar, en muchas enseñanzas bíblicas no hay manera de separar lo espiritual de lo físico o histórico. Por ejemplo, la enseñanza de Jesús en cuanto al divorcio es inseparable de la afirmación que él hace de que Dios efectivamente creó a Adán y a Eva (Mat. 19:4). ¿Y cómo podemos separar lo espiritual y lo histórico en la cruz o en la resurrección?

En tercer lugar, esta falsa dicotomía entre lo espiritual y lo histórico no tiene en cuenta la declaración de nuestro Señor a Nicodemo: "Si os hablé de cosas terrenales y no creéis, ¿cómo creeréis si os hablo de las celestiales?" (Juan 3:12). De modo que, si no podemos confiar en la Biblia y en nuestro Señor cuando hablan de eventos históricos, ¿cómo podemos confiar cuando hablan de asuntos espirituales?

Finalmente, aquellos evangélicos que niegan la inerrancia de la Biblia, no limitan la negación a los asuntos puramente científicos, cronológicos e históricos. Paul Jewett negó la verdad de la enseñanza de Pablo en cuanto a las mujeres. Davis negó la validez del mandato de Dios

para eliminar a los cananeos, un asunto moral. El permitir una Biblia con errores es permitir que cualquiera y todos elijan cuáles partes de los mandamientos de Dios están dispuestos a aceptar, y cuáles de ellos rechazarán.

7. Originales inexistentes

Esta objeción dice que los evangélicos que creen en la inerrancia se retiran a una posición imposible de atacar, pues descansa en originales que no existen. Dado que sólo los manuscritos originales fueron inspirados por Dios, y puesto que hoy no existen manuscritos originales, no hay manera de probar que hay errores en ellos.

En respuesta, digamos que tenemos copias muy seguras, que son perfectamente adecuadas para la enseñanza y vida cristianas. En efecto, no hay una doctrina bíblica importante (o aun menor) que sea socavada por los errores de los copistas.

La Biblia contiene muy poco que los evangélicos dirían que es un error debido a equivocaciones de los copistas. ¡Hay mucho en la Biblia por lo cual los críticos pueden atacar a los cristianos!

En resumen, para todos los propósitos prácticos los originales existen. Todas las enseñanzas esenciales están preservadas en las copias que tenemos. Así como no habría libertades que estarían en peligro si las copias originales de la constitución fueran destruidas —mientras tengamos buenas copias de la misma— así ningún cristiano debe temer porque no tengamos los textos originales de las Escrituras.

2.8. ¿Le interesa a Dios?

Algunos afirman que si Dios no proveyó copias libres de errores, él difícilmente estará preocupado de que los originales sean sin error. Si las copias son adecuadas, aun con errores mínimos de los escribas, ¿entonces por qué es tan importante que los originales no tuvieran errores? Agregamos, ¿por qué Dios no impidió que desaparecieran los originales sin error o impidió que los copistas cometieran errores?

La respuesta a la primera parte de esta pregunta tiene que ver con la consistencia en la naturaleza de Dios. Puesto que Dios es perfecto, todo lo que viene directamente de su mano debe ser perfecto. Una Biblia original con errores implicaría que Dios puede equivocarse. Esto sería como decir que Dios creó a Adán en un estado imperfecto. La segunda parte de la pregunta puede responderse con otra pregunta: ¿Por qué Dios no preservó a Adán de pecar? Los seres humanos tendemos a corromper todo lo que tocamos, sea la Biblia o nosotros mismos. Por supuesto, Dios preservó a ambos "originales", la Biblia y la humanidad, de distorsionarse al punto de no ser reconocidos. El hombre es aún en lo sustancial la imagen de Dios (aunque imperfecta), y la Biblia es esencialmente la Palabra de Dios (aunque hay errores menores en las copias).

Hay importantes razones por las cuales Dios no preservó los manuscritos originales. En primer lugar, la humanidad tiene la tendencia de adorar a la criatura antes que al Creador (Rom. 1:25). ¿Recuerda la serpiente de bronce que Dios señaló para la liberación de Israel? Posteriormente fue adorada (2 Rey. 18:4).

¿Cuánto más adoraríamos las mismas palabras originales que Dios señaló para nuestra salvación? Además, al no preservar los originales, no hay manera en que los pecadores podrían entrometerse con sus contenidos.

2.9. Demasiadas calificaciones

Un ataque final es que los defensores de la inerrancia ponen demasiadas limitaciones sobre la doctrina que muere la "muerte por mil calificaciones".

Este punto está muy sobredimensionado. Básicamente hay sólo dos calificaciones para la inerrancia: primera, sólo los *manuscritos originales* son inerrantes, no las copias; segunda, sólo es inerrante lo que la Biblia *afirma*, no todo lo que contiene.

Por cierto, hay muchos asuntos complicados que están envueltos en determinar precisamente lo que la Biblia afirma en cierto pasaje dado, incluyendo el significado, el contexto y la forma literaria. Esto, sin embargo, no es una cuestión de inspiración sino de interpretación. Todos estarían de acuerdo, por ejemplo, en que la Biblia contiene mentiras, incluyendo las mentiras de Satanás. Pero la Biblia no afirma que esas mentiras sean verdaderas. Todo lo que la inerrancia afirma es que *el registro* de esas mentiras es verdadero.

Por otro lado, no todos estarían de acuerdo en que todo lo que está contenido en el libro de Eclesiastés es verdadero. Muchos intérpretes cristianos de Eclesiastés consideran las declaraciones en el medio del libro simplemente como *un registro verdadero de los conceptos falsos* del hombre natural "debajo del sol".

Parece haber lugar para diferencias de opinión aquí y en otras situaciones semejantes (p. ej., los discursos de los amigos de Job). Los cristianos pueden diferir en cuanto a lo que la Biblia realmente afirma en un pasaje dado y aquello que meramente registra, pero no debería haber desacuerdo entre nosotros en que lo que la Biblia afirma es inerrante. Dios no puede equivocarse.

Junto con la cuestión de cómo interpretar las Escrituras, no hay nada en la doctrina de la inerrancia que dicte, como se ha acusado a veces, que cada pasaje debe ser tomado literalmente. Ciertamente es un error tomar una alegoría como si fuera literal (Gál. 4:24, 25). De igual manera, la Biblia sin duda habla a veces en números redondos. Pero la imprecisión no es un error. Los maestros de matemáticas no consideran que sus estudiantes estén equivocados simplemente porque usaron 22/7 o 3,1416 como el valor para *pi*. Pero los dos números son imprecisos.

También, los escritores bíblicos hablaban en la misma manera en que lo hace la gente hoy en día —aun los científicos— esto es, en un lenguaje de observación. Parece como que el sol "cae", y aun un científico dirá: "Mira qué hermosa caída de sol". Pero estos son asuntos de interpretación, no de inspiración. El verdadero misterio del tema de la inerrancia es este: ¿Es o no el caso de que *cualquier cosa* que la Biblia afirma es sin error? ¿Es la enseñanza bíblica sin error si Dios creó o no a Adán y Eva, o que un diluvio destruyó el mundo en los días de Noé, o que

Básicamente hay sólo dos calificaciones para la inerrancia: primera, sólo los manuscritos originales son inerrantes, no las copias; segunda, sólo es inerrante lo que la Biblia afirma, no todo lo que contiene.

Jonás estuvo tres días en el vientre de un gran pez, o que Jesús resucitó de entre los muertos? (429/1-4).

CONCLUSIÓN

¿Qué es lo que significa el análisis que acabamos de hacer para la persona promedio de hoy? ¿Tengo o no tengo una Biblia que es la inspirada e inerrante Palabra de Dios? ¿Puedo estar confiado en que aquello que leo en la Biblia viene ciertamente de Dios?

La respuesta es un vigoroso: "¡Sí!". La Biblia que tenemos hoy es la Palabra inspirada de Dios. Los descubrimientos arqueológicos recientes (ver los capítulos 3, 4 y 13 sobre arqueología) han confirmado que las Biblias que tenemos hoy tienen una transmisión certera de lo que existió hace 2.000 años. Simplemente tenemos una transmisión en nuestro lenguaje corriente de las Escrituras inspiradas por Dios, que originalmente fueron escritas en arameo, hebreo y griego.

Recuerde que la doctrina de la inerrancia se aplica sólo a las copias originales de la Biblia. Hasta que se inventó la imprenta de tipos movibles las copias se hacían a mano, por lo menos por 1.000 años. Por lo tanto, es posible que se hayan incorporado al texto algunos errores de transmisión. La abundancia de manuscritos, sin embargo, junto con los descubrimientos arqueológicos, notas textuales y otros medios, todos han ayudado a asegurar una traducción certera de la inerrante Palabra de Dios.

"Usted puede confiar en su Biblia porque es la palabra inspirada de Dios. La contaminación que pueda haber entrado en la transmisión y traducción de la Biblia es menor, está controlada y está disminuyendo. Por lo tanto, su Biblia es confiable".

En el resto de la Tercera Parte, la consideración de los ataques por los críticos de la Biblia revelará los intentos por socavar la confianza en que Dios nos ha hablado ciertamente por medio de las Escrituras. Antes de que se pueda dar una respuesta a estos críticos, sin embargo, es importante comprender un malentendido común y un enfoque falso que mantiene la mayoría de los adversarios de la Biblia: la presuposición del antisobrenaturalismo.

12

La presuposición del naturalismo en contra de lo sobrenatural

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

Antes de empezar nuestro estudio de la teoría documental y de la crítica de formas, tenemos que tratar un tema crucial que, por lo general, se malentiende. Tenemos que tratar con la tesis en contra de lo sobrenatural.

Si existe un tema en el que la ignorancia abunda, es este. Muchos estudiantes y laicos sinceros son descarriados a causa de conclusiones que supuestamente se basan en una investigación o una metodología histórica o literaria objeti-

va. En la realidad, estas conclusiones son el resultado de una cosmovisión subjetiva.

PRESUPOSICIÓN

1. Definición

Una presuposición es algo que se asume o supone de antemano. Una buena definición es "requerir o involucrar necesariamente como condición previa". Uno podría decir que "presuponer" es concluir algo antes que la investigación haya comenzado.

2. Sinónimos

Preentendimiento, presuponer algo como cierto, prejuicio, juzgar de antemano, tener una opinión preconcebida, conclusión fija, tener una noción preconcebida, una conclusión prematura.

3. Inevitable

Hasta cierto punto, las presuposiciones son inevitables. El británico Thomas Whitelaw cita al teólogo alemán Biedermann (*Christliche Dogmatik* [Dogmática cristiana]), quien afirma que:

> Es estar muy ciego, si uno afirma que la crítica verdaderamente histórica y científica puede o debería ser practicada sin ninguna presuposición dogmática. A fin de cuentas, la consideración de los llamados fundamentos puramente históricos siempre llega al punto en el que puede y, de hecho, decidirá en cuanto a si puede o no sostener si cierto asunto es posible en y por sí mismo... Todo estudiante introduce en su investigación histórica algunos tipos de definiciones limitantes (sostenidas tan elásticamente) de lo que es históricamente posible (1288/172).

"Es perfectamente cierto", continua James Orr, "que es imposible en cualquier pesquisa prescindir de principios rectores de investigación. Es imposible avanzar sin presuposiciones de algún tipo, y no existe disciplina crítica en este mundo que puede prescindir de ellas... Lo único importante es que no hay que dejar que las presuposiciones tuerzan o desfiguren los hechos o que se apliquen para apoyar una idea preconcebida. El científico también encuentra obligatorio 'anticipar la naturaleza' con sus preguntas e hipótesis tentativas, las cuales, sin embargo, deben ser puestas a la prueba... de la verificación experimental" (928/14).

Al comentar en cuanto a la necesidad de tener presuposiciones, John Warwick Montgomery observa: "En primer lugar, aunque Kant tenía toda la razón al decir que todo argumento empieza con un *a priori*, de ahí no se sigue que una presuposición sea tan buena como otra" (216/388).

Thomas Whitelaw escribe que tanto críticos radicales como conservadores presuponen demasiado:

> Mientras que los eruditos de la Alta Crítica crean en Dios, no tienen derecho a postular la idea de que Dios no puede intervenir en la cadena ordinaria de causalidad o asumir de antemano que "los milagros no pueden ocurrir", o que el "predecir", en el sentido de anunciar de antemano lo que va a ocurrir en el futuro, es algo "imposible". Admitiendo que sería violar el proceso de sano razonamiento suponer lo contrario, a saber, que en el gobierno providencial de Dios y en su revelación de sí mismo deben ocurrir milagros y predicciones, se tiene base para mantener que la argumentación es igualmente parcial

—prácticamente dar la conclusión por supuesta— que la que se erige con base en la premisa. No hay nada sobrenatural excepto dentro de las líneas y los límites de lo natural. Los investigadores imparciales deberán limitarse rígidamente a indagar la realidad o la no realidad de los llamados hechos, esto es, deben limitarse a examinar y probar los fenómena con el fin de determinar su verdadero carácter, sea natural o no (1288/178).

Para ser justos con el crítico radical, hay que admitir que "algunas veces los escritores conservadores se toman grandes libertades con los hechos simples de la Escritura y sacan conclusiones tan sin fundamento como las conclusiones de la crítica radical" (35/339).

Oswald Allis nota que en ambos bandos hay prejuicios:

El "erudito científico" es, en general, tan dogmático en rechazar la autoridad del Antiguo Testamento como lo es el conservador al aceptarla y defenderla. El erudito científico insiste en meter al Antiguo Testamento dentro de una cosmovisión que rechaza el carácter sobrenatural de la redención bíblica y la unicidad de su historia, religión y culto. Pero igualmente porfiado es el conservador que insiste en la unicidad de la historia del Antiguo Testamento y su carácter sobrenatural... El tratar de que el oponente cambie de parecer mediante prejuicios y dogmatismos es una forma fácil de evitar el problema (35/338).

4. ¿Tenemos derecho?

Debemos mantenernos conscientes de estas presuposiciones. Me debo preguntar a mí mismo, "¿Tengo derecho a mi presuposición?". Una pregunta clave es: "¿Coinciden mis presuposiciones con la realidad, con lo que realmente es?". ¿Hay suficiente evidencia que las apoya?".

LA POSICIÓN EN CONTRA DE LO SOBRENATURAL

Las ideas que descartan lo sobrenatural son muy populares entre los radicales que promueven la teoría documental y la crítica de formas. Por lo tanto, he decidido abordar este tema aquí, en lugar de hacerlo es las secciones en que trataremos con estas corrientes.

1. Definición

Definiremos la posición "naturalista" o que está en contra de lo sobrenatural como aquella que no cree en la existencia de Dios o en su intervención en el orden natural del universo. En el Pentateuco se afirma explícitamente no menos de 235 veces que Dios "habló" a Moisés o que Dios "mandó" a Moisés a que hiciera algo. Antes de empezar su investigación, el crítico que tiene un prejuicio (presuposición) naturalista, rechazará de inmediato estas afirmaciones como no históricas.

En su libro *Science and Supernatural* (La ciencia y lo sobrenatural) A. J. Carlson define lo sobrenatural como "información, teorías, creencias y prácticas que afirman tener un origen distinto a la experiencia y al pensamiento verificable, o acontecimientos contrarios a los procesos que se conocen en la naturaleza" (216/5-8).

2. Explicación

2.1. Toma de posición

Dado que se presupone que vivimos en un sistema o universo cerrado, Dios no puede interferir o entrometerse desde

afuera. Este continuum (= cadena de acontecimientos) o sistema cerrado implica que cada acontecimiento tiene su causa dentro del sistema. Para ponerlo claramente, cada suceso o acontecimiento tiene una explicación natural. En consecuencia, no tiene sentido hablar de una acción o acontecimiento divino, ya que se presupone que hay una explicación natural para todos los fenómena (= hechos de la experiencia).

2.2. Principios básicos

Es difícil resumir los principios de los que sostienen una posición naturalista, porque entre ellos hay posiciones divergentes. Los siguientes principios son sostenidos por muchos:

2.2.1. Creemos en un sistema cerrado (cada causa tiene un efecto natural).

2.2.2. Dios no existe. (En cuanto a muchos críticos, sería más apropiado decir: "Para todo fin práctico, no hay Dios").

2.2.3. Lo sobrenatural no existe.

2.2.4. Los milagros no son posibles.

3. Algunas ilustraciones

3.1. Una anécdota acerca de mi primer libro

Un grupo de estudiantes le dieron mi primer libro a un profesor que era jefe del departamento de historia de una prestigiosa universidad. Le pidieron que leyera *Evidencia que exige un veredicto*, y que después les diera su opinión.

Después de unos meses, uno de los estudiantes volvió a su oficina a preguntarle cómo le había ido con el libro. El profesor le dijo que había terminado de leerlo. Agregó que el libro contenía algunos de los argumentos más persuasivos que él hubiera leído y que no sabía como alguien podría refutarlos. En ese momento añadió, "pero no puedo aceptar las conclusiones del señor McDowell". El estudiante un poco desconcertado le preguntó por qué. El jefe del departamento de historia contestó, "¡a causa de mi cosmovisión!".

Su rechazo final no se basaba en la evidencia, sino que tomó su decisión a pesar de la evidencia. El factor que motivó su rechazo a reconocer la evidencia fue su presuposición en cuanto a lo sobrenatural, no fue una investigación histórica.

3.2. En otra universidad

Me tocó dar una charla en una clase de filosofía de otra universidad. Al terminar, el profesor inmediatamente empezó a acosar con preguntas acerca de la validez de la resurrección. Después de varios minutos, la discusión se volvió asfixiante.

Finalmente, un estudiante le preguntó al profesor qué creía él que había ocurrido en esa primera pascua de resurrección. Después de una breve pausa, el profesor contestó honestamente: "Para serte sincero, no tengo la menor idea". Entonces añadió con fuerza: "pero no fue una resurrección".

Después de un corto período inquisidor, de mala gana admitió que su perspectiva se basaba en su cosmovisión y en el prejuicio que tenía en contra de la idea de que Dios pudiera actuar dentro de la esfera de lo histórico.

3.3. Otra conferencia

Durante otra conferencia en la que hablé acerca del cristianismo y la filosofía, el profesor me interrumpió diciendo: "Pero todo esto es ridículo. Todos sabemos que tiene que haber alguna otra explicación para la tumba vacía".

3.4. La razón para mi afirmación introductoria acerca de la historia

Los ejemplos que hemos presentado explican por qué en clases de historia afirmo que "si siguiera el método histórico moderno, jamás llegaría a creer en la resurrección de Jesús como Salvador y Señor". En ese momento, la mayoría de los creyentes me miran de reojo porque saben que yo enseño que el cristianismo es una religión histórica. Entonces les recuerdo que mi afirmación contenía las palabras "si siguiera el método histórico moderno". No podría justificar la forma en que examino la historia, si asintiera al "método moderno". La razón es el método histórico moderno presupone ciertas conclusiones antes de que la investigación haya comenzado. El típico historiador "moderno" descarta cualquier referencia a lo sobrenatural como algo no histórico o, para usar la gastada expresión, como un "mito".

Estos eruditos abordan la historia con una noción preconcebida, y entonces ajustan la evidencia como les conviene. En otras palabras, antes de empezar su investigación histórica ya han determinado el contenido de sus resultados.

Muchos historiadores abordan la historia con ciertas presuposiciones. Estas presuposiciones no son prejuicios históricos, sino prejuicios filosóficos. Su perspectiva histórica está enraizada dentro de un marco filosófico, y sus convicciones metafísicas, por lo general, determinan el contenido "histórico" y sus resultados. Cuando uno le presenta la evidencia de la resurrección al investigador "moderno", por lo general la rechaza, pero no sobre la base de un estudio histórico.

> Por lo tanto, la conclusión no es el resultado puro de un estudio abierto de lo sobrenatural, sino la conclusión que una metafísica naturalista dicta dogmáticamente. ¿Sobre qué base descartan los críticos *completamente* lo sobrenatural en un documento que tiene claro valor histórico?
>
> —BERNARD RAMM

A menudo la respuesta es: "Porque sabemos que Dios no existe"; o "lo sobrenatural no es posible"; o "vivimos en un sistema cerrado"; o "los milagros no son posibles", así *ad infinitum*. Generalmente respondo: "¿Llegó usted a esta conclusión estudiando la evidencia histórica o piensa así filosóficamente?". Con demasiada frecuencia, la conclusión es el resultado de su *especulación filosófica*, y no de trabajo histórico

Los profesores que mencioné previamente rechazaron lo que sostengo, pero no porque el material presentado haya

sido débil, sino porque ellos eran naturalistas confirmados.

Clark Pinnock describe el problema claramente: "Mientras [el naturalista] no admita la posibilidad de un mundo teísta, no habrá argumento alguno que convenza al hombre moderno que la resurrección no es un absurdo" (980/6, 7).

Bernard Ramm clarifica el método naturalista y los efectos que tiene sobre los resultados de lo que se estudia: "Si el punto a discusión es la existencia de lo sobrenatural, es bastante obvio que tal método ha hecho de la conclusión su premisa mayor. En suma, antes de que se apliquen los principios de la crítica, lo sobrenatural ya fue borrado del mapa. Se debe borrar todo vestigio de lo sobrenatural. Por lo tanto, la conclusión no es el resultado puro de un estudio abierto de lo sobrenatural, sino la conclusión que una metafísica naturalista dicta dogmáticamente. ¿Sobre qué base descartan los críticos *completamente* lo sobrenatural en un documento que tiene claro valor histórico?" (1002/204).

3.5. Un ejemplo vivo del compromiso a una conclusión que se presupone

J. Warwick Montgomery contó una anécdota que yo he repetido por muchos años. Esta anécdota ilustra el punto de vista presuposicionalista:

> Hace muchos años hubo un hombre que pensó que estaba muerto. Su esposa y amigos, muy preocupados, lo enviaron al amistoso psiquiatra del barrio. El psiquiatra estaba determinado a curarlo convenciéndolo de un hecho que contradecía su creencia de que estaba muerto. El psiquiatra decidió usar la simple verdad de que los muertos no sangran. Hizo que su paciente leyera libros de medicina, que asistiera a autopsias, etc. Después de semanas de esfuerzo, el paciente dijo finalmente: "¡Muy bien, muy bien! Ya me convenciste. Los muertos no sangran". De inmediato, el psiquiatra lo pinchó con una aguja, y el hombre sangró. El hombre miró cómo sangraba con un rostro pálido y exclamó: "¡Dios mío! ¡Después de todo los muertos sí sangran!".

Montgomery comenta:

> Esta parábola ilustra que si nos aferramos a presuposiciones falsas con suficiente tenacidad, los hechos no tendrán ninguna importancia. Usted será capaz de crear un mundo suyo, totalmente desligado de la realidad y totalmente incapacitado para ser tocado por la realidad. Los filósofos llaman a esta condición solipsismo, la psiquiatría la llama autismo sicótico, y los abogados la llamarán locura. Tal condición equivale a la muerte, pues se rompe la conexión con el mundo de los vivos. El hombre de la parábola no sólo pensaba que estaba muerto, sino que, en sentido muy real, *estaba* muerto porque los hechos no tenían ningún significado para él (847/21, 22).

4. Ejemplos de proponentes

Esta sección tratará básicamente con aquellos que promueven la teoría documental o la crítica de formas.

4.1 La hipótesis documental

El erudito alemán Frank entrega este resumen exacto de las presuposiciones que la hipótesis documental mantiene: "La representación de un curso histórico debe ser, *a priori*, considerado falso y no histórico, si contiene factores sobrenaturales. Todo debe ser naturalizado y conectado al curso de la historia natural".

En una de sus obras, A. Kuenen presenta su posición naturalista:

"En tanto que atribuyamos directamente a Dios una parte de la vida religiosa de Israel y permitamos la intervención de lo sobrenatural o una revelación inmediata, aunque sea una vez, en el mismo grado nuestro entendimiento del todo permanecerá inexacto, y nos veremos obligados a violentar aquí y allí el seguro contenido de los relatos históricos. Lo único que explica todos los fenómena es la presuposición de un desarrollo natural".

En su *De Godsdient van Israel* (vol. I, p. 111), Kuenen confiesa que "la comunión familiar de Dios con los patriarcas constituye para mí una de las consideraciones determinantes en contra del carácter histórico de los relatos".

Todavía no se ha abandonado la idea de que en los asuntos de los israelitas no hubo ninguna intervención sobrenatural de parte de Dios.

Langdon B. Gilkey primero enseñó en la universidad Vanderbilt y después pasó a enseñar a la Universidad de Chicago. Gilkey describe el relato de la experiencia del Éxodo y del Sinaí como "los actos que los hebreos creían que Dios podría haber hecho y las palabras que podría haber dicho, si los hubiera hecho y hablado pero obviamente sabemos que no lo hizo" (457/148).

En una de sus obras, Julius Wellhausen ridiculiza el relato de los milagros que ocurrieron en el Sinaí, cuando Dios entregó la ley a Moisés. Wellhausen dice: "¿Quién podrá seriamente creer en todo eso?".

Al referirse a los hebreos cruzando el mar Rojo, Gilkey escribe: "Negamos que el hecho haya tenido un carácter milagroso. Afirmamos que fue causado por el viento del Este, y después llamamos la atención a la poco usual respuesta de la fe hebrea" (457/150).

En contraste con estos puntos de vista naturalistas, W. H. Green concluye que "es peligroso y poco inteligente pasar por alto el prejuicio palpable en contra de lo sobrenatural que ha infectado a las teorías críticas... Todos los líderes reconocidos de dicho movimiento, sin excepción, se han burlado de la realidad de los milagros y de la inmediata revelación divina en su genuino sentido evangélico. Sus teorías están repletas de presuposiciones naturalistas, y no se pueden quitar estas presuposiciones sin que caigan por el suelo las teorías" (485/157).

James Orr, al hablar de la hipótesis documental del siglo XIX (muy aplicable a lo que ocurre en el siglo veinte), afirma que "por ahora es claro que no hay la menor intención de disimularlo; a una numerosa e influyente escuela de investigadores críticos, para aquellos que han estado más involucrados en la formación de las actuales teorías críticas, el tema del origen sobrenatural de la religión de Israel es un asunto concluido, porque tal idea se descarta desde el mismo principio como inadmisible 'a priori'" (928/12).

4.2. Crítica de formas

Rudolf Bultmann es uno de los principales proponentes de la crítica de formas. Al colocar los fundamentos iniciales de su disciplina, dice:

> El método histórico incluye la presuposición que la historia es una unidad, en el sentido

> de que es un continuum (o cadena) de efectos en el cual los acontecimientos individuales están conectados en una sucesión de causa y efecto. Esto no quiere decir que el proceso histórico está determinado por una ley de causas y que los seres humanos no sean agentes libres que toman decisiones. Las acciones de los hombres determinan el curso de lo que ocurre en la historia. Pero aun una decisión libre no ocurre sin una causa, sin un motivo; y la labor del historiador es indagar los motivos de dichas acciones. Todas las decisiones y todas las acciones tienen sus causas y sus consecuencias; y el método histórico presupone que, en principio, es posible exhibirlas a éstas y a sus conexiones y, de esta manera, entender la totalidad del proceso histórico como una unidad cerrada.
>
> El carácter cerrado de la historia significa que la cadena (o continuum) de los acontecimientos históricos no puede ser rota por la intervención de lo sobrenatural o por algún poder trascendente. En consecuencia, no hay "milagros" en este sentido del término. Tales milagros serían sucesos cuyas causas no estarían dentro de la historia... Es un método como éste el que la ciencia histórica emplea en su análisis de todo documento histórico. Ahora bien, si los textos bíblicos han de ser entendidos históricamente, entonces no pueden se eximidos de tal procedimiento (187/291, 292).

Un hecho histórico que implica una resurrección de los muertos es totalmente inconcebible.

—RUDOLF BULTMANN

Bultmann presupone que la gente del siglo XXI da por sentado que los acontecimientos de la naturaleza y la historia no pueden ser interrumpidos por poderes sobrenaturales. Según Bultmann, "un hecho histórico que implica una resurrección de los muertos es totalmente inconcebible" (187/39).

En su libro *The Promise of Bultmann* (La promesa de Bultmann), Norman Perrin afirma que "quizá lo más importante para Bultmann es el hecho de que no sólo no hay acontecimientos únicos en la historia, sino que la historia que los historiadores investigan es una cadena cerrada de causa y efecto. El historiador no puede aceptar la idea de un Dios que interviene en la historia como una causa efectiva" (965/38).

Perrin añade. "De lo dicho se concluye que Dios no puede ser una causa efectiva dentro de la historia. Sólo un ser humano o la fe de un pueblo puede ser causa efectiva. Además, dado que el proceso de la historia es uniforme y no ocurre al azar —si fuera al azar no sería posible ningún tipo de existencia histórica— se concluye que nunca ha habido ni nunca habrá un acontecimiento dentro de la historia (esto es, la historia mundial) en el que Dios haya sido o será causa efectiva" (965/90, 91).

Bultmann rechaza la posibilidad de los "milagros". En su *Jesus Christ and Mythology* (Jesucristo y la mitología), dice que "el hombre moderno reconoce como realidad sólo los fenómena o acontecimientos que son comprensibles dentro del marco de un orden racional del universo. No reconoce milagros porque ellos no encajan dentro de este orden ordenado" (186/37, 38).

En su libro *Kerygma and Myth* (Kerigma y mito), Bultmann continúa su argumento:

> No es nada pertinente para los críticos hacer notar que la cosmovisión de las ciencias naturales ya no es hoy día la misma que en el

siglo XIX, y es ingenuo tratar de usar la ley de la relatividad para restaurar la creencia en los milagros, como si la relatividad hubiera abierto la puerta para la intromisión de poderes transcendentes. ¿Ha renunciado la ciencia a la experimentación? Mientras no lo haga, sigue la tradición de pensamiento que empezó con los griegos cuando levantaron la pregunta de la causa y la demanda de que se dé razón de las cosas (187/120, 121).

Al escribir acerca del naturalismo y Bultmann, el teólogo Herman Ridderbos comenta:

> El pensador moderno no puede aceptar la idea de que un muerto vuelva a la vida física, porque el hombre moderno ha aprendido a entender la organización del cuerpo humano. El hombre moderno cree que la acción de Dios es un acontecimiento que interviene o modifica la realidad de su propia vida "esencial", esto es, un suceso en la realidad de su existencia como espíritu. Dios no puede producir sucesos redentores en tanto estos acontecimientos tengan que ver con el ser humano como una realidad natural y con la realidad natural de todo el universo. Al mismo tiempo se implica que el concepto de Cristo, la idea del paso del ser humano al mundo celestial de luz y la idea de revestir al hombre con un cuerpo celestial, todas estas cosas no sólo son impensables racionalmente, sino que no tienen sentido, no comunican nada. (1021/18).

Después de analizar el método de la crítica de formas, Pierre Benoit concluye:

> Detrás de todos estos métodos recientes, al menos nuevos en sus aplicaciones técnicas, descubrimos una tesis fundamental que no es de ninguna manera nueva. Me refiero a la negación de lo sobrenatural, cosa que ya estamos acostumbrados a encontrar en las obras de la crítica moderna racionalista. Una vez que despojamos a esta teoría de todas sus máscaras literarias, históricas o sociológicas, nos encontramos con su verdadera identidad, una identidad filosófica (120/39).

4.3. Otros proponentes

W. J. Sparrow-Simpson afirma que David Strauss:

> reconoció hace mucho tiempo que "el origen de la fe de los discípulos se explica completamente, si se tiene en cuenta la resurrección de Jesús, como los evangelistas la describen, como un acontecimiento milagroso" (New Life, i. 399). Nada podría ser más genuino que la forma en que Strauss reconoce que su opinión estaba controlada por consideraciones *a priori*, por las cuales la resurrección se convertía en un hecho inadmisible:
>
> "De modo que, cuando llegamos a los relatos de la resurrección milagrosa de Jesús, llegamos también al punto decisivo, porque o bien rechazamos como inadmisible la perspectiva natural e histórica de la vida de Jesús y, en consecuencia, nos retractamos de todo lo que precede y abandonamos toda nuestra empresa, o tenemos que comprometernos a reconocer la posibilidad de los resultados de estos relatos, es decir, el origen de la fe en la resurrección de Jesús sin ningún hecho milagroso correspondiente".
>
> En forma deliberada y consciente se propone explicar la evidencia en base a la presuposición de cierta cosmovisión. En la tumba que José de Arimatea cavó es inevitable la confrontación entre estas dos cosmovisiones rivales (cf. Ihmels, *Auferstehung*, p. 27; Luthardt, *Glaubenslehre*).
>
> Las razones de fondo para rechazar la evidencia de la resurrección no son históricas. Como lo dijo Sabatier, "Incluso si se pudieran reconciliar las diferencias en forma perfecta, o si no existieran completamente, aquellos que rechazan los milagros rechazarían en forma decisiva el testimonio. Como Zeller reconoce con franqueza, su rechazo se basa en una teoría filosófica y no en consideraciones históricas (*L'Apotre Paul*, p. 42). (1129/511).

El crítico de formas Schubert Ogden, cita la obra *Glauben und Verstehen* ("*The Problem of Miracles*", *Religion and Life*, ["El problema de los milagros", Religión

y vida], I, Winter, 1957-1958, p. 63): "La idea del milagro ha llegado a ser algo imposible para nosotros hoy día, porque entendemos la naturaleza como una cadena de hechos gobernados por una ley y, por lo tanto, deberíamos entender el milagro como un hecho que rompe esta cadena regulada. Semejante idea ya no puede ser aceptada" (916/33).

En su *Jesus Christ*, F. C. Burkitt reconoce lo siguiente: "confieso que no encuentro otra forma de tratar la 'alimentación de los cinco mil' sin un proceso de franca racionalización... La solución que me gusta es que Jesús les pidió a sus discípulos que distribuyeran lo poco que tenían, y que su ejemplo hizo que los que tenían bastante compartieran con los que tenían menos" (194/32).

Ernst Käsemann expresa con fuerza la opinión naturalista. Describe las palabras y hechos de Jesús que los Evangelios relatan como "una serie continua de revelaciones divinas y hechos poderosos, que no tienen base común de comparación con ninguna otra vida humana y, por lo tanto, ya no pueden entenderse dentro de la categoría de lo histórico" (642/30).

LA CIENCIA Y LOS MILAGROS

1. Definición de los milagros

"Como en toda discusión, el primer paso es lograr un entendimiento claro de los términos empleados. Si argumentamos en cuanto a si los milagros son posibles y, si son posibles, creíbles, estaremos perdiendo el tiempo, a menos que primero concordemos en cuanto a qué queremos decir por 'milagros'" (603/153).

Definimos los milagros como actos especiales de Dios en este mundo. Dado que los milagros son actos especiales de Dios, sólo pueden existir si existe un Dios que pueda realizar dichos actos.

> Si al islamismo, al budismo, al confucianismo y al taoísmo le quitamos los milagros, quedan esencialmente como las mismas religiones. Pero si al cristianismo le quitamos los milagros, no quedan más que los estereotipos y pláticas que la mayoría de cristianos recibe semanalmente desde los púlpitos.
>
> —PETER KREEFT

2. Los milagros dentro de un marco cristiano

Peter Kreeft observa que los milagros en el cristianismo tienen una función única entre las religiones del mundo:

> El argumento que establece la importancia de los milagros es que Dios pensó que era lo suficientemente importante usarlos para fundar y perpetuar su iglesia.
>
> De hecho, los elementos más esenciales y distintivos del cristianismo son milagros: la creación, la revelación (primero a los judíos), la entrega de la ley, las profecías, la encarnación, la resurrección, la ascensión y la segunda venida y juicio final.
>
> Si al islamismo, al budismo, al confucianismo y al taoísmo le quitamos los milagros, quedan esencialmente como las mismas religiones. Pero si al cristianismo le quitamos los milagros, no quedan más que los estereotipos y pláticas que la mayoría de cristianos recibe semanalmente desde los púlpitos. No queda nada distintivo, no queda razón para ser cristiano, en lugar de ser otra cosa (687/273).

Sproul, Gerstner y Lindsley argumentan que los milagros son indispensables para demostrar las pretensiones del cristianismo: "Técnicamente... los milagros son visibles, externos y perceptibles

tanto a convertidos como a no convertidos. Los milagros tienen el poder de convicción, si no de conversión. Por cierto, en lo que concierne a la apologética, el milagro visible es indispensable para probar el caso en favor del cristianismo. Las pretensiones del cristianismo son comprobadas como ciertas sea que alguien crea o no crea, sea que alguien se convierta o no, sea que alguien experimente el 'milagro' interno o no. La prueba se establece, incluso si toda la gente voluntariamente la rechaza" (1136/145).

3. Las limitaciones de la ciencia en el ámbito de los milagros y lo sobrenatural

En su libro *The Limitations of Science* (Las limitaciones de la ciencia), J. W. N. Sullivan demuestra que desde la publicación de la obra de Einstein, *Special Theory of Relativity* (La teoría especial de la relatividad), 1905, y desde los experimentos de Planck con la llamada "radiación corporal negra", los científicos enfrentan "las vicisitudes de la llamada ley natural en un universo inexplorado y sin límites" (1170/79).

Sullivan escribe: "Lo que se llama la 'revolución moderna de la ciencia' consiste en el hecho que la perspectiva de Newton, que dominó el mundo científico por casi doscientos años, ha sido hallada insuficiente. Está en proceso de ser reemplazada por otro punto de vista y, aunque la reconstrucción de ninguna manera está completa, ya es aparente que las implicaciones filosóficas de la nueva perspectiva son muy diferentes que las de la antigua" (1170/138).

En la obra *Christianity for the Tough Minded* (Cristianismo para los de mente resistente), James R. Moore añade que "hoy en día los científicos admiten que nadie sabe lo suficiente acerca de la 'ley natural' como para decir que algún suceso viola necesariamente dicha ley. Concuerdan que un ejemplo no estadístico del tiempo y espacio difícilmente será base suficiente sobre la cual afirmar generalizaciones inmutables acerca de la naturaleza del universo entero. Lo que hoy llamamos comúnmente 'ley natural' es, de hecho, sólo *nuestras descripciones estadísticas e inductivas de los fenómena naturales*" (857/79).

John Montgomery reclama que la posición naturalista es "tanto filosóficamente como científicamente irresponsable". Primero que todo, es filosóficamente irresponsable "porque jamás un ser inferior a los dioses podrá conocer tan bien el universo como para eliminar los milagros *a priori*". Segundo, es científicamente irresponsable "porque en la era de la física de Einstein (tan diferente al mundo de los absolutos de Newton, en el cual Hume formuló su clásico argumento en contra de los milagros), el universo se ha abierto a todas las posibilidades, 'cualquier intento por establecer una ley universal de causalidad será probado inútil' (Max Black, *Models and Metaphor* [Modelos y metáfora]). Sólo la cuidadosa consideración del testimonio empírico que habla de un milagro puede determinar si realmente ocurrió o si no ocurrió" (854/32).

La discusión continúa en su *History and Christianity* (Historia y cristianismo):

> ¿Pero puede el hombre moderno aceptar un "milagro" como el de la resurrección? La respuesta sorprende. Debemos aceptar la resurrección con base en que somos personas modernas, personas que viven en la época de la teoría de la relatividad de Einstein. A diferencia del período de Newton, para nosotros el universo ya no es una caja de seguridad cerrada, ya no es la cancha de juego predecible en la cual conocemos todas las reglas. Desde Einstein ninguna persona moderna tiene el derecho a descartar la posibilidad de ciertos acontecimientos con base en un conocimiento previo de una "ley natural".
>
> La única forma que podemos saber si un suceso puede ocurrir es ver si de hecho ocurrió. De modo que el problema de los "milagros" debe resolverse en el campo de la investigación histórica, no en el campo de la especulación filosófica. (853/75, 76).

"Y notemos", continua Montgomery, "que un historiador, al enfrentarse con un supuesto 'milagro', no se enfrenta a nada nuevo. Todos los acontecimientos históricos son únicos, y la prueba de su carácter verídico sólo puede ser el método documental aceptado que hemos seguido aquí. Ningún historiador tiene derecho a un sistema cerrado de causalidad natural. Max Black, experto en lógica de la universidad Cornell, ha demostrado, en un escrito reciente, que el concepto mismo de causalidad es 'una noción peculiar, errática y poco sistemática' (*Models and Metaphors,* p. 169)" (853/75, 76).

Vincent Taylor, un prominente crítico de formas, advierte en contra de ser muy dogmático en cuanto a lo milagroso:

> Hoy en día ya es demasiado tarde para evitar el problema diciendo tan sólo que "los milagros no son posibles"; tal etapa de la discusión ha pasado totalmente. Hoy la ciencia tiene un punto de vista mucho más humilde y verdadero acerca de la ley natural que lo que era característico en tiempos pasados. Ahora sabemos que las llamadas "leyes de la naturaleza" son sumarios convenientes del conocimiento que tenemos. La naturaleza no es un "sistema cerrado", y los milagros no son una "intrusión" en el "orden establecido". En los últimos cincuenta años hemos sido sorprendidos con demasiada frecuencia por descubrimientos que en otro tiempo pensamos que eran imposibles. Hemos sobrevivido para oír acerca del rompimiento del átomo y para encontrar a los científicos hablando del universo en términos de un "gran pensamiento más que de una gran máquina". Por supuesto que este cambio de punto de vista no acredita lo milagroso, pero quiere decir que, dadas ciertas condiciones, los milagros no son imposibles; no hay científico o dogma que obstruya el camino (1193/13).

4. La posición filosófica de Hume

4.1. La posición de Hume

> Un milagro es la violación de las leyes de la naturaleza. Dado que una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes, la prueba en contra de los milagros (con base en la naturaleza misma del hecho) es tan definitiva como cualquier argumento de la experiencia puede posiblemente imaginarse... Nada debe tenerse como milagro si ocurre en el curso común de la naturaleza. No es un milagro el que un ser humano aparentemente sano muera de repente... Pero es un milagro que un hombre muerto resucite; porque tal cosa jamás ha sido observada en ninguna época o país. Por lo tanto, la experiencia uniforme está en contra de todo acontecimiento milagroso, de otra manera dicho suceso no merecería ser llamado así (594/126/27).

4.2. Refutaciones

En lugar de evaluar la evidencia en favor de los milagros, Hume simplemente juega con las estadísticas. Geisler lo expresa de esta manera:

> Hume realmente no sopesa la evidencia en favor de los milagros. Más bien añade evidencia en su contra. Dado que la muerte es una experiencia que ocurre una y otra vez y la resurrección ocurre sólo en raras ocasiones, en el mejor de los casos, Hume simplemente suma todas las muertes en contra de las poquísimas resurrecciones que se alegan y rechaza las últimas... Pero este proceder no involucra la evaluación de la evidencia a fin de determinar si una persona, digamos Jesús de Nazaret,... fue resucitado de los muertos. Lo que hace es simplemente sumar la evidencia de todas las otras ocasiones en las que gente ha muerto y no ha resucitado, a fin de aplastar cualquier evidencia posible de que alguna persona que murió fue vuelta a la vida... Segundo, este argumento hace una ecuación entre cantidad de evidencia y probabilidad. Ciertamente, lo que afirma es que sólo debemos creer lo que es más probable (en el sentido de "gozar las probabilidades"). Pero esto es absurdo. Sobre esta base, el jugador no debería creer que los dados puedan mostrar tres seises, dado que las probabilidades son de 1.635.013.559.600 a 1. Lo que Hume parece pasar por alto es que la gente sabia basa sus creencias en hechos, no simplemente en probabilidades. Algunas veces las "probabilidades" en contra de un suceso son muy altas (si nos basamos en la experiencia pasada), pero la evidencia que apoya dicho acontecimiento es, sin embargo, muy buena (si nos basamos en la actual observación o en un testimonio confiable). El argumento de Hume confunde cantidad de evidencia con calidad de evidencia. La evidencia debe sopesarse, no contarse (452/78, 79).

Además, Hume confunde la probabilidad de sucesos históricos con la forma en que los científicos emplean la probabilidad para formular una ley científica. Como lo explica Nash:

> Los críticos de Hume se han quejado de que su argumento se basa en un concepto equivocado de lo que es la probabilidad. En primer lugar, Hume trata la probabilidad de los sucesos en la historia, como los milagros, en la misma forma en que trata la probabilidad de hechos recurrentes que producen la formulación de una ley científica. En el caso de las leyes de la ciencia, la probabilidad depende de la frecuencia en que algo ocurre. Si los científicos observan ocurrencias similares que se repiten con insistencia bajo condiciones similares, es mucho más probable que sea correcto formularlas como ley. Pero los hechos históricos, incluidos los milagros, son cosas diferentes. Los acontecimientos históricos son únicos e irrepetibles. Por consiguiente, tratar los sucesos históricos, incluidos los milagros, con el mismo concepto de probabilidad que el científico usa cuando formula sus leyes, es ignorar la diferencia fundamental entre dos temas distintos (887/234).

C. S. Lewis también ha refutado fuertemente la opinión de Hume, de que "Nada debe tenerse como milagro si ocurre en el curso común de la naturaleza". Lewis responde persuasivamente: "Ahora bien, por supuesto que debemos concordar con Hume de que si la experiencia absolutamente 'uniforme' está en contra de los milagros, en otras palabras, si los milagros jamás han ocurrido, ¿por qué entonces nunca ocurrieron? Desafortunadamente, sabemos que la experiencia

Pero esto es absurdo. Sobre esta base, el jugador no debería creer que los dados puedan mostrar tres seises, dado que las probabilidades son de 1.635.013.559.600 a 1. Lo que Hume parece pasar por alto es que la gente sabia basa sus creencias en hechos, no simplemente en probabilidades. Algunas veces las "probabilidades" en contra de un suceso son muy altas (si nos basamos en la experiencia pasada), pero la evidencia que apoya dicho acontecimiento es, sin embargo, muy buena (si nos basamos en la actual observación o en un testimonio confiable).

—NORMAN GEISLER

es uniforme en contra de ellos sólo si estamos seguros de que todos los relatos acerca de ellos son falsos. Y podemos saber que todos los relatos son falsos sólo si sabemos que los milagros nunca han ocurrido. De hecho, estamos argumentando en círculo" (736/105).

"Cuando al historiador crítico se le confronta con el relato de algún milagro, lo normal es que lo descarte de inmediato... Para justificar su proceder, tendrá que recurrir precisamente al principio de Hume: la 'imposibilidad absoluta de un hecho de naturaleza milagrosa' o bien los sucesos que se cuentan deben 'a los ojos de toda la gente razonable... ser considerados por sí mismos como refutación suficiente'" (325/351, 352). En otras palabras, se trata de un argumento en círculo: Si los milagros son imposibles, entonces el relato de cualquier milagro debe ser falso y, por lo tanto, los milagros son imposibles.

En su comentario *The Historian and the Believer* (El historiador y el creyente), Merald Westphal escribe:

> Si Dios existe, los milagros no son sólo lógicamente posibles, sino que son posibles genuina y realmente a cada momento. La única condición que obstaculizaría la actualización de esta posibilidad es la voluntad divina. (Para que el teólogo pueda decir que el conocimiento científico ha convertido en intelectualmente irresponsable la creencia en milagros tiene que estar listo a afirmar también que el conocimiento científico nos ha provisto del conocimiento de los límites dentro de los que Dios opera siempre). Ya que hemos introducido el tema de la moralidad, uno podría permitirse preguntar acerca de la integridad intelectual de tal afirmación. ¿Debemos conseguir la paz con nuestra época a cualquier costo? (1283/280).

LA FORMA CORRECTA DE ABORDAR LA HISTORIA

Antes de hablar de la forma correcta de abordar la historia, primero debemos refutar el argumento relativista.

1. Refutación del argumento relativista

1.1. La historia no es observable directamente

Geisler explica qué se quiere decir con el término objetivo: "Si por 'objetivo' uno quiere decir conocimiento absoluto, entonces es obvio que ningún historiador humano puede ser objetivo. Esto hay que reconocerlo. Por otra parte, si 'objetivo' apunta a una presentación justa pero sujeta a revisión que la gente puede aceptar razonablemente, entonces abrimos la puerta a la posibilidad de ser objetivos" (426/290).

En respuesta al relativista que cree que el historiador no tiene la misma ventaja que el científico, Craig escribe:

> Primero, es ingenuo pensar que el científico siempre tiene acceso directo al objeto de su estudio. Para su trabajo el científico no sólo depende largamente en los informes de otras investigaciones (que interesantemente son para él documentos históricos), sino que los objetos que se estudian muchas veces son accesibles en forma indirecta, especialmente

> Aunque el historiador no tiene acceso directo al pasado, el residuo del pasado (cosas que realmente existen) le es accesible... Por ejemplo, la información arqueológica nos entrega acceso directo a los objetos que el historiador investiga.
>
> —WILLIAM LANE CRAIG

> en disciplinas altamente teoréticas como la física.
>
> Segundo, aunque el historiador no tiene acceso directo al pasado, el residuo del pasado (cosas que realmente existen) le son accesibles... Por ejemplo, la información arqueológica nos entrega acceso directo a los objetos que el historiador investiga (258/176).

En consecuencia, "el historiador, no menos que el científico, tiene las herramientas para determinar qué sucedió realmente en el pasado. La falta de acceso directo a los hechos o sucesos originales no obstaculiza a uno más que al otro" (426/291).

1.2. La naturaleza fragmentaria de los relatos históricos

Fisher deja en claro el error de este argumento: "El relativismo equivocadamente argumenta que, debido a que todos los relatos históricos tienen por fuerza que ser parciales en el sentido de que son incompletos, también tienen que ser parciales en el sentido de que son falsos. Pero lo cierto es que un relato incompleto puede ser objetivamente un relato verdadero; aunque no puede ser toda la verdad" (381/42).

Geisler añade:

> El hecho de que los relatos históricos sean fragmentarios no destruye su objetividad... La historia no tiene por qué ser menos objetiva que la geología simplemente porque depende de relatos fragmentarios. El conocimiento científico también es parcial y depende de supuestos y de un marco general que podría probar ser inadecuado, si se descubrieran nuevos hechos.
>
> Cualquiera que sea la dificultad, desde un estricto punto de vista científico, para llenar los vacíos entre los hechos, una vez que uno ha adoptado una posición filosófica hacia el mundo, en general se resuelve el problema de la objetividad. Si hay un Dios, entonces el cuadro general ya está dibujado; los hechos de la historia sólo pasan a llenar los detalles de su significado" (426/292, 293).

1.3. La naturaleza selectiva de la metodología histórica y la estructuración interpretativa de los hechos históricos

"El hecho de que el historiador debe seleccionar sus materiales no convierte a la historia automáticamente en subjetiva. Los jurados toman decisiones 'más allá de duda razonable' sin tener toda la evidencia. Si el historiador posee evidencia crucial y pertinente, será suficiente para lograr la objetividad. Uno no necesita saberlo todo para saber algo" (426/293).

1.4. El historiador no puede evitar juicios de valor

Debe notarse que "esto de ningún modo hace que la objetividad histórica sea imposible. Objetividad quiere decir ser justo al tratar con los hechos. Quiere decir presentar *lo que ocurrió* tan correctamente como sea posible. Además, la objetividad significa que cuando uno interpreta *por qué* ocurrieron estos hechos, el lenguaje del historiador debe atribuir a estos sucesos el valor que realmente tenían en su contexto original... Una vez que se ha determinado la cosmovisión, los juicios de valor no son indeseables o tan sólo subjetivos. De hecho, son esenciales y necesarios objetivamente" (426/295, 296).

1.5. Cada historiador es el producto de su tiempo y su cosmovisión

Aunque es cierto que cada historiador es

el producto de su tiempo, Geisler nota lo siguiente: "el que el historiador sea producto de su tiempo no quiere decir que su historia también sea producto de su tiempo... Esta objeción confunde el contenido del conocimiento con el proceso por el cual se obtiene. Confunde la formación de un punto de vista con su verificación. La fuente de una hipótesis no se relaciona necesariamente con cómo uno establece su validez" (426/296, 297).

En forma similar, Fisher observa: "Hay una confusión entre la forma en que el conocimiento se adquiere y la validez de dicho conocimiento. Un historiador estadounidense podría decir en forma chovinista que los Estados Unidos de América declaró su independencia de Inglaterra en el año 1776. Esta afirmación es cierta, no importa cuáles sean los motivos que lo llevaron a declararla. Por otro lado, un historiador británico podría insistir patrióticamente que en 1776 Inglaterra declaró su independencia de los Estados Unidos de América. Tal afirmación es falsa, y lo será siempre" (381/42).

1.6. La selección y el arreglo de los materiales están sujetos a la voluntad del historiador

W. H. Walsh aborda el peligro de que el prejuicio, la parcialidad y la pasión oscurezcan la objetividad histórica. Walsh afirma: "Es dudoso que podamos tomar este tipo de parcialidad como un obstáculo serio al logro de una verdad objetiva en la historia. Es dudoso por la simple razón de que todos sabemos por experiencia propia que este tipo de prejuicio puede ser corregido o permitido... Y sostenemos que los historiadores deberían estar libres de prejuicios personales y condenar a aquellos historiadores que no lo están" (1260/101).

Incluso Van A. Harvey nota: "Pero hay que cuestionar la idea de que la pasión y la objetividad son mutuamente exclusivas, si por objetividad uno quiere decir la capacidad de abstenerse a juzgar hasta que uno tenga una buena razón para hacerlo. ¿No podría ocurrir que el juez, que es padre de un hijo que fue acusado de un crimen, fuera más objetivo en la búsqueda de la verdad que aquel que no tiene ningún interés?" (538/212).

1.7. Conclusión: ¿Qué puede establecer la historia?

Concluimos: "Sólo una mente infinita es capaz de lograr una objetividad absoluta. Las mentes finitas tienen que estar felices con una consistencia sistemática. En otras palabras, deben contentarse con intentos por reconstruir el pasado, intentos justos pero sujetos a revisión. Deben contentarse con tratar de reconstruir el pasado sobre la base de un marco de referencia establecido, el cual comprensiva y consistentemente incorpora todos los hechos en un boceto general provisto por el marco de referencia" (426/298).

"A menos que uno pueda resolver el problema de si este es o no es un mundo teísta sobre una base independiente de los hechos en sí, no hay forma de determinar el significado objetivo de la historia. Por otro lado, si hay buenas razones para pensar que este es un universo teísta,... entonces es posible alcanzar la objetividad histórica. Porque una vez establecido el punto de vista general, lo úni-

co que queda por hacer es encontrar el concepto de la historia que sea más consistente con el sistema en general. En otras palabras, la consistencia sistemática es la prueba de objetividad en asuntos históricos, lo mismo que en asuntos científicos" (426/298).

El objetivo del historiador no es construir una historia con base en nociones preconcebidas y ajustarla a su gusto, sino reproducirla a partir de la mejor evidencia y dejar que hable por sí misma.

—PHILIP SCHAFF

2. Un método crítico

Ethelbert Stauffer, el historiador de la universidad de Erlangen, nos da algunas sugerencias de cómo abordar la historia:

> ¿Qué hacemos [los historiadores] cuando nos topamos con sorpresas que van en contra de todo lo que esperábamos, quizá en contra de todas nuestras convicciones e incluso contra nuestro entendimiento global de la verdad de un período? Tenemos que decir, tal como decía un gran historiador en dichas circunstancias, "De seguro que es posible". ¿Y por qué no? Para el historiador crítico nada es imposible. (1141/17).

2.1. Schaff

El historiador Philip Schaff añade:

> El objetivo del historiador no es construir una historia con base en nociones preconcebidas y ajustarla a su gusto, sino reproducirla a partir de la mejor evidencia y dejar que hable por sí misma (1070/Vol. I. 175).

2.2. Sider

Ronald Sider, profesor de historia en el Colegio Messiah de la Universidad Temple, nos dice cómo es que un historiador debe manejar las presuposiciones:

> ¿Qué hace el historiador crítico cuando la evidencia apunta con mucha fuerza hacia la realidad de un hecho que contradice sus expectaciones y corre en contra del concepto naturalista de la realidad? Abogo para que siga a las fuentes analizadas críticamente. No es científico empezar con la presuposición de que los milagros no pueden ocurrir. A menos que evitemos semejante presuposición unilateral, la interpretación histórica se convertirá en simple propaganda.
>
> Tenemos derecho a demandar evidencia sólida para algún supuesto hecho que no hemos experimentado, pero no debemos atrevernos a juzgar la realidad con base en nuestra limitada experiencia (1160/31).

2.3. Montgomery concluye

Motgomery concluye que

> no tenemos derecho de empezar con la presuposición de que Jesús no es más que un hombre. Porque de esta forma nuestras conclusiones, obviamente, reflejarán nuestros prejuicios en lugar de representar el verdadero contenido de los documentos. En otras palabras, debemos objetivamente tratar de descubrir cuál era la imagen que Jesús y sus contemporáneos tenían de él, sea que nos guste o no. La pregunta no es si Jesús es presentado como un hombre. No creo que hoy en día nadie niegue tal cosa, ya que los relatos nos dicen que él tuvo hambre y que se cansaba, que lloró, que sufrió y murió. En suma, que era hombre.
>
> La pregunta que hoy enfrentamos es si Jesús también fue descrito como más que un hombre (853/48, 49).

3. Una investigación apropiada

Un historiador crítico debe "decidir acerca de la historicidad de los milagros que se alegan sobre la base de la eviden-

cia que se presente en cada caso individual" (1101/313).

El conocimiento científico del que hoy disponemos acrecienta la aplicación de la investigación histórica que mencionamos arriba. "La descripción científica [afirma el profesor Sider] de la regularidad que observamos en la naturaleza fue un factor muy significativo en el desarrollo de una actitud más crítica hacia los relatos de sucesos extraordinarios de todo tipo. El hecho de que un supuesto hecho no sea lo que uno esperaba sobre la base de la regularidad que uno observa en un campo científico dado 'activa una luz de peligro' (Harvey, "*The Historian and the Believer*", p. 225)" (1101/314).

En este momento, uno debe proceder con cautela y examinar cuidadosamente la evidencia en cuanto al supuesto hecho.

Por ejemplo, tomemos la resurrección de Jesús. Un historiador crítico querría consultar a los testigos, confirmar la muerte por crucifixión, repasar el procedimiento de la sepultura y confirmar los informes que afirman que, al tercer día, Jesús estaba con vida y que la tumba estaba vacía. Entonces uno tendría que considerar todas las explicaciones posibles para la evidencia acumulada. En esta etapa uno querría seguir otra evidencia que corroborara los hallazgos y sacar la conclusión apropiada.

El historiador no puede probar que la resurrección y la subsiguiente tumba vacía se produjeron por una intervención directa de Dios. Ronald Sinder declara:

> Por supuesto que un historiador *qua* historiador jamás podrá probar que un acontecimiento extraordinario era inexplicable en términos de causas naturales, menos que ocurrió debido a una actividad directa de Dios. (A lo más el historiador puede decir que la evidencia que apoya el suceso es lo suficientemente sólida como para que él afirme su historicidad, aun cuando el hecho sea inexplicable en términos del presente conocimiento científico). Pero jamás deberá descartar la posibilidad de que el conocimiento científico futuro sea capaz de explicar dicho suceso como un caso de un patrón regularmente recurrente (ver Patrick Nowell-Smith, "*Miracles*", en *New Testament in Philosophical Theology* ["Milagros" en El Nuevo Testamento y la teología filosófica], editores A. Flew y A. MacIntyre. [Macmillan, Nueva York, 1964], pp. 243-253, y especialmente p. 245). Pero el que el historiador no sea capaz de probar que un acontecimiento extraordinario sea un "milagro" no le impide dictaminar que realmente ocurrió. En el caso de la supuesta resurrección de Jesús de Nazaret, el historiador *qua* historiador jamás podrá demostrar que *Dios* resucitó a Jesús, pero podrá, si ve que la evidencia es adecuada, concluir que Jesús probablemente volvió a la vida al tercer día (1101/317, 318).

Uno puede arribar a una conclusión sólo si hay suficiente evidencia que indique que "Jesús probablemente volvió a la vida al tercer día".

Orr nos advierte que "cualquiera que sean nuestras convicciones personales de las cuales no podemos sustraernos obviamente, al conducir nuestro argumento,

> Sin embargo, la fe no implica un salto en la oscuridad, una credulidad irracional, un acto de fe que se realiza en contra de la evidencia y la razón. La fe es creer a la luz de los hechos históricos, consistentes con la evidencia, sobre la base de testigos. Sería imposible creer en la resurrección de Jesús aparte de los hechos históricos de su muerte, su sepultura y el testimonio de los discípulos.
>
> —GEORGE E. LADD

debemos colocarnos en la actitud más neutral que podamos. Debemos tratar de ver los hechos tal como son. Si las diferencias emergen, démosles la debida consideración. Si los hechos son tales que nos fuerzan a pensar que esta religión tuvo un origen especial, dejemos que esto salga a la luz en el curso de la investigación" (928/14).

"La última prueba", continúa Orr, "en cada caso, es la aptitud para responder a los hechos" (928/14).

George E. Ladd habla de la imposibilidad de relatar la resurrección en términos naturales. Por esto, la fe cristiana afirma:

> Cuando Cristo resucitó, un acontecimiento se llevó a cabo en la historia, en el tiempo y en el espacio. Ocurrió un suceso que no tiene explicación o causalidad histórica, sino que fue una acción directa de Dios. De hecho, *si el historiador fuera capaz de explicar la resurrección de Jesús en puros términos humanos,* los que sostienen una fe evangélica se enfrentarían con un problema de increíbles dimensiones. Sin embargo, la fe no implica un salto en la oscuridad, una credulidad irracional, un acto de fe que se realiza en contra de la evidencia y la razón. La fe es creer a la luz de los hechos históricos, consistente con la evidencia, sobre la base de testigos. Sería imposible creer en la resurrección de Jesús aparte de los hechos históricos de su muerte, su sepultura y el testimonio de los discípulos (702/187, cursivas del autor).

Ladd concluye: "Si la crítica histórica pudiera establecer que los grandes acontecimientos de la historia de la redención no ocurrieron, sería imposible sostener cualquier fe evangélica. Si el crítico histórico pudiera probar que Jesús jamás resucitó de la tumba, la fe cristiana sería destruida. La Escritura misma lo dice (1 Cor. 15:12-19)" (702/86).

La esencia de la historia del cristianismo es que Dios ha intervenido en la historia, y estos actos o intervenciones están más allá de una explicación natural cuando tratamos de analizar su causa. El autor cree firmemente que un Dios vivo que actúa en la historia, obviamente estará más allá de "una explicación natural".

Lo que los hombres han hecho hoy día es descartar a Dios mediante una estrecha definición naturalista de la historia. Wolfhart Pannenberg aconseja: "Si el estudio histórico se mantiene libre del postulado dogmático de que todos los acontecimientos son de la misma naturaleza, y si a la vez mantiene una actitud crítica hacia su propio proceder, *en principio* no tendría por qué haber ninguna imposibilidad en afirmar la historicidad de la resurrección de Jesús" (947/264, 265).

Robert M. Horn (*The Book That Speaks for Itself* [El libro que habla por sí mismo] usado con permiso de Intervarsity Press, Downers Grove, Ill) explora acertadamente los prejuicios que la gente tiene al abordar la historia:

> Para ponerlo en la forma más obvia, una persona que niega la existencia de Dios no creerá en la Biblia.
>
> Un mahometano cree que Dios no puede procrear, de modo que no puede aceptar como Palabra de Dios un libro que enseña que Cristo es el Hijo unigénito de Dios.
>
> Algunos creen que Dios no es personal, sino que el fundamento último del ser. Este tipo de personas se inclinará a rechazar la Biblia como la revelación personal de Dios. Con base en sus premisas, la Biblia no puede ser la palabra personal de "yo soy el que soy" (Éxo. 3:14).

Otros descartan lo sobrenatural. No pondrán su fe en un libro que enseña que Cristo se levantó de los muertos.

Aun otros sostienen que Dios no puede comunicar su verdad en forma intacta por medio de hombres pecadores. Por lo tanto, creen que la Biblia es, al menos en parte, nada más que una obra humana (583/10).

Gerhardus Vos es muy explícito en su análisis de la perspectiva que está en contra de lo sobrenatural:

> El estudio histórico se ha convertido en un instrumento poderoso al servicio del espíritu antisobrenaturalista de la era moderna. Profesan ser estrictamente neutrales y dicen que lo único que buscan es la verdad, lo cierto es que han dirigido sus ataques en forma sistemática en contra de los notables acontecimientos milagrosos de la historia sagrada. Han vuelto a escribir la historia borrando todos los elementos sobrenaturales de sus registros. Han cuestionado la historicidad de uno tras otro de los grandes actos redentores de Dios. No es necesario decir aquí que la respuesta apologética a estos ataques ha sido capaz y del todo satisfactoria a todo creyente inteligente. Pero el público cristiano en general no siempre puede distinguir entre hechos bien fundamentados y las construcciones históricas que manipulan los hechos y los interpretan mediante principios filosóficos *a priori*. La gente está acostumbrada a mirar la historia como el campo de los hechos *par excellence*, como una disciplina que sigue a la ciencia pura en la certeza absoluta de sus resultados concretos. De modo que a la gente le cuesta más detectar las premisas naturalistas que determinan de antemano los resultados de la argumentación histórica, que detectarlas al analizar razonamientos filosóficos. Por consiguiente, no es difícil convencer a la gente en general de que se les está presentando un sin número de evidencia irrefutable en cuanto a que los hechos que la Biblia presenta no son confiables, cuando lo que están haciendo es pedirles que acepten cierta filosofía de los hechos para desacreditar a la Biblia. En consecuencia, en muchos lugares ha surgido inquietud y preocupación en cuanto a la base histórica de los hechos sobre los cuales se suponía hasta ahora que el cristianismo descansaba (1250/293).

Bultmann, uno de los críticos formales más radicales, habla en cuanto a la necesidad de ser objetivos y la necesidad de estar libres de presuposiciones:

> Y precisamente por esta razón es del todo válido exigirle a la investigación histórica la libertad de presuposiciones y el espíritu sin prejuicios que se pide en todas las ciencias. No se le permite al historiador que presuponga cuáles serán los resultados de su investigación. Más bien está obligado a retirar y silenciar sus deseos personales en cuanto a lo que serán los resultados (183/122).

Bultmann continua con su idea en su libro *Existence and Faith* (Existencia y fe): "A la pregunta de si es posible una exégesis sin presuposiciones, debemos responder afirmativamente, si por 'sin presuposiciones' queremos decir 'sin presuponer los resultados de la exégesis'. En este sentido, la exégesis sin presuposiciones es no sólo posible, sino que hay que exigirla".

> Uno se pregunta si se habría desplegado tanto celo intentando desprestigiar la autenticidad del contenido de la Biblia, si el Antiguo y el Nuevo Testamentos no hubieran registrado milagros.
>
> —A. H. SAYCE

Bultmann califica lo que dijo al afirmar que, en otro sentido, no existe tal cosa como una investigación sin presuposiciones. Dice: "Sin embargo, la presu-

posición que no puede descartarse es el método histórico con que interrogamos al texto" (182/289, 290).

En cuanto a la investigación sin presuposiciones, el erudito sueco Seth Erlandsson, afirma:

> Pero al mismo tiempo que se mantiene esto, a menudo se dice que debemos presuponer que la Biblia tiene la misma naturaleza que cualquier otra literatura humana. Con esta afirmación no sólo se quiere decir que la Biblia fue escrita en lenguaje humano y que contiene expresiones o figuras literarias que encontramos en la literatura humana. Lo que se presupone es que la Biblia, "al igual que cualquier otro producto de la actividad humana, contiene errores e información inexacta", y se presupone que todo lo que la Biblia relata, incluyendo su contenido ideológico, está totalmente condicionado por las fuerzas humanas y encuentra su completa explicación en los hechos mundanos. Si algún factor trascendental ha intervenido, no puede ser analizado históricamente y, por esa razón, debemos presuponer que tal factor no terrenal, en el caso que exista, sólo ha podido usar causas terrenales, causas de este mundo. De tal forma, lo que ha ocurrido puede explicarse completamente en términos de causas terrenales (1170/8, 9).

Lo que Erlandsson quiere decir es que aun los que abogan por no usar presuposiciones están obligados a abordar la Escritura con ellas.

Bultmann define el método histórico como un *continuum* (o cadena) cerrado de efectos, cerrado a la intervención trascendental. Hay que subrayar que al usar este método, sus presuposiciones invariablemente afectarán los resultados de la investigación.

Orr concluye correctamente que "presuponer que la totalidad de la religión de Israel puede explicarse a partir de las fuerzas naturales y asumir que no se necesita acudir a ningún factor trascendental para explicarla, equivale a prejuzgar toda la investigación" (928/13).

Para el crítico radical, la presencia de un milagro ya es evidencia suficiente para rechazar la historicidad de un relato o, al menos, razón suficiente para rechazar la "credibilidad de su testimonio".

Junto a A. H. Sayce, "uno se pregunta si se habría desplegado tanto celo intentando desprestigiar la autenticidad del contenido de la Biblia, si el Antiguo y el Nuevo Testamentos no hubieran registrado milagros" (1066/126).

Ladd escribe que el cristiano no debe permitir que el "historiador moderno" o "el crítico radical" determine los "límites de su disciplina... Al contrario, la teología cristiana reconoce que el método histórico-crítico es un hijo del racionalismo y que, como tal, es basado en una cosmovisión naturalista" (702/190).

Nada les falta a los críticos cuando se trata de habilidad y erudición. El problema no es que desconozcan la evidencia, sino que su hermenéutica o forma de abordar la crítica bíblica está basada en su cosmovisión.

Birger Gerhardsson ha dicho apropiadamente que, "la validez de sus resultados depende de la validez de sus principios primarios" (455/6).

RESUMEN

1. Presuposiciones naturalistas

El naturalista basa su pensamiento en la *presuposición* de que Dios no ha intervenido en la historia. Por lo tanto, recha-

za cualquier evidencia que apunte a algo sobrenatural, no importa cuán convincente sea.

2. Tanto el conservador como el crítico radical deberían estar en guardia contra los prejuicios.

3. La ciencia moderna ya no ve a la naturaleza como un "sistema cerrado" y, por consiguiente, no puede insistir en que los milagros no existen.

4. El historiador debe sacar sus conclusiones de los hechos que tiene a su disposición, sin forzar los hechos para que se conformen a sus presuposiciones.

13 ➢ La arqueología y la crítica bíblica

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

- Contribuciones básicas a la crítica bíblica
  - La arqueología realza el "estudio científico" del texto
  - La arqueología actúa como verificador en el área de los estudios críticos radicales y conservadores
  - La arqueología ayuda a ilustrar y explicar diferentes pasajes bíblicos
- Confiabilidad de la historia del Antiguo Testamento
  - Confirmación arqueológica del Antiguo Testamento
  - La arqueología ayuda a suplementar áreas que no se tratan en la Biblia
- Apoyo arqueológico para los relatos del Antiguo Testamento
  - La creación—tabletas de Ebla
  - El diluvio
  - La torre de Babel
  - Los patriarcas
  - Sodoma y Gomorra
  - La fecha del éxodo
  - Saúl, David y Salomón
  - La invasión asiria
  - La cautividad
- Ejemplos veterotestamentarios de confirmación arqueológica
- Evidencia arqueológica para la autoría mosaica del Pentateuco
  - Antigüedad del Pentateuco: evidencia interna
  - Otras evidencias arqueológicas para la autoría mosaica

Antes de considerar las posiciones de la crítica bíblica negativa, será útil saber cómo ha contribuido la joven ciencia de la arqueología al campo de la crítica bíblica. Las posiciones de algunos críticos pueden ser descartadas desde el comienzo, simplemente porque ciertos descubrimientos arqueológicos han echado por tierra sus teorías.

CONTRIBUCIONES BÁSICAS A LA CRÍTICA BÍBLICA

Las siguientes son sólo unas pocas de las contribuciones que la ciencia de la arqueología ha hecho al campo de la crítica bíblica.

1. La arqueología realza el "estudio científico" del texto

Los descubrimientos arqueológicos han contribuido al análisis de los manuscritos, la comprensión de los términos técnicos y el desarrollo de léxicos más confiables.

2. La arqueología actúa como verificador en el área de los estudios críticos (radicales y conservadores)

H. M. Orlinsky, en *Ancient Israel* (Israel antiguo), analiza una nueva actitud que se ha desarrollado considerando los resultados negativos de la crítica bíblica: "El criterio antiguo de que la información bíblica era sospechosa y aun probablemente falsa, a menos que fuera corroborada por datos extrabíblicos, más y más está cediendo el lugar a una posición que mantiene que, en general, es más probable que los datos bíblicos sean verdaderos que falsos, a menos que una evidencia decisiva de fuentes fuera de la Biblia demuestre lo contrario" (927/6).

El erudito judío reformado Nelson Glueck afirmó: "Es valioso enfatizar que en todo este trabajo, no hay ningún descubrimiento arqueológico que haya jamás controvertido una sola declaración de la Biblia propiamente entendida" (854/6).

L. H. Grollenberg agrega que la investigación arqueológica ilumina grandemente el trasfondo bíblico de muchos pasajes: "Los criterios (de los antiguos críticos documentarios) procedían de una aplicación más bien apresurada del patrón evolucionista, y estaban basados demasiado exclusivamente en la crítica textual. Gracias al trabajo del arqueólogo, el erudito moderno está en un contacto más cercano con el mundo real en el cual Israel tenía sus raíces... En el día de hoy... muchos eruditos tienen una confianza renovada en los hábiles narradores de los capítulos 12—50 de Génesis,... los relatos de los patriarcas deben estar basados en recuerdos históricos" (492/35).

El profesor Raymond A. Bowman, de la Universidad de Chicago, nota que la arqueología ayuda a proveer un balance entre la Biblia y las hipótesis críticas: "La confirmación de la narrativa bíblica en la mayoría de los puntos ha llevado a un nuevo respeto para la tradición bíblica, y a un concepto más conservador de la historia bíblica" (1296/30).

A. T. Olmstead, en "*History, Ancient World, and the Bible*" (Historia, mundo antiguo y la Biblia), habla acerca del desarrollo de la hipótesis documentaria: "Mientras los de la alta crítica del Antiguo Testamento desarrollaron sus disecciones cada vez más minuciosas, y más y más tomaron una actitud agnóstica hacia los hechos registrados, esta actitud fue agudamente desafiada por descubrimientos estimulantes en el Cercano Oriente" (922/13).

Albright, en "*Archaeology Confronts Biblical Criticism*" (La arqueología desafía a la crítica bíblica), escribe que "los datos arqueológicos y de inscripciones han establecido la historicidad de innumerables pasajes y declaraciones del Antiguo Testamento" (11/181).

La arqueología no prueba que la Biblia es la Palabra de Dios. Todo lo que puede hacer es confirmar la historicidad

básica o la autenticidad de una narración. Puede mostrar que un determinado incidente encaja en la época en que dice que ocurrió. G. E. Wright escribe: "Nosotros probablemente nunca podremos probar que Abram realmente existió... pero lo que podemos probar es que su vida y sus tiempos, como están reflejados en los relatos acerca de él, encajan perfectamente en el principio del segundo milenio [a. de J.C.], pero imperfectamente en un período posterior" (1320/40).

Millar Burrows, de la Universidad Yale, reconoció el valor de la arqueología en la confirmación de la autenticidad de las Escrituras:

> La Biblia es apoyada una y otra vez por la evidencia arqueológica. En general, no puede cuestionarse que los resultados de las excavaciones han aumentado el respeto de los eruditos hacia la Biblia como una colección de documentos históricos. La confirmación es tanto general como específica. El hecho de que el registro pueda ser explicado o ilustrado tan a menudo por los datos arqueológicos muestra que encajan en el marco de la historia, como sólo podía hacerlo un producto genuino de la vida antigua. Además de esta autenticación general, sin embargo, hallamos el registro verificado repetidamente en puntos específicos. Los nombres de lugares y personas aparecen en los lugares correctos y en los momentos correctos (196/6).

Joseph Free comenta que en cierta oportunidad él "estaba hojeando el libro de Génesis, y mentalmente notó que cada uno de los 50 capítulos era iluminado o confirmado por algún descubrimiento arqueológico. Lo mismo habría sido cierto para la mayoría de los capítulos que faltaban de la Biblia, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo" (395/340).

3. La arqueología ayuda a ilustrar y explicar diferentes pasajes bíblicos

La arqueología realza nuestro conocimiento del trasfondo económico, cultural, social y político de los pasajes bíblicos. Contribuye también a la comprensión de otras religiones que rodeaban a Israel.

S. H. Horn, un arqueólogo, brinda un ejemplo excelente de cómo ayuda la evidencia arqueológica en el estudio bíblico:

> Las exploraciones arqueológicas han arrojado interesante luz sobre la captura de Jerusalén por David. Los relatos bíblicos de esa captura (2 Sam. 5:6-8 y 1 Crón. 11:6) resultan ser un tanto oscuros sin la ayuda obtenida de la evidencia arqueológica. Tomemos, por ejemplo, 2 Samuel 5:8 donde, en la versión RV-1909, dice:,"Y dijo David aquel día: ¿Quién llegará hasta los canales, y herirá al Jebuseo, y a los cojos y ciegos, a los cuales el alma de David aborrece?...". Luego en 1 Crónicas 11:6 leemos: "El que primero hiriere al Jebuseo, será cabeza y jefe. Entonces Joab hijo de Sarvia subió primero, y fue hecho jefe".
>
> Hace algunos años vi una pintura de la conquista de Jerusalén en la cual el artista representaba a un hombre trepando un canal metálico de drenaje, que estaba en la superficie del muro de la ciudad. El cuadro realmente era absurdo porque los muros de las ciudades antiguas no tenían tales canales; sólo tenían agujeros para permitir la salida del agua. A la luz de los descubrimientos arqueológicos, las versiones más recientes traducen con más claridad: La RVA traduce: "...Todo el que ataque a los jebuseos, use el conducto para alcanzar a... los que aborrece el alma de David...". Y NVI da todavía más claridad cuando, en vez de "conducto", traduce "el acueducto...". ¿Cómo era este "acueducto"?
>
> Jerusalén en ese tiempo era una pequeña ciudad situada sobre un solo puntal de las

colinas que la gran ciudad eventualmente ocuparía. Su ubicación le daba cierta protección natural, ya que por tres costados estaba cercada por valles profundos. Es por esto que los jebuseos se jactaban de que aun los ciegos y los cojos podrían defender su ciudad contra un poderoso ejército que atacara. Pero la ciudad se abastecía de agua en una forma pobre; pues la población dependía casi totalmente de un manantial que estaba fuera de la ciudad en las faldas orientales de la colina.

Para que pudieran conseguir el agua sin tener que bajar a donde estaba el manantial, los jebuseos habían construido un sistema complejo de túneles, atravesando la roca. Primero, habían construido un túnel horizontal, comenzando donde el manantial y procediendo hacia el centro de la ciudad. Escarbando unos 30 m, encontraron una cueva natural. De la cueva, excavaron un pozo vertical de casi 14 m, de allí un túnel inclinado de casi 42 m y una escalera que terminó al nivel de la ciudad, todo como 34 m más alto que el nivel del agua en el manantial. Luego taparon el manantial desde afuera, de tal manera que quedaba escondido de cualquier enemigo. Para conseguir agua, las mujeres jebuseas bajaban por el túnel superior y luego bajaban sus odres por el pozo para sacar agua de esa cueva, a donde el precioso líquido había llegado por flujo natural a través del túnel horizontal que conectaba la cueva con el manantial.

Una pregunta quedaba sin respuesta. Las excavaciones de R. A. S. Macalister y J. G. Duncan, hace unos 40 años, habían descubierto un muro y una torre que se consideraban ser de origen de tiempos de los jebuseos y de David. Este pedazo de muro seguía el borde de la colina de Ofel, al oeste de la entrada al túnel. La entrada quedaba fuera del muro que protegía la ciudad, así expuesta a los ataques y las intervenciones de los enemigos. ¿Por qué no habían construido el túnel para que terminara dentro de la ciudad? Este rompecabezas se ha solucionado ahora con las recientes excavaciones de Kathleen Kenyon en Ofel. Ella encontró que Macalister y Duncan se habían equivocado con las fechas que asignaron al muro y la torre que ellos descubrieron; estas cosas (el muro y la torre) realmente pertenecían al período helénico. Ella descubrió lo que era realmente el muro jebuseo: estaba un poco más abajo en la falda de la colina, al este de la entrada al túnel, lo que entonces sitúa la entrada seguramente dentro del área de la ciudad vieja.

David, nativo de Belén, situada a unos 5,5 km al sur de Jerusalén,... hizo la promesa que el primer hombre que penetrara la ciudad, usando el acueducto sería nombrado como comandante de su ejército. Joab, ya general del ejército, no quería perder esa posición; por lo tanto él mismo dirigió el ataque. Los israelitas aparentemente pasaron por el túnel, subieron por el pozo y estuvieron dentro de la ciudad antes de que los ciudadanos asediados se dieran cuenta de que un plan tan atrevido existiera (584/15, 16).

Una vez más hallamos que la crítica radical del pasado medio siglo debe ser drásticamente corregida.

—WILLIAM F. ALBRIGHT

Debemos advertir también que la arqueología no ha refutado completamente a los "críticos radicales". Burrows es bastante claro sobre este punto: "Es aun más falso decir que las actitudes y los métodos fundamentales de la crítica científica moderna han sido refutados" (197/292).

Sin embargo, la arqueología ha mostrado que muchos principios de la crítica radical son inválidos, y ha cuestionado lo que frecuentemente ha sido recibido como los "resultados ciertos de la más alta crítica".

Albright comenta en cuanto a la evidencia para el reinado extenso de Salomón, el cual había sido cuestionado por

los críticos radicales. Él escribe: "Una vez más hallamos que la crítica radical del pasado medio siglo debe ser drásticamente corregida" (26/22).

Hay quienes han hecho la afirmación infundada de que los sobrenaturalistas y los no sobrenaturalistas nunca pueden ponerse de acuerdo sobre los resultados de la arqueología, porque existen en dos planos totalmente diferentes. Por lo tanto, algunos concluyen que podemos interpretar los descubrimientos arqueológicos de acuerdo con nuestros propios puntos de vista.

En resumen, podemos concluir en que: (1) la arqueología no prueba la Biblia; confirma su historicidad y explica varios pasajes; y (2) la arqueología no ha refutado totalmente a los críticos radicales, pero ha desafiado muchas de las presuposiciones de ellos.

CONFIABILIDAD DE LA HISTORIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO

No sólo tenemos copias confiables del Antiguo Testamento; sino que los contenidos de los manuscritos son históricamente confiables.

1. Confirmación arqueológica del Antiguo Testamento

William F. Albright, considerado como uno de los grandes arqueólogos, declara: "No puede haber dudas de que la arqueología ha confirmado la historicidad esencial de la tradición del Antiguo Testamento" (16/176).

El profesor H. H. Rowley (citado por Donald F. Wiseman en *Revelation and the Bible* [La revelación y la Biblia]) afirma que "no es porque los eruditos de hoy comienzan con presuposiciones más conservadoras que sus predecesores que ellos tienen un respeto más grande por los relatos patriarcales que lo que se acostumbraba, sino porque la evidencia lo garantiza" (559/305).

> A medida que hallamos que los artículos en el cuadro del pasado que presenta la Biblia aunque no estén directamente atestiguados, son compatibles con lo que conocemos por medio de la arqueología, nuestra impresión de autenticidad general es más fuerte.
>
> —MILLAR BURROWS

Merrill Unger hace un resumen: "La arqueología del Antiguo Testamento ha redescubierto naciones enteras, ha resucitado pueblos importantes, y en una manera muy asombrosa ha cubierto las brechas históricas; de esta forma ha agregado muchísimo al conocimiento del trasfondo bíblico" (1229/15).

Sir Frederic Kenyon dice: "Por lo tanto, es legítimo decir que, en relación con aquella parte del Antiguo Testamento contra la cual se dirigió principalmente la crítica destructora de la última parte del siglo XIX, la evidencia de la arqueología ha sido restablecer su autoridad; de igual forma, aumentar su valor al convertirla en más comprensible por medio de un conocimiento más completo de su trasfondo y ubicación. La arqueología no ha dicho todavía su última palabra; pero los resultados ya logrados confirman lo que sugiere la fe, que la Biblia no hace otra cosa que ganar por el aumento de conocimiento" (656/279).

La arqueología ha producido mucha evidencia para sustanciar lo correcto del texto hebreo.

Bernard Ramm escribe lo siguiente en cuanto al Sello de Jeremías:

> La arqueología también nos ha dado evidencia en cuanto a la certeza sustancial de nuestro texto masorético. El Sello de Jeremías, un sello que se usaba para estampar con betún las vasijas de vino, y fechado en el siglo I o II d. de J.C., tiene Jeremías 48:11 estampado en él; en general está de acuerdo con el texto masorético. Este sello "...prueba la certeza con la cual fue transmitido el texto entre la época en que se hizo el sello y el tiempo en que fueron escritos los manuscritos". Además, el *Papiro Roberts*, que data del siglo II a. de J.C., confirma nuestro texto masorético (1000/8-10).

William Albright afirma: "Podemos descansar firmes en que el texto consonántico de la Biblia hebrea, aunque no infalible, ha sido preservado con una certeza quizá sin paralelos en cualquier otra literatura del Cercano Oriente... No, el flujo de luz que está siendo arrojado sobre la poesía bíblica hebrea de todos los períodos por la literatura ugarítica garantiza la antigüedad relativa de su composición, tanto como la asombrosa certeza de su transmisión" (1051/25).

El arqueólogo Albright escribe en cuanto a la confirmación de la certeza de las Escrituras como resultado de la arqueología: "Los contenidos de nuestro Pentateuco son, en general, mucho más antiguos que la fecha en los cuales ellos fueron finalmente editados; los nuevos descubrimientos continúan confirmando la certeza histórica o la antigüedad literaria de detalle tras detalle en él... De acuerdo con esto, negar el carácter sustancialmente mosaico de la tradición del Pentateuco es puramente hipercriticismo" (305/224).

Albright comenta sobre lo que los críticos acostumbraban decir:

> Hasta hace poco, la moda entre los historiadores bíblicos era tratar las leyendas patriarcales de Génesis como si ellas fueran creaciones artificiales de los escribas de la monarquía dividida, o cuentos relatados por rapsodas imaginativos junto al fuego en el campamento de los israelitas luego de ocupar la tierra prometida. Se pueden citar nombres eminentes entre los eruditos que consideran cada relato de Génesis 11—50 como una invención posterior, o por lo menos como una retrospección al pasado remoto de eventos y condiciones bajo la monarquía, con la idea de que nada de esto sería conocido por los escritores en tiempos posteriores (18/1, 2).

Albright dice que ahora todo ha cambiado: "Los descubrimientos arqueológicos desde 1925 han cambiado todo esto. Aparte de algunas pocas personas obstinadas entre los eruditos de más edad, no hay casi ningún historiador bíblico que no haya sido impresionado por la acumulación rápida de datos que apoyan la historicidad sustancial de la tradición patriarcal. De acuerdo con las tradiciones de Génesis, los antepasados de los israelitas estaban relacionados estrechamente con los pueblos seminómadas de Transjordania, Siria, la cuenca del Éufrates y Arabia del norte en los últimos siglos del segundo milenio a. de J.C. y los primeros siglos del primer milenio.

Millar Burrows comenta:

> Para ver la situación con claridad, debemos distinguir dos clases de confirmación: la general y la específica. La confirmación general es

un asunto de compatibilidad sin corroboración definida de puntos en particular. Mucho de lo que ya se ha considerado como explicación e ilustración puede considerarse como confirmación general. El cuadro encaja con el marco; la melodía y el acompañamiento son armoniosos. La fuerza de esa clase de evidencia es acumulativa. A medida que hallamos que los artículos en el cuadro del pasado que presenta la Biblia, aunque no estén directamente atestiguados, son compatibles con lo que conocemos por medio de la arqueología, nuestra impresión de autenticidad general es más fuerte. Las meras leyendas o la ficción inevitablemente se traicionarían por los anacronismos y las incongruencias (197/278).

2. La arqueología ayuda a suplementar áreas que no se tratan en la Biblia

Un buen ejemplo aquí es el período intertestamentario, los reyes, las campañas militares y los imperios que no se mencionan en las Escrituras.

Pero debe mencionarse una palabra de precaución. Demasiado a menudo oímos decir: "La arqueología comprueba la Biblia". La arqueología no puede "comprobar" la Biblia, si por ello queremos decir "comprobar que es inspirada y revelada por Dios". Si por comprobar se quiere decir "mostrar que algún hecho o pasaje de la Biblia es histórico", entonces sí es una declaración correcta.

Yo creo que la arqueología contribuye a la crítica bíblica, no en el área de la inspiración o revelación, sino en la confirmación de la certeza histórica y de la confiabilidad de los hechos registrados. Supongamos que se encontraran las piedras sobre la cuales fueron escritos los Diez Mandamientos. La arqueología podría confirmar que son piedras, que los Diez Mandamientos están escritos en ellas y que las rocas provienen del período de Moisés; lo que no puede comprobar es que Dios sea la fuente para ellas.

Millar Burrows dice que la arqueología "nos puede informar mucho en cuanto a la topografía de una campaña militar. Pero no puede decirnos nada en cuanto a la naturaleza de Dios" (197/290).

Una limitación de la arqueología es la escasez de la evidencia. Edwin Yamauchi dice: "Los historiadores que estudian la antigüedad, al usar la evidencia arqueológica, muy a menudo no han advertido cuán escasa es la evidencia que tenemos a disposición. No sería exagerado señalar que de lo que disponemos es de una fracción de una segunda fracción de una tercera fracción de una cuarta fracción de una quinta fracción de la evidencia posible" (1334/9).

Joseph Free, en *Archaeology and Bible History* (La arqueología y la historia bíblica), trata la cuestión de la arqueología y su relación con la Biblia: "Hemos señalado que para muchos pasajes de la Biblia que por mucho tiempo han sido un enigma para los comentaristas, se ha encontrado su significado una vez que se halló nueva luz por medio de los descubrimientos arqueológicos relacionados con ellos. En otras palabras, la arqueología puede iluminar el texto de las Escrituras y hacer contribuciones valiosas a los campos de la interpretación bíblica y de la exégesis. Además de iluminar la Biblia, la arqueología ha confirmado incontables pasajes que los críticos habían rechazado como no históricos o contradictorios a los hechos hasta entonces conocidos" (396/1).

> Los proponentes de la "hipótesis documentaria" han enseñado en el pasado que el período que se describe en la narrativa mosaica (1400 a. de J.C., unos mil años después del reino de Ebla) era de una época anterior a todo conocimiento de escritura... Pero Ebla muestra que unos 1.000 años antes de Moisés, se registraban por escrito leyes, costumbres y eventos en la misma área del mundo en la cual vivieron Moisés y los patriarcas.
> —MILLAR BURROWS

APOYO ARQUEOLÓGICO PARA LOS RELATOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

1. La creación —tabletas de Ebla

Típicamente los primeros capítulos del Génesis (1–11) son considerados como explicaciones mitológicas derivadas de versiones anteriores de la historia, que se han encontrado en el Medio Oriente de la antigüedad. Pero esta perspectiva escoge solamente notar las similitudes entre Génesis y las historias de la creación encontradas en otras culturas antiguas. Si podemos proponer la derivación de la raza humana de una familia, aparte de la revelación general, entonces podemos esperar que quedarían ciertos vestigios de tal registro verdadero. En realidad son las diferencias en estas historias de la creación las que son importantes. Las narrativas de Babilonia y Sumer describen la creación como el producto de un conflicto entre dioses finitos. Cuando un dios es derrotado y partido en dos, el río Éufrates fluye de un ojo y el río Tigris del otro. La humanidad surge de una mezcla de la sangre de un dios con el barro. Tales cuentos muestran las clases de distorsiones y de adornos que podemos esperar cuando un relato histórico se ha mitificado.

Hay menos posibilidad de que la progresión literaria vaya del relato mitológico babilónico hacia la elegancia sin adorno que encontramos en Génesis 1. La suposición común de que el relato hebreo sea simplemente una versión expurgada y simplificada de la leyenda babilonia es falsa. En el Medio Oriente antiguo, la regla es que los relatos y tradiciones sencillos dan base para (por medio de acrecentamientos y adornos) leyendas elaboradas, pero no al contrario. De modo que la evidencia apoya la postura que el Génesis no nos da leyenda convertida en historia. Parece, al contrario, que los relatos extrabíblicos eran historia convertida en mitos (423/48, 49).

El reciente descubrimiento de las tabletas de Ebla es un hallazgo arqueológico que impacta la crítica bíblica. El descubrimiento fue hecho en el norte de Siria por dos profesores de la Universidad de Roma: el doctor Paolo Matthiae, un arqueólogo; y el doctor Giovanni Pettinato, un epigrafista. La excavación del lugar, Tell Mardikh, comenzó en 1964; en 1968 ellos desenterraron una estatua del rey Ibbit-Lim. La inscripción se refiere a Istar, la diosa que "luce brillantemente en Ebla". Ebla, en la plenitud de su poder en 2300 a. de J.C., tenía una población de 260.000 habitantes. Fue destruida en 2250 por Naram-Sin, el nieto de Sargón el grande.

La importancia apologética de las tabletas de Ebla es que tienen paralelo con y confirman los primeros capítulos de

Génesis. Los informes que se han publicado en revistas importantes, aunque oscurecidos por subsecuentes presiones políticas y negaciones, brindan varias líneas posibles de apoyo al registro bíblico.

Las tabletas contienen los nombres de las ciudades de Ur, Sodoma y Gomorra, y de dioses paganos mencionados en la Biblia como Baal (Ostling, "*New Groundings for the Bible*" [Nuevos apoyos para la Biblia], en T, 76, 77). Se afirma que las tabletas de Ebla contienen referencias a los nombres que se encuentran en el libro de Génesis, incluyendo los de Adán, Eva y Noé (265/55, 56).

Es de mucha importancia el descubrimiento de las narraciones de la creación más antiguas que se conozcan fuera de la Biblia. La versión de Ebla antecede al relato babilónico por unos 600 años. La tableta de la creación es asombrosamente parecida a la de Génesis; cuenta de un ser que creó los cielos, la luna, las estrellas y la tierra. Los relatos paralelos muestran que la Biblia contiene la versión más antigua y menos embellecida del relato; transmite los hechos sin la corrupción de las versiones mitológicas. Las tabletas reportan la creencia en la creación a partir de la nada. En ellas se declara: "Señor del cielo y de la tierra: la tierra no existía, tú la creaste. La luz del día no existía, tú la creaste. La luz de la mañana no la has traído a existencia [aún]" (*Archivos de Ebla*, 259).

Una implicación muy importante en los archivos de Ebla es que destruyen la creencia en la evolución del monoteísmo desde un supuesto monoteísmo y henoteísmo antiguos. Esta evolución de hipótesis de la religión ha sido muy popular desde la época de Charles Darwin (1809-1882) y Julius Wellhausen (1844-1918). Ahora se sabe que el monoteísmo es más antiguo. También, la fuerza de la evidencia de Ebla apoya el criterio de que los primeros capítulos de Génesis son historia, no mitología (423/208).

Otro resultado significativo del hallazgo de Ebla es que asestó un golpe demoledor a la presuposición documentaria de que Moisés no podría haber escrito el Pentateuco porque la escritura no existía en su tiempo. Los proponentes de la teoría documentaria habían sostenido que el período que se describe en la narrativa mosaica (1400 a. de J.C., unos 1.000 años después del reinado de Ebla) era previo al conocimiento de la escritura. Pero los hallazgos de Ebla demuestran que unos 1.000 años antes de Moisés se registraban por medio de la escritura las leyes, costumbres y eventos en la misma área del mundo en la cual vivieron Moisés y los patriarcas.

Los defensores de la alta crítica han enseñado no sólo que esta era una época previa a la escritura sino también que el código sacerdotal y la legislación registrada en el Pentateuco eran demasiado desarrolladas para que fueran escritas por Moisés. Ellos decían que los israelitas eran demasiado primitivos en esa época como para haberlos escrito, y que no fue sino hasta la primera mitad del período persa (538-331 a. de J.C.) que se registró esa legislación detallada.

Sin embargo, las tabletas que contienen los códigos legales de Ebla han demostrado procedimientos judiciales ela-

borados y ley casuística. Muchos de ellos son muy similares al código de ley de Deuteronomio (p. ej., Deut. 22:22-30), que los críticos atribuyen a una fecha muy posterior.

Otro ejemplo de la contribución de los descubrimientos de Ebla se refiere a Génesis 14, que por muchos años había sido considerado como históricamente poco confiable. La victoria de Abraham sobre Quedarlaomer y los reyes mesopotámicos se había considerado ficticia, y las cinco ciudades del valle como legendarias (Sodoma, Gomorra, Adma, Zeboím y Zoar).

Pero los archivos de Ebla se refieren a todas esas cinco ciudades del valle; en una de las tabletas las ciudades se mencionan en exactamente la misma secuencia en que aparecen en Génesis 14. El medio ambiente de las tabletas refleja la cultura del período patriarcal; indica que antes de la catástrofe que se registra en Génesis 14 la zona era una región floreciente, próspera y exitosa, así como está registrado en Génesis.

2. El diluvio

Como ya vimos en cuanto a los relatos de la creación, la narración del diluvio en Génesis es más realista y tiene menos mitología que las otras versiones antiguas, lo cual indica su autenticidad. Las similitudes superficiales señalan a un núcleo de eventos que dan origen a todas estas versiones. Los nombres cambian: Noé es llamado Ziusudra por los sumerios y Utnapishtim por los babilonios. El relato básico no cambia: Se le pide a un hombre que construya un barco de dimensiones específicas porque Dios (o los dioses) va a inundar al mundo. Él obedece, enfrenta la tormenta y ofrece sacrificios al salir del barco. La deidad (o deidades) responde con arrepentimiento por la destrucción de la vida, y establece un pacto con el hombre. Este núcleo básico indica una base histórica.

Por todo el mundo hay relatos similares en cuanto al diluvio. La cuentan los griegos, hindúes, chinos, mayas, algonquinos y hawaianos. Existe una lista de los reyes sumerios que consideran el diluvio como un punto de referencia histórica. Después de mencionar a ocho reyes que vivieron vidas extraordinariamente extensas (miles de años), esta oración interrumpe la lista: "[Luego] el diluvio barrió [la tierra]; y cuando el reinado fue bajado [nuevamente] del cielo, el reinado fue [primero] en Kish".

Hay buenas razones para creer que Génesis contiene el relato original. Las otras versiones contienen elaboraciones, indicando así que están corrompidas. Sólo en Génesis se menciona el año en que ocurrió el diluvio, y a la vez se mencionan las fechas para una cronología relativa de la vida de Noé. De hecho, el relato de Génesis se asemeja a un diario o un cuaderno de bitácora de los eventos. El barco cúbico de los babilonios no podría haber salvado a nadie. Las aguas enfurecidas lo habrían dado vuelta constantemente. Sin embargo, el arca bíblica es rectangular —larga, ancha y baja— de modo que pudiera navegar en mares agitados. La extensión de la lluvia en los relatos paganos (siete días) no es un tiempo suficiente para la devastación que describen. Las aguas habrían tenido que ele-

varse por lo menos por encima de la mayoría de las montañas, hasta una altitud de unos 6.000 m; es más razonable asumir que esto lo hiciera una lluvia más prolongada. La idea babilonia de que todas las aguas bajaron en un solo día es también absurda. Otra diferencia notable entre Génesis y las otras versiones es que en estas últimas se concede inmortalidad y exaltación al héroe del relato. La Biblia continúa describiendo el pecado de Noé. Sólo una versión que buscara contar la verdad incluiría una admisión tan realista.

Algunos han sugerido que esta no era una inundación completa sino un diluvio localizado. Sin embargo, hay evidencia geológica que apoya un diluvio mundial. Se han encontrado esqueletos parciales de animales en profundas fisuras en diversas partes del mundo; el diluvio parece ser la mejor explicación para estos hallazgos. Esto explicaría cómo aparecen estas fisuras aun en colinas de considerable altura, las cuales se extienden entre 50 y 100 m. Dado que no hay esqueletos completos, es adecuado concluir que ninguno de estos animales (mamuts, osos, lobos, bueyes, hienas, rinocerontes, uros, venados y mamíferos pequeños) cayó vivo en estas fisuras, ni que fueron llevados allí por la corriente. Pero el cemento de calcita de la unión de estos diferentes huesos indica que deben haber estado depositados bajo el agua Se han descubierto estas fisuras en diferentes lugares del mundo. Esta evidencia muestra que un episodio breve, pero violento, de este tipo produciría esto dentro del breve tiempo de un año (423/49, 50).

3. La torre de Babel

En el día de hoy existe bastante evidencia de que el mundo tenía al principio un solo idioma. La literatura sumeria alude varias veces a esto. Los lingüistas encuentran que esta teoría es útil en la categorización de los idiomas. ¿Pero qué de la torre de Babel y la confusión de lenguas en ese incidente (Gén. 11)? La arqueología ha revelado que Ur-Nammu, rey de Ur desde el 2044 hasta 2007 a. de J.C., supuestamente recibió la orden de edificar una gran zigurat (torre del templo) como un acto de adoración al dios de la Luna, Nannat. Hay una estela (monumento) de 1,60 m de ancho por 3,20 m de alto que revela las actividades de Ur-Nammu. Uno de los paneles lo muestra equipado con un balde de argamasa listo para comenzar la construcción de la gran torre; de esa forma, él mostraba su obediencia a los dioses tomando el lugar de un humilde obrero.

Otra de las tabletas de arcilla dice que la edificación de la torre ofendía a los dioses, de modo que estos destruyeron lo que los hombres habían construido, lo esparcieron y confundieron el habla de esos hombres. Esto es notablemente parecido al registro de la Biblia.

Los eruditos conservadores creen que Moisés escribió estos capítulos iniciales de Génesis. ¿Pero cómo era posible que él lo hiciera si estos eventos habían ocurrido mucho antes de su nacimiento? Hay dos posibilidades. Primera, Dios podría haber revelado estos relatos a Moisés en forma sobrenatural. Así como Dios puede revelar el futuro por medio de la revelación profética, él puede también revelar

el pasado por revelación retrospectiva. La segunda posibilidad es más probable, y es que Moisés compiló y editó registros antiguos de esos eventos. Esto no contradice la práctica bíblica. Lucas lo hizo en su Evangelio (Luc. 1:1-4). P. J. Wiseman argumenta en forma convincente que la historia de Génesis fue escrita originalmente en tabletas de barro, y que fue transmitida de una generación a otra, siendo el líder del clan el responsable por mantenerlas editadas y al día. Wiseman cita, como una clave principal en la Biblia, la repetición periódica de palabras y frases, especialmente: "Estos son los orígenes" y otras semejantes (ver Gén. 2:4; 6:9; 10:1; 11:10).

Muchas tabletas antiguas se guardaban en orden. El sistema era que las primeras palabras de una nueva tableta eran una repetición de las últimas palabras de la anterior. Una evaluación literaria de Génesis comparado con otras obras literarias antiguas indica que fue compilado no más tarde que en la época de Moisés. Es bastante posible que Génesis sea una historia familiar registrada por los patriarcas y editada en su forma final por Moisés (423/50).

4. Los patriarcas

Mientras las narrativas de la vida de Abraham, de Isaac y de Jacob no presentan la misma clase de dificultades como los primeros capítulos de Génesis, eran consideradas legendarias porque no parecían encajar con la evidencia conocida para el período. A medida que se va conociendo más, sin embargo, estos relatos son crecientemente verificados. Los códigos legales de la época de Abraham muestran por qué el patriarca estuvo renuente a echar a Agar de su campamento, ya que él estaba legalmente obligado a apoyarla. Abraham estuvo dispuesto a echarla sólo cuando una ley superior le llegó de parte de Dios.

Las cartas de Mari revelan nombres como Abamram (Abraham), Jacob-el y benjamitas. Aunque estos no se refieren a los personajes bíblicos, por lo menos muestran que esos nombres estaban en uso. Estas cartas apoyan también el registro de una guerra en Génesis 14, en la cual cinco reyes pelearon contra cuatro reyes. Los nombres de esos reyes parecen encajar con las naciones prominentes de la época. Por ejemplo, Génesis 14:1 menciona al rey amorreo Arioc; los documentos de Mari mencionan el nombre Ariwuk para ese rey. Toda esta evidencia apoya la conclusión de que los materiales que sirvieron de fuente para Génesis eran relatos de un testigo que vivió durante la época de Abraham (423/50).

5. Sodoma y Gomorra

Algunos consideraban espuria la destrucción de Sodoma y Gomorra hasta que la evidencia arqueológica reveló que las cinco ciudades mencionadas en la Biblia eran, de hecho, centros de comercio en el área y que geográficamente estaban situadas como las Escrituras las colocan. La descripción bíblica de su fin no parece ser menos precisa. La evidencia apunta hacia una actividad sísmica e indica que varios estratos de tierra fueron afectados y arrojados al aire. El betún abunda en esa zona, y sería una descripción correcta

decir que un fuego infernal (brea betuminosa) cayó sobre estas ciudades que habían rechazado a Dios. Hay evidencia que estratos de rocas sedentarios han sido fusionados por calor intenso. Evidencia de tal incendio se ha hallado en la cima de Jebel Usdum (monte Sodoma). Constituye evidencia permanente de una gran conflagración que ocurrió en el remoto pasado, posiblemente cuando explotó un depósito de petróleo debajo del mar Muerto y se incendió. Tal explicación de ninguna manera quita del evento su elemento milagroso, porque Dios controla las fuerzas naturales. El hecho de haber ocurrido en el momento oportuno para producir el mayor efecto, en el contexto de las advertencias y visitas de los ángeles, son factores que revelan su completa naturaleza milagrosa (423/50, 51).

6. La fecha del éxodo

Uno de los varios asuntos en cuanto a la relación de Israel con Egipto es cuándo ocurrió el éxodo hacia Palestina. Hay aun una "Fecha generalmente aceptada" (FGA) para la entrada de los israelitas en Canaán: alrededor de 1230-1220 a. de J.C. Las Escrituras, por otro lado, enseñan en tres pasajes diferentes (1 Rey. 6:1; Jue. 11:26; Hech. 13:19, 20) que el éxodo ocurrió en el 1400 a. de J.C., con la entrada en Canaán 40 años después. Mientras el debate continúa, no hay ya ninguna razón para aceptar la fecha de 1200.

Se ha asumido que la ciudad de "Ramesés" (Éxo. 1:11) fue nombrada en honor a Ramsés el grande, que no había proyectos de edificación en el delta del Nilo antes del 1300, y que no hubo una gran civilización en Canaán desde el siglo XIX hasta el XIII. Sin embargo, el nombre Ramsés es común en la historia egipcia. Ramsés el grande es Ramsés II. No se sabe nada en cuanto a Ramsés I. Además, el nombre puede referirse a una zona y no a una ciudad. En Génesis 47:11 el nombre Ramesés describe el área del delta del Nilo donde se establecieron Jacob y sus hijos.

Algunos eruditos sugieren ahora que la reinterpretación de los datos requiere cambiar la fecha de la Edad del bronce intermedio. Si se hiciera esto, mostraría que varias ciudades de Canaán que han sido desenterradas fueron destruidas por los israelitas. Las excavaciones recientes han desenterrado evidencia de que la última fase de la Edad del bronce intermedio incluye más tiempo que lo que se pensaba originalmente, de modo que su fin es más cercano a 1400 que a 1550 a. de J.C. Este cambio juntaría dos eventos que previamente se pensaba que estaban separados por siglos: la caída de las ciudades de la Edad del bronce intermedio y la conquista.

Otro cambio puede ser certificado en el criterio tradicional de la historia egipcia. La cronología de todo el mundo antiguo se basa en el orden y en las fechas de los reyes egipcios, los que generalmente se pensaba que estaban bien establecidos. Sin embargo, Velikovsky y Courville afirman que 600 años agregados en esa cronología sacuden las fechas para los eventos en todo el Cercano Oriente. Courville ha mostrado que las listas de los reyes egipcios no deben entenderse como completamente consecutivas. Él ar-

gumenta que algunos "reyes" en la lista no eran faraones, sino altos oficiales. Los historiadores han asumido que cada dinastía seguía a aquella que estaba antes de ella. En lugar de ello, muchas dinastías mencionan a subgobernadores que vivieron al mismo tiempo que la dinastía precedente. Al trabajar con esta nueva cronología se ubicaría al éxodo alrededor de 1450 a. de J.C., y esto haría que los otros períodos de la historia israelita encajaran con los reyes egipcios mencionados. La evidencia no es definitiva, pero no existe más una razón que demande una fecha posterior para el éxodo (423/51).

La excavación de Gezer en 1969 encontró una capa masiva de ceniza que cubría la mayoría del montículo. Cerniendo las cenizas se hallaron artefactos hebreos, egipcios y filisteos. Aparentemente las tres culturas habían estado allí al mismo tiempo. Esto confundió bastante a los investigadores, hasta que comprendieron que la Biblia hablaba exactamente de lo que ellos habían encontrado. "El faraón, rey de Egipto, había subido y tomado Gezer, y la había incendiado; había dado muerte a los cananeos que habitaban en la ciudad y la había dado como dote matrimonial a su hija, la mujer de Salomón" (1 Rey. 9:16).

—NORMAN GEISLER

7. Saúl, David y Salomón

Saúl llegó a ser el primer rey de Israel, y su fortaleza en Gabaa ha sido objeto de excavaciones. Uno de los hallazgos más notables fue que las hondas constituían una de las armas principales de la época. Este detalle se relaciona no sólo con la victoria de David sobre Goliat, sino también con la referencia en Jueces 20:16 que habla de "700 hombres escogidos... todos los cuales tiraban una piedra con la honda a un cabello, y no fallaban".

Al morir Saúl, según el relato de Samuel, pusieron sus armas en el templo de Astarte (una diosa cananea de la fertilidad) en Bet-seán. Según la narrativa de Crónicas (1 Crón. 10:10), "clavaron su cabeza en el templo de Dagón", quien era el dios filisteo del maíz. Algunos pensaban que esto tenía que representar un error, ya que parecía improbable que pueblos enemigos tuvieron templos en el mismo lugar durante el mismo tiempo. Sin embargo, las excavaciones han revelado que había dos templos en este lugar, y que los dos estaban separados sólo por un pasillo. Un templo era para Dagón, el otro para Astarte. Parece que los filisteos habían adoptado la diosa cananea.

Uno de los logros clave del reinado de David fue la captura de Jerusalén. Se consideraba problemática la narrativa bíblica sobre la manera en que los israelitas entraron en la ciudad por medio de un túnel que conducía al estanque de Siloé. Se pensaba que ese estanque estaba en ese entonces fuera de los muros de la ciudad. Pero unas excavaciones hechas durante la década de 1960 revelaron que el muro de veras estaba bastante más allá del estanque.

Frecuentemente se afirma que los salmos atribuidos a David fueron escritos mucho más tarde, porque sus inscripciones sugieren que había gremios de músicos (p. ej., los hijos de Coré). Una organización como esa llevó a muchos a pen-

sar que estos himnos debían fecharse en el tiempo de los macabeos, en el siglo II a. de J.C. Luego de las excavaciones en Ras Shamra se sabe que había gremios semejantes en Siria y Palestina en la época de David.

El período de Salomón no tiene menos corroboración. El sitio del templo de Salomón no puede ser excavado, porque está cerca del lugar santo para los musulmanes, la Cúpula de la Roca. Sin embargo, lo que se puede saber de los templos filisteos edificados durante la época de Salomón encaja bien con el diseño, el adorno y los materiales descritos en la Biblia. La única pieza de evidencia del templo mismo es un ornamento pequeño, una granada, que estaba sobre una vara, y que lleva la inscripción: "Pertenece al templo de Jehovah". Se vio por primera vez en una tienda de Jerusalén en 1979, fue verificada en 1984, y el Museo de Israel la adquirió en 1988.

En la excavación de Gezer en 1969 encontraron un estrato masivo de ceniza que cubrió la mayor parte del montículo. Examinando la ceniza, descubrieron artefactos hebreos, egipcios y palestinos. Aparentemente las tres culturas estaban presentes a la misma vez. Esto confundió a los investigadores grandemente hasta que se dieron cuenta de que la misma Biblia confirma exactamente lo que habían encontrado. "El faraón, rey de Egipto, había subido y tomado Gezer, y la había incendiado; había dado muerte a los cananeos que habitaban en la ciudad y la había dado como dote matrimonial a su hija, la mujer de Salomón" (1 Rey. 9:16) (423/51, 52).

8. La invasión asiria

Mucho se ha aprendido en cuanto a los asirios cuando se encontraron 26.000 tabletas en el palacio de Asurbanipal, hijo de Esarjadón, quien llevó a la cautividad al Reino del Norte en el 722 a. de J.C. Estas tabletas cuentan las muchas conquistas del Imperio asirio; registran con honor los castigos crueles y violentos que infligieron a quienes se les oponían.

Varios de estos registros confirman la certeza de la Biblia. Cada referencia en el Antiguo Testamento a un rey asirio es correcta. Aunque por algún tiempo Sargón era un desconocido, se encontró su palacio, se excavó y se halló una pintura en una pared de la batalla mencionada en Isaías 20. El Obelisco Negro de Salmanasar se agrega a nuestro conocimiento de los personajes bíblicos. Muestra a Jehú (o un emisario suyo) inclinándose ante el rey de Asiria.

Entre los hallazgos más interesantes está el registro de Senaquerib del sitio de Jerusalén. Miles de sus hombres murieron y el resto se esparció cuando él intentó tomar la ciudad; como Isaías había anticipado, Senaquerib no pudo tomarla. Puesto que Senaquerib no pudo jactarse de una gran victoria allí, halló una manera de quedar bien sin admitir la derrota (423/52): "En cuanto a Ezequías, el judío, no se sometió a mi yugo. Puse sitio a 46 de sus ciudades importantes, fortalezas amuralladas, y a incontables pequeñas aldeas próximas a las ciudades. Saqué de estos lugares a 200.150 personas, jóvenes y viejas, varones y mujeres, caballos, mulas, bu-

rros, camellos, ganado pequeño y grande innumerable, y lo consideré como botín. Lo encarcelé a él mismo en Jerusalén, su residencia real, como a un pájaro en una jaula" (423/52).

9. La cautividad

Hay varios aspectos de la historia del Antiguo Testamento acerca de la cautividad que han sido confirmados. Los registros hallados en los famosos jardines colgantes de Babilonia muestran que Joaquín y sus cinco hijos recibieron una ración mensual y un lugar para vivir, y que fueron tratados bien (2 Rey. 25:27-30). El nombre "Belsasar" trajo problemas porque no había ni una sola mención a él, ni un lugar en la lista de los reyes babilonios. Sin embargo, Nabucodonosor dejó un registro de que él nombró a su hijo Belsasar (Dan. 5), para que reinara por unos pocos años en su ausencia. Luego, Nabonido era aún el rey, pero Belsasar gobernaba en la capital. También, el edicto de Ciro como está registrado por Esdras parece encajar demasiado bien en el cuadro de la profecía de Isaías como para ser real; hasta que se encontró un cilindro que confirmaba este decreto en todos los detalles importantes (423/52).

EJEMPLOS VETEROTESTAMENTARIOS DE CONFIRMACIÓN ARQUEOLÓGICA

Es en este hecho en el que concurren los hallazgos arqueológicos. Albright dice que está "más allá de duda razonable que la tradición hebrea estaba en lo cierto al trazar a los patriarcas directamente al valle Balikh en el noroeste de Mesopotamia". La evidencia se basa en la coincidencia de los hallazgos bíblicos y arqueológicos de estos pueblos de la tierra de Mesopotamia" (18/2).

De acuerdo con la Biblia, antes de la torre de Babel, "Toda la tierra tenía un solo idioma y las mismas palabras" (Gén. 11:1). Después de la construcción de la torre y de su destrucción, Dios confundió el lenguaje de toda la tierra (Gén 11:9). Muchos filólogos de la actualidad afirman la posibilidad de un origen semejante para todos los idiomas del mundo. Alfredo Trombetti dice que él puede trazar y probar el origen común de *todos* los idiomas. Max Mueller también afirma un origen común. Otto Jespersen llega a decir que el lenguaje fue dado directamente por Dios a los primeros seres humanos (397/47).

En la genealogía de Esaú se menciona a los horeos (Gén. 36:20). En cierta época se aceptaba que estos pueblos eran "habitantes de las cuevas" debido a la similitud entre el nombre "horeo" y la palabra hebrea para cueva. Ahora, sin embargo, los hallazgos han mostrado que los horeos eran un grupo prominente de guerreros que vivían en el Cercano Oriente en la época de los patriarcas (397/72).

Durante las excavaciones en Jericó (1930-1936) Garstang encontró algo tan asombroso que él preparó una declaración, la firmó y luego hizo firmar a otros dos miembros del equipo. En cuanto a sus hallazgos, Garstang escribió: "En cuanto al hecho principal, entonces, no queda duda: los muros cayeron hacia afuera en forma tan completa que los

atacantes podían trepar por estas ruinas hacia la ciudad". ¿Por qué tanto asombro? Porque los muros de las ciudades no caían hacia afuera sino hacia adentro. En Josué 6:20 leemos: "¡Y el muro se derrumbó! Entonces el pueblo subió a la ciudad, cada uno directamente delante de él; y la tomaron". El muro cayó hacia afuera (419/146).

Hallamos que la genealogía de Abraham es definitivamente histórica. Sin embargo, hay algún cuestionamiento en cuanto a si estos nombres representan a individuos o a ciudades antiguas. Una cosa es cierta en cuanto a Abraham: él era una persona y ciertamente existió. Como dice Burrows: "Todo indica que aquí tenemos a una persona histórica. Como se ha señalado, no se lo menciona en ninguna fuente arqueológica conocida, pero su nombre aparece en Babilonia como un nombre personal en el mismo período al que él perteneció" (197/258, 259).

Han existido intentos de mover la fecha de Abraham a los siglos XIII o XIV a. de J.C., una época demasiado tardía. Sin embargo, Albright indica que debido a las fechas mencionadas arriba y a otros hallazgos, tenemos "bastante evidencia de nombres y lugares personales, casi todos los cuales están en contra de un cambio no certificado de la fecha tradicional" (419/9).

Los descubrimientos hasta ahora han llevado a los eruditos, sin importar su opinión religiosa, a afirmar la naturaleza histórica de los relatos relacionados con los Patriarcas.

—DONALD F. WISEMAN

Aunque pueda que no se logren evidencias arqueológicas específicas para los relatos de los patriarcas, las costumbres sociales de las narrativas encajan en el período y en la región de los patriarcas (197/278, 279).

Mucha de la evidencia proviene de las excavaciones en Nuzi y Mari. La poesía y el lenguaje hebreos han sido iluminados por el trabajo en Augured. La legislación mosaica se puede ver en códigos legales de los hititas (heteos), asirios, sumerios y aqueos. Por medio de estos descubrimientos podemos ver la vida de los hebreos en relación con el mundo que les rodeaba. Como dice Albright: "Esta es una contribución frente a la cual todo lo demás debe desvanecerse en la insignificancia" (1051/28).

Los descubrimientos hasta ahora han llevado a los eruditos, sin importar su opinión religiosa, a afirmar la naturaleza histórica de los relatos relacionados con los Patriarcas (559/305).

Julius Wellhausen, un crítico bíblico bien conocido del siglo XIX, creía que el registrar la fecha de la fuente hecha de espejos de bronce no era un dato válido en el código sacerdotal. Al afirmar esto él pone el registro del tabernáculo mucho más allá del tiempo de Moisés. Sin embargo, no existe una razón válida para emplear una fecha posterior (500 a. de J.C.). Hay evidencia arqueológica específica de espejos de bronce semejantes en lo que se conoce como el Período imperial en la historia de Egipto (1500-1400 a. de J.C.). De modo que podemos ver que este período es contemporáneo con Moisés y el éxodo

(1500-1400 a. de J.C.) (397/108).

Henry H. Morris observa: Los problemas aún existen, por supuesto, en la completa armonización del material arqueológico con la Biblia, pero ninguno es tan serio como para no tener la promesa de una solución inminente por medio de más investigación. Debe ser sumamente significativo que, a la luz de la gran cantidad de evidencia corroborativa en cuanto a la historia bíblica de estos períodos, no existe hoy ningún hallazgo incuestionable de la arqueología que pruebe que la Biblia está en error en algún punto" (866/95).

Geisler concluye afirmando: "En cada período de la historia del Antiguo Testamento encontramos que hay buena evidencia de la arqueología que afirma que la Biblia dice lo correcto. En muchas instancias, las Escrituras aun reflejan un conocimiento de primera mano de los tiempos y costumbres que describe. Mientras que muchos han dudado de la certeza de la Biblia, el tiempo y la continua investigación han demostrado en forma consecuente que la Palabra de Dios está mejor informada que sus críticos. De hecho, mientras miles de hallazgos del mundo antiguo apoyan en un bosquejo amplio y a veces en detalle lo descrito en la Biblia, no hay ningún hallazgo incontrovertible que jamás haya contradicho a la Biblia" (423/52).

Henry Morris agrega: "Esta gran antigüedad de las historias de la Biblia en comparación con aquellas de otros escritos, combinada con las presuposiciones evolucionistas del siglo XIX, condujo a muchos eruditos a insistir que las historias de la Biblia eran en gran parte meramente legendarias. En tanto, como no había nada disponible, salvo copias de antiguos manuscritos, para evaluar las historias antiguas, tales enseñanzas podían ser persuasivas. Ahora, sin embargo, no es posible rechazar la historicidad sustancial de la Biblia, por lo menos hasta el tiempo de Abraham, debido a los descubrimientos notables de la arqueología" (867/300).

EVIDENCIA ARQUEOLÓGICA PARA LA AUTORÍA MOSAICA DEL PENTATEUCO

1. Antigüedad del Pentateuco: evidencia interna

La objetividad óptima para fechar cualquier documento escrito puede ser alcanzada por medio del examen de la evidencia interna. Se pueden descubrir claves en las alusiones a los eventos contemporáneos, condiciones geográficas o climáticas, flora y fauna prevalecientes, y la involucración de testigos oculares. A partir de estas claves se puede establecer una estimación razonablemente certera del lugar y la fecha de origen del documento (66/101).

Hay evidencia interna sustancial de que el Pentateuco, tanto en forma como en contenido, es mucho más antiguo que

> Mientras que muchos han dudado de la certeza de la Biblia, el tiempo y la continua investigación han demostrado en forma consecuente que la Palabra de Dios está mejor informada que sus críticos.
>
> —NORMAN GEISLER

la fecha asignada por los críticos (entre los siglos IX a V a. de J.C.).

Los siguientes son unos pocos ejemplos de los detalles internos que indican la antigüedad del Pentateuco:

1.1. El escenario del desierto para Éxodo—Números

Éxodo, Levítico y Números tienen como objetivo obvio a un pueblo que está vagando por el desierto, no a una nación de campesinos establecida por siglos en la tierra prometida. De otra forma, las descripciones frecuentes y detalladas del tabernáculo portátil serían absurdas. Las instrucciones meticulosas para cuando acampaban (Núm. 2:1-31) y cuando marchaban (Núm. 10:14-20) serían irrelevantes para una nación ya establecida, pero eran sumamente prácticas para la experiencia del desierto. Las referencias al desierto son abundantes, incluyendo instrucciones sanitarias para la vida en el desierto (Deut. 23:12, 13), y el envío del macho cabrío al desierto (Lev. 16:10) (66/106-108).

1.2. Influencia egipcia en partes del Pentateuco

Hay mucho material en Génesis y Éxodo que tiene un trasfondo egipcio obvio. Esto sería de esperar si fue escrito por Moisés (criado en la corte egipcia) poco después del éxodo de Egipto de los israelitas. Pero sería difícil de explicar si, como afirman los que sostienen la hipótesis documentaria, hubiera sido escrito 400 años después de que los hebreos dejaron Egipto. [Ver la obra de Abraham Tahuda, *The Language of the Pentateuch in Its Relationship to Egyptian* (El lenguaje del Pentateuco y su relación con el egipcio), 1933, una obra ambiciosa que analiza el trasfondo egipcio de los relatos de Moisés y José en Egipto].

Esta influencia egipcia se manifiesta en por lo menos tres áreas diferentes:

1.2.1. Geografía

La geografía de Egipto y Sinaí es familiar al autor de estas narrativas (Gén. 37—Núm. 10). Hay muchos lugares auténticos mencionados por el autor que han sido confirmados por la arqueología moderna. Por el contrario, el autor conoce poco de la geografía palestina, excepto por la tradición patriarcal. Por ejemplo, en Génesis 13, cuando el autor quiere transmitir una descripción de la tierra de Canaán la compara con Egipto (v. 10). En forma similar, en un pasaje del documento "P", el autor se refiere a Hebrón por su nombre preexílico de Quiriat-arba (Gén. 23:2). El autor explica la fundación de Hebrón en Números 13:22, donde se refiere a la construcción de Tanis en Egipto. La referencia a "Siquem, en la tierra de Canaán" [Gén. 33:18], es improbable para un escritor cuyo pueblo habría habitado en Canaán por siglos. El escritor del Pentateuco generalmente considera a Palestina como un nuevo país al que los israelitas entrarían en el futuro (66/106).

Esta intimidad con la geografía egipcia es especialmente notable en el caso del segundo libro.

El escritor de Éxodo tenía un conocimiento completo del territorio egipcio. Él conocía el papiro egipcio (Éxo. 2:3), el

carácter de la orilla del Nilo y conocía bien el desierto arenoso (Éxo. 2:12). Conocía lugares como Ramesés, Sucot (Éxo. 12:37), Etam (Éxo. 13:20) y Pi-hajirot (Éxo. 14:2). La mención en Éxodo 14:3 de "el desierto les cierra el paso" muestra un conocimiento íntimo de la geografía de Egipto. En efecto, el capítulo 14 no puede entenderse sin un conocimiento de la geografía egipcia (1009/109).

1.2.2. Dicción

Archer observa:

> Él [el autor de Génesis y Éxodo] usa un porcentaje más grande de palabras egipcias que el que se usa en cualquier otro lugar del Antiguo Testamento. Por ejemplo: (a) la expresión *abrek* (Gén. 41:43, traducida "¡Doblad la rodilla!") aparentemente es la palabra egipcia *'b rk* ("¡Oh corazón, inclínate!"), aunque se han ofrecido muchas otras explicaciones para la misma; (b) pesos y medidas, como *zeret* ("un décimo de homer") de *'pt; hin* (alrededor de cinco cuartos) de *hnw*; (c) *gome'* ("papiro") de *kmyt*; (d) *qemah* ("harina") de *kmhw* (un tipo de pan); (e) *ses* ("lino fino") de *ss* ("lino"); (f) *y'or* ("río Nilo") de *'trw* "río" (se convierte en *eioor* en cóptico) (66/102, 103).

Este autor usa también muchos nombres distintivamente egipcios. Estos incluyen:

Potifera (Gén. 41:45; 46:20) y su forma abreviada.

Potifar (Gén. 37:36; 39:1), que significa "lo que dio Ra (el dios Sol)".

Zafenat-panéaj (Gén. 41:45), el nombre que el Faraón dio a José. La LXX interpreta que esto significa "salvador del mundo"; este es un título adecuado para aquel que liberó a Egipto del hambre.

Asenat (Gén. 41:45, 50), la esposa de José.

On (Gén. 41:45, 50; 46:20), el antiguo nombre egipcio para Heliópolis.

Ramesés (Gén. 47:11; Éxo. 1:11; 12:37; Núm. 33:3, 5).

Pitón (Éxo. 1:11), probablemente el Pi-tum egipcio, mencionado en primer lugar en los monumentos de la dinastía XIX, como lo menciona Éxodo (1009/107, 108).

1.2.3. Nombres de los reyes egipcios

Unos pocos egiptólogos, comprometidos con la posición de la crítica radical, han argumentado que un autor antiguo ciertamente habría mencionado los nombres de los reyes egipcios contemporáneos. De hecho, la ausencia de esos nombres en la literatura hebrea hasta la época de Salomón realmente apoya una autoría temprana. La costumbre del lenguaje oficial del Nuevo Reino egipcio era referirse al rey simplemente como "Faraón", sin conectar el nombre del rey con el título. Cuando los israelitas estuvieron en Egipto, se conformaron a esta práctica (66/105).

Es digno de notarse también aquí que la antigüedad del Antiguo Testamento es apoyada por la mención de la realeza portando un anillo de sello y una cadena de oro como una señal de autoridad (Gén. 41:42; Est. 3:10, 12; 8:2, 8, 10; Dan. 5:29). Esto era desconocido en Israel, pero existía en el antiguo Egipto, Persia y Babilonia.

1.3. Arcaísmos en el lenguaje

Se sabe que ciertas palabras y frases que se usan en el Pentateuco llegaron a ser obsoletas después de la era mosaica.

Albright escribe en cuanto al capítulo 15 de Génesis:

> El relato del pacto entre Yahvé y Abraham... está lleno de arcaísmos; su antigüedad ha sido establecida por E. A. Speiser. Aquí tenemos un ejemplo del lugar central que tenía en la temprana religión hebrea el dios especial de una persona que había hecho con aquel un pacto solemne, de acuerdo con los términos del cual ese dios la protegería a ella y a su familia a cambio de un voto de alianza. Esta es una forma primitiva del tratado de soberanía... En la Edad del bronce superior la palabra *beritu*, en hebreo *berit*, "pacto", aparece en Siria y en Egipto (donde era una palabra que se había tomado prestada de los semitas) en conexión con un contrato de trabajo y con el empleo contractual de personas enlistadas en un documento dado (18/8).

Archer menciona otros ejemplos de arcaísmos: "La palabra para el pronombre 'ella' frecuentemente se deletrea *HW'* en lugar del acostumbrado *HY'*. Hallamos también *N'R* en lugar de la forma femenina *N'RH* para 'jovencita'. En ocasiones (p. ej., dos veces en Génesis) *HLZH (hallazeh)* aparece para el demostrativo "que" en lugar de *hallaz*, la forma que se usa en Jueces, Samuel y en adelante. El verbo para 'reír' es deletreado *SHQ* (en Génesis y Éxodo) en lugar de *ŚHQ*; 'cordero' es *KSB* en lugar del posterior *KBŚ (kebes)*" (66/107).

Este cuerpo de evidencia incluye también el hecho de que hay lugares en el Antiguo Testamento en los que se mencionan detalles triviales que un autor tardío difícilmente habría incluido. Por ejemplo, cuando José y los egipcios fueron separados en la mesa de los hermanos de José, se inserta una nota explicativa: "...pues los egipcios no pueden comer con los hebreos, porque esto a los egipcios les es una abominación" (Gén. 43:32). ¿Habría incluido esto un autor tardío? (1009/109).

> Juzgando, por lo tanto, por las evidencias internas del texto del Pentateuco, somos llevados a la conclusión de que el autor debe haber sido originalmente un residente de Egipto (no de Palestina), un testigo ocular contemporáneo del éxodo y los viajes por el desierto, y que poseía un grado muy alto de educación, aprendizaje y habilidad literaria.
>
> —GLEASON ARCHER

Sobre la base de la evidencia mencionada anteriormente, Archer hace su evaluación final: "Juzgando, por lo tanto, por las evidencias internas del texto del Pentateuco, somos llevados a la conclusión de que el autor debe haber sido originalmente un residente de Egipto (no de Palestina), un testigo ocular contemporáneo del éxodo y los viajes por el desierto, y que poseía un grado muy alto de educación, aprendizaje y habilidad literaria" (66/101).

2. Otras evidencias arqueológicas para la autoría mosaica

2.1. Literatura hebrea temprana

Aún prevalece hasta hoy el criterio destructivo tradicional de la alta crítica; el mismo dice que la literatura hebrea era, en su mayor parte, comparativamente tardía. Esto se puede ver en esta decla-

ración de J. L. McKenzie: "Generalmente se acepta que ninguna literatura israelita fue escrita ampliamente antes del reinado de David" (719/1073).

Pero, debido a la evidencia recientemente descubierta para la literatura del antiguo Cercano Oriente, podemos asignar una fecha más temprana al Pentateuco que lo que se había sugerido previamente. Los escribas de la antigüedad registraron eventos en la época de su ocurrencia o poco después, reduciendo de ese modo el tiempo de la transmisión oral del material antes de que fuera escrito. Ahora se sabe que la transmisión oral se usaba para difundir el material a la gente y no principalmente para preservar el material, puesto que ellos tenían registros escritos en existencia.

No hay cuestionamiento de que la mayoría del Antiguo Testamento es de gran antigüedad (532/18, 19).

2.2. Paralelos tempranos en las leyes del Pentateuco

Por medio de muchos hallazgos de leyes paralelas en otras culturas mesopotámicas, ahora se sabe que muchas de las leyes y muchos de los procedimientos legales registrados en el Pentateuco son mucho más antiguos que lo que se asumía anteriormente.

Citamos tres ejemplos específicos:

2.2.1. El Código del pacto

Mendenhall dice:

> Es difícil concebir un código legal que tuviera más diferencias con lo que nosotros sabemos de la cultura cananea que el Código del pacto (Éxodo 21—23—JE)... Las ciudades cananeas eran predominantemente comerciales, estratificadas rígidamente en su estructura social... El Código del pacto no muestra estratificación social porque los esclavos mencionados no son miembros de la comunidad, con la única excepción de la hija que es vendida como una *amah* o esposa-esclava (quien es fuertemente protegida por la ley)... Las leyes del Código del pacto reflejan las costumbres, moralidad y obligaciones religiosas de la comunidad israelita (o quizá alguna comunidad israelita del Norte) antes de la monarquía... puesto que exhibe la misma mezcla de ley casuística y ley apodíctica (técnica y regla, respectivamente) que la que hallamos en las fuentes hititas [heteas] y también en los códigos mesopotámicos. Cualquier estudio que asume que es una composición posterior y artificial de fuentes literarias originales e independientes debe ser asignado más bien a la ingenuidad racional que al hecho histórico (828/13, 14).

Albright también establece la antigüedad del Código del pacto:

> Además, el Código Esnuna, que es unos dos siglos más antiguo que el Código de Hammurabi, contiene el primer paralelo exacto a una ley bíblica temprana (Éxo. 21:35, que trata con la repartición de bueyes después de un combate fatal entre los animales). Este paralelo se convierte en algo particularmente interesante puesto que el Código de Esnuna, en cualquier teoría racional, es por lo menos cinco siglos previo al Libro del pacto. Por supuesto, está llegando a ser un axioma que el trasfondo cultural para el Libro del pacto yace en la Edad del Bronce, no en la Edad del hie-

> Los nuevos descubrimientos continúan confirmando la certeza histórica o la antigüedad literaria de detalle tras detalle en el Pentateuco.
>
> —WILLIAM F. ALBRIGHT

rro; por ello, va hacia atrás sustancialmente hasta la edad mosaica (1051/39).

2.2.2. Transacción de terreno registrada en Génesis 23

Archer analiza la antigüedad de este procedimiento particular. En Génesis 23 se describe la renuencia de Abraham en la compra de una fracción completa de terreno que pertenecía a Efrón el hitita [heteo], al preferir sólo la cueva de Macpela y el terreno inmediato. El descubrimiento del Código legal hitita (fechado en 1300 a. de J.C.) brinda paralelos asombrosos; explica que el propietario de una parcela completa debe ejecutar los deberes del servicio feudal, incluyendo las observancias religiosas paganas. De modo que Abraham claramente rehusó comprar cualquier cosa que no fuera una porción de terreno, para impedir cualquier involucramiento con otros dioses aparte de Yahve. Esta narrativa refleja una comprensión tal del procedimiento hitita que es altamente probable que precediera a la caída de los hititas en el siglo XIII a. de J.C. (66/161).

2.2.3. Tres costumbres mencionadas en Génesis

Archer señala que la arqueología ha establecido la antigüedad de tres costumbres que se mencionan en Génesis (capítulos 16, 27 y 31, respectivamente). Se ha probado que muchas de las costumbres antiguas de Génesis eran comunes en el segundo milenio a. de J.C., pero no en el primer milenio a. de J.C. En Nuzi se encontraron muchos documentos legales del siglo XV a. de J.C. que cuentan de quienes tenían hijos legítimos por medio de las sirvientas (como el caso de Abraham y Agar); también de testamentos orales en el lecho de muerte que eran obligatorios (como el de Isaac con Jacob); y de la necesidad de tener el ídolo familiar (como el que Raquel tomó de Labán) para reclamar los derechos de herencia (66/107).

2.3. Conclusión

Debe ser claro en este punto que la arqueología ha hecho mucho, no sólo para socavar la hipótesis documentaria, sino también para, de hecho, apoyar la autoría mosaica del Pentateuco.

Albright escribe: "Los nuevos descubrimientos continúan confirmando la certeza histórica o la antigüedad literaria de detalle tras detalle en el Pentateuco" (14/225).

Bright dice lo siguiente en cuanto a las narrativas patriarcales: "No hay ninguna evidencia que haya llegado a la luz para contradecir algún aspecto de la tradición".

Albright advierte: "Es... puro hipercriticismo negar el carácter sustancialmente mosaico de la tradición del Pentateuco" (14/224).

Meredith Kline brinda una conclusión apropiada: "El relato de la arqueología bíblica del siglo XX es el del silenciamiento de la voz clamorosa de los modernos Wellhausen occidentales por los testigos mudos que emergieron de los antiguos montículos orientales. El argumento del relato sería más claro si no fuera por la renuencia de los eruditos críticos en abandonar sus enseñanzas tradi-

cionales. Pero todos están obligados ahora a admitir que, lejos de que las narrativas bíblicas de los tiempos patriarcales y de Moisés fueran ajenas al segundo milenio a. de J.C., ellas estarían completamente fuera de lugar en el primer milenio a. de J.C. La secuencia bíblica de la ley y de los Profetas ha sido vindicada" (681/139).

SECCIÓN II

Hipótesis documentaria

14

Introducción a la hipótesis documentaria

Los que aceptan la hipótesis documentaria enseñan que los primeros cinco libros de la Biblia fueron escritos unos 1.000 años después de la muerte de Moisés, y que fueron el resultado de un proceso de escritura, reescritura, edición y compilación por varios editores o redactores anónimos.

Aquí examinaremos la disciplina de la crítica literaria como es aplicada al Pentateuco, junto con la evidencia para la autoría mosaica.

En 1895, Julius Wellhausen agregó los toques finales a una hipótesis que prevalece en los círculos bíblicos modernos. Esta posición se conoce como hipótesis documentaria (o hipótesis JEDP). Esta hipótesis, por medio del uso de la crítica literaria como la base para su argumentación, establece la teoría de que el Pentateuco (Génesis hasta Deuteronomio) no fue escrito por Moisés, como afirma la Biblia, sino que fue completado años después de que Moisés muriera.

Ellos afirman que en el Pentateuco hay cuatro documentos diferentes —J, E, D y P—, citando para ello variaciones literarias dentro del texto (nombres divinos, duplicaciones, repetición de relatos), estilo y dicción. La J viene del nombre divino YHVH, el nombre para Dios que usa en forma característica el escritor anónimo del documento J. Este escritor usó un estilo fluido y un vocabulario peculiar. La E indica el documento *elohista,* conocido por el uso del nombre "Elohim" para Dios. A veces es difícil separar el material J y E dentro del texto, por lo que a veces se lo cita como una fuente, "JE". La letra D describe el código deuteronómico, hallado en el 621 a. de J.C. Finalmente, P representa al escritor sacerdotal. Este escritor fue el último compilador en trabajar con el Antiguo Testamento; él le dio los toques finales. El documento P se caracteriza por el uso del nombre Elohim para Dios y su estilo mordaz. "Su lenguaje es más el de un jurista que el de un historiador" (313/12). El documento P no ha de ser confundido con el *elohista,* que tiene un estilo fresco y fluido.

En el sentido cronológico, estos documentos fueron escritos en el orden en que se mencionan las letras: J, E, D, P.

La siguiente es una descripción excelente del trasfondo y el propósito de cada escritor:

J, o el *jahvista*, fue el primer escritor en juntar las leyendas, mitos, poemas y aun los relatos bien conocidos de otros pueblos, tales como los babilonios, para una gran historia del pueblo de Dios. Algunas de las fuentes que J usó fueron tradiciones orales; algunas ya estaban en forma escrita. Este escritor anónimo vivió por la época de David o Salomón. Él estaba preocupado en salvaguardar las antiguas tradiciones cuando Israel estaba convirtiéndose en una nación y, como un poder mundial, estaba poniéndose en contacto con otras naciones e ideas. Al planificar su trabajo, J parece haber usado las antiguas confesiones de fe o credos acerca de lo que Dios había hecho por su pueblo. Como un ejemplo, ver Deuteronomio 26:5-10. Él agrupó las narrativas alrededor de este bosquejo básico de credos. Se llama a este escritor el *jahvista* porque usó Yahvé como el nombre para Dios. Los eruditos alemanes, quienes fueron los primeros en descubrir a este escritor, deletrean Yahvé con una "J".

E, o el *elohista*, fue el segundo escritor en juntar todas las tradiciones para formar una historia. Él escribió alrededor del 700 a. de J.C., quizá cuando el Reino del Norte, Israel, fue amenazado por sus enemigos. E usó tradiciones que se habían transmitido entre las tribus del norte. Algunas de ellas eran las mismas que las utilizadas por J; otras eran diferentes. E usó el nombre Elohim para Dios en relatos antes del tiempo de Moisés. Él creía que el nombre Yahvé le fue revelado a Moisés. E dio una atención especial a Moisés. Vea su descripción en Deuteronomio 34:10-12. E era un buen escritor de relatos, por ejemplo, el relato de José.

JE. La obra de estos dos escritores fue juntada para formar una sola historia por un editor desconocido, después de la destrucción de Jerusalén. A veces el editor guardó las versiones de J y de E de un mismo relato, aun cuando difirieran en detalles. Otras veces él usa un relato como el material básico y agrega detalles del otro. En Éxodo 14, el material básico es de J; se usa muy poco de E. En algunas ocasiones el editor agregó algo de texto propio.

P (de la palabra *priestly* [sacerdotal]) puede haber sido un sacerdote o un grupo de sacerdotes que vivieron durante el exilio en Babilonia. Ellos prepararon un código de santidad para el pueblo: las formas de adoración y las leyes que se debían observar. Este Código Sacerdotal al principio fue un libro separado. En algún momento del siglo IV a. de J.C. fue incluido en partes del libro JE. Era como "si alguien tomara un relato de la historia de los Estados Unidos de América y le insertara, en lugares apropiados, la Constitución o la legislación del Congreso". Comúnmente el material P no es tan vívido como las partes JE. Los escritores de P estaban interesados en detalles de la adoración y de los sacrificios, en leyes, en genealogías, en ubicaciones y fechas específicas, en descripciones y medidas exactas, y en cosas semejantes. Cuando agregaron material a los relatos de J y de E, es probable que enfatizaran y sobreenfatizaran la intervención de Dios, y que convirtieran algunas acciones casi en mágicas (961/11-14).

El documento D, o Deuteronomio, tiene como propósito la reforma de las prácticas religiosas. Cuando se compuso el documento D, los documentos J, E y P aún no estaban unidos en una sola obra.

Driver dice:

Fue un gran manifiesto contra las tendencias dominantes de la época. Estableció los fundamentos para una gran reforma religiosa. Sea que haya sido escrito en los días oscuros de Manasés, o durante los días más brillantes que siguieron a la asunción del reinado por Josías, era una empresa noblemente concebida para brindar por anticipado un despertamiento espiritual. De ese modo, cuando las circunstancias lo favorecieran, las fuerzas desorganizadas de la religión nacional podrían reagruparse nuevamente. Era una reafirmación enfática de los principios fundamentales sobre los cuales había insistido Moisés mucho tiempo antes: la lealtad a Jehovah y el repudio de todos los

dioses falsos. Era un intento de poner en práctica los ideales de los profetas, especialmente Oseas e Isaías, para transformar el reino de Judá desmoralizado por Manasés en la "nación santa" que se describe en la visión de Isaías; también para despertar a la nación en la devoción a Dios y el amor al prójimo que Oseas había declarado como el primero de los deberes humanos (313/89).

"A lo largo de los discursos, la meta del autor es proveer los motivos por los cuales se asegurara la lealtad al Señor... Se puede describir Deuteronomio como *la reformulación profética, y la adaptación a las nuevas necesidades, de una legislación más antigua.* Es muy probable que... la mayoría de las leyes contenidas en Deuteronomio sea ciertamente mucho más antigua que la época del autor mismo; al tratarlas como él lo ha hecho, las combina en un manual para la guía del pueblo y las presenta con introducciones y comentarios de exhortación" (313/91, cursivas del autor).

Herbert Livingston nos brinda un resumen excelente de las fechas de los cuatro documentos de la teoría de Wellhausen:

¿Cómo fechó la teoría de Wellhausen los cuatro documentos? Dado que se afirma que el documento D fue escrito en el siglo VII y que fue hecho público durante la reforma de Josías en el 621 a. de J.C., dicho documento se convierte en la clave para el procedimiento. Se decidió que D conocía acerca de los contenidos de J y de E, pero no en cuanto a P; por lo tanto, J y E fueron escritos antes del 621 a. de J.C. y P en una fecha posterior.

Lógicamente, el documento J, con sus conceptos ingenuos, puede fecharse antes de E; las etapas tempranas del reino dividido parecen brindar una buena ubicación histórica. Se puede argumentar que J refleja la reacción del reino de Judá contra el establecimiento del reino del Norte, Israel. El propósito de J, entonces, era proveer a Judá con un documento "histórico" que justificaría los reclamos de Judá y de Jerusalén para ser el centro gubernamental de Israel. En manera similar, el documento E sería la producción antitética del reino del Norte, Israel, conducido por la tribu de Efraín, para mostrar que había antecedentes históricos en los patriarcas y en Josué para que el centro de gobierno estuviera en el norte.

La teoría continúa concluyendo que después de la destrucción del reino del Norte, Israel, en el 721 a. de J.C., hombres con amplitud de criterio durante el reinado de Manasés (primera mitad del siglo VII a. de J.C.) creyeron que el documento E era demasiado valioso para que se perdiera; de modo que lo unieron con el documento J. Este nuevo documento JE se convirtió en la nueva tesis y el documento D en su antítesis. Se dijo que sustancialmente había triunfado el pensamiento del documento D, durante el exilio en Babilonia, y que había influido en la composición de los libros históricos desde Josué hasta 2 Reyes. Sin embargo, el "Código de Santidad", relacionado con Ezequiel, surgió como otra antítesis al documento D. Lentamente, por casi un siglo, los sacerdotes en el exilio y luego en Jerusalén elaboraron el documento P, convirtiéndolo en el marco para una gran síntesis, el Pentateuco.

En resumen: el documento J está fechado un poco después del 900 a. de J.C., y el documento E algo más tarde en el siglo IX a. de J.C. Los dos documentos fueron unidos alrededor del 650 a. de J.C., y fueron escritos por la misma época. Se dieron a conocer en el 621 a. de J.C. El documento P apareció en el siglo V y el Pentateuco fue compuesto aproximadamente en su forma actual alrededor del 400 a. de J.C. (752/228, 229).

Como resultado de las afirmaciones que se acaban de hacer, los que aceptan la hipótesis documentaria rechazan la autoría mosaica del Pentateuco.

Moisés, a quien se puede fechar alrededor del 1400 a. de J.C., da a entender que él escribió el Pentateuco. La hipótesis documentaria rechaza esa fecha y dice que estos libros no fueron completados

hasta algún tiempo entre los siglos VIII y V a. de J.C.

La hipótesis documentaria cuestiona la credibilidad de todo el Antiguo Testamento. Si las afirmaciones de esta teoría son correctas, uno debe concluir que el Antiguo Testamento es un fraude literario gigantesco. Las posibilidades son que Dios habló a y por medio de Moisés, o tenemos que reconocer que estamos ante un fraude de calidad excepcional.

El tema principal no es "la unidad del Pentateuco" sino "¿cómo llegó a existir esta unidad?". En otras palabras, la sección literaria que consiste de Génesis hasta Deuteronomio es una narración continua. La pregunta que se presenta es: "¿Cómo llegó a existir esta narración continua?". ¿Fue escrita por Moisés, como lo afirma el cristianismo tradicional y lo enseña la Biblia? ¿O fue compilada mucho después de Moisés? Todo este tema pone en tela de duda la confiabilidad de Jesús, la certeza de los escritores tanto del Antiguo como del Nuevo Testamentos, y la integridad de Moisés mismo.

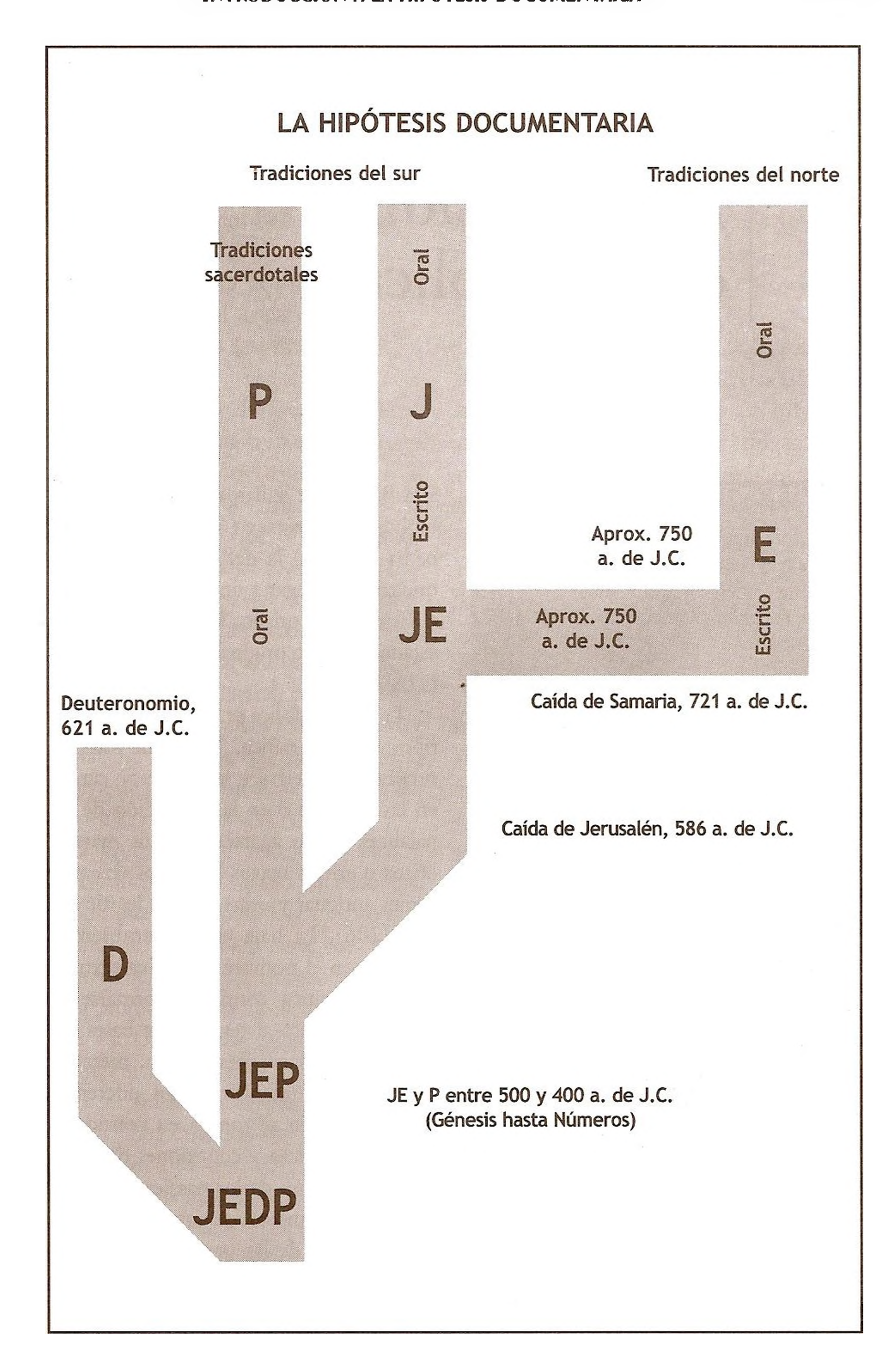
Livingston observa con agudeza:

> Casi todos los libros que promueven la teoría tienen un listado de los capítulos y versículos que originalmente pertenecían a los documentos independientes. Todos los fragmentos aislados que quedan se atribuyen, demasiado fácilmente, a redactores o compiladores. Sin embargo, se debe entender que no hay referencias literarias, ni manuscritos en existencia de ninguna clase, que mencionen los documentos J, E, D o P, sea en manera individual o como grupo. Estos han sido creados separándolos, con la ayuda de los criterios mencionados anteriormente, del texto restante del Pentateuco (752/227).

Livingston continúa citando las consecuencias de aceptar la teoría de la hipótesis documentaria:

> (a) Se rechaza la autoría mosaica; sólo algunas partes pequeñas del Pentateuco se atribuyen al período mosaico; (b) para muchos de los eruditos que aceptan el enfoque de Wellhausen, los hombres y mujeres del Pentateuco no eran realmente seres humanos reales; eran más bien héroes idealizados; (c) el Pentateuco no nos brinda una historia verdadera de los tiempos antiguos sino que en su lugar refleja la historia del reino dividido hasta la primera parte del período posexílico; (d) ninguno de los pueblos en el Pentateuco eran monoteístas; fueron los sacerdotes posexílicos los que les hicieron parecer como creyentes en un solo Dios; (e) Dios nunca habló con ninguna persona en los tiempos antiguos; otra vez, fue el trabajo de los sacerdotes el que brinda esa impresión; (f) muy pocas de las leyes en el Pentateuco se originaron antes del reino; (g) muy pocas de las prácticas cúlticas que se registran en el Pentateuco eran de antes del reino, y muchas eran posexílicas; (h) los primitivos israelitas nunca tuvieron un tabernáculo como el que se describe en Éxodo; (i) son erróneas todas las afirmaciones en el Pentateuco en el sentido de que Dios actuó en manera redentora y milagrosa en favor de Israel; (j) es errónea cualquier idea de que la unidad estructural presente de los cinco libros se originó en Moisés; y, finalmente, (k) el escepticismo inherente en la teoría crea un margen de credibilidad para el laico común, al punto de que el Pentateuco se convierte en algo prácticamente inútil para él (752/229).

Los capítulos que siguen (1) presentarán la evidencia en favor de la autoría mosaica; (2) clarificarán las afirmaciones de aquellos que están en favor de y propagan la hipótesis documentaria; y (3) brindarán algunas respuestas básicas a las presuposiciones de los que sostienen la hipótesis documentaria.


LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA
Tradiciones del sur
Tradiciones del norte
Tradiciones sacerdotales
Oral
P
J
Oral
Escrito
Aprox. 750 a. de J.C.
E
JE
Aprox. 750 a. de J.C.
Escrito
Oral
Deuteronomio, 621 a. de J.C.
Caída de Samaria, 721 a. de J.C.
Caída de Jerusalén, 586 a. de J.C.
D
JEP
JE y P entre 500 y 400 a. de J.C. (Génesis hasta Números)
JEDP

15 ➢

Introducción a la crítica bíblica

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

DEFINICIONES

"La palabra *crítica* denota, ante todo, un juicio o el acto de juzgar. La palabra se deriva de un verbo griego (...*krino*) que significa *discernir, probar, juzgar, determinar*. Cuando se aplica a la literatura, no comunica la idea de tratar de encontrar alguna falta, sino que se refiere a la actividad de encontrar tanto méritos como defectos. En otras palabras, se trata de dar un juicio imparcial, hasta donde le sea posible al crítico, en todo lo que esté bajo consideración (1094/70, 71).

Este tipo de estudio se puede aplicar a la Biblia y se le llama, entonces, crítica bíblica. La *Christian Cyclopedia* (Enciclopedia cristiana) la define así: "la ciencia que trata de llegar a un conocimiento satisfactorio del origen, historia y presente estado del texto original de las Escrituras" (416/206).

La crítica bíblica se ha dividido en dos tipos: (1) baja crítica, "que tiene una naturaleza más verbal e histórica. Se centra en las palabras o en la colocación de las palabras, como aparecen en los manuscritos o en los textos impresos, las versiones antiguas y otras fuentes legítimas" (416/206). La baja crítica también se conoce con el nombre de crítica textual. (2) La alta crítica "consiste en formarse un juicio en cuanto al texto sobre bases tomadas de la naturaleza, forma, método, materia o argumentos de los diferentes libros. También se toman en consideración la naturaleza y conexiones del contexto, la relación de los pasajes unos con otros, las circunstancias conocidas de los autores, y las de las personas para cuyo uso inmediato escribieron" (416/206).

1. Alta crítica

Las preguntas que se hace la alta crítica tienen que ver con la integridad, autenticidad, credibilidad y formas literarias de los diferentes libros que componen la Biblia.

En sí misma, la expresión "alta crítica" no es negativa. James Orr fue profesor de apologética y sistemática en La Universidad Unida Libre, en la ciudad de Glasgow, Escocia. El profesor Orr lo explica de la siguiente forma:

> Hay que enfrentar el hecho verdadero de que nadie que estudia el Antiguo Testamento a la luz del conocimiento moderno puede evitar, hasta cierto punto, ser un "crítico de la alta crítica", ni tampoco es deseable que trate de evitarlo. Desafortunadamente, la expresión ha llegado a asociarse casi exclusivamente con un método que ha producido cierto tipo de resultados, pero no tiene por qué estar asociada con estos resultados. Bien entendida, la "alta crítica" no es más que usar los principios que se acostumbra aplicar a toda literatura, para investigar cuidadosamente los *fenómena* de la Biblia, a fin de deducir, hasta donde sea posible, el tiempo, autoría, modo de composición, fuentes, etc. de los diferentes libros. Cualquiera que se dedique a tal investigación, con cualquier objetivo que tenga, no podrá evitar ser un "crítico de la alta crítica" (928/9).

Green añade que, en sus implicaciones modernas, la alta crítica tiene una connotación negativa, pero lo que realmente busca sólo es determinar el origen y carácter de los escritos que se estudian. Usando todo el material disponible, el crítico de esta disciplina busca determinar el autor del libro, el período en que fue escrito, las circunstancias que rodearon su producción y el propósito por el cual se escribió. Las investigaciones que se conducen de esta manera son de tremenda importancia para entender y apreciar un escrito (457/6).

La alta crítica debe mantenerse lo más objetiva posible. Orr afirma: "El tiempo, autoría y carácter simple o compuesto de un libro son cosas que se deben determinar sólo sobre la base de la evidencia. Con justicia se ha afirmado que, al investigar la literatura, la crítica no debe tener ninguna traba: Que la fe no puede estar atada a resultados de juicios puramente literarios" (928/16).

Esto incluye la fe en teorías y presuposiciones, como también la fe "religiosa".

2. Historia de la alta crítica

Aunque la alta crítica, como una ciencia exacta, se aplicó a la literatura clásica antes del siglo XIX, le tocó a J. G. Eichhorn (un racionalista alemán, a fines de 1700) aplicar por primera vez dicho término al estudio de la Biblia. En 1787, introdujo la segunda edición de su *Einleitung in das Alte Testament* (Introducción al Antiguo Testamento) con estas palabras:

"Me he sentido obligado a dedicar una gran cantidad de trabajo a un campo totalmente descuidado, a saber, la investigación de la constitución interna de los libros particulares del Antiguo Testamento, usando como herramienta la alta crítica (expresión que no será nueva para ningún humanista)" (227/19).

Eichhorn ha sido, pues, llamado el "padre de la crítica veterotestamentaria".

Aunque la expresión "alta crítica" no se asoció con los estudios bíblicos hasta la época de Eichhorn, fue el tratado que Jean Astruc escribió acerca del Génesis

(en 1753) el que marcó el comienzo de la metodología de la alta crítica aplicada al Antiguo Testamento. Astruc afirmó que Moisés fue el autor del libro de Génesis, pero concluyó que dicho libro tenía varias fuentes independientes tejidas a través de toda la obra. Más adelante todo el Pentateuco (de Génesis a Deuteronomio) fue sujeto a un extensivo análisis para determinar sus fuentes. Por tanto, se puede decir que la alta crítica fue impulsada y desarrollada por los estudios del Pentateuco. Por los años 1800, los críticos europeos (especialmente en Alemania) llegaron a conclusiones muy complejas respecto a la autoría y fecha de composición del Pentateuco (la hipótesis documental). Estas conclusiones fueron el fundamento para la subsiguiente investigación crítica del Antiguo Testamento. En consecuencia, si se desea investigar la alta crítica moderna del Antiguo Testamento en general, se tendrá que empezar considerando el análisis que se ha hecho del Pentateuco en el pasado. Esta consideración es clave para evaluar apropiadamente toda alta crítica del Antiguo Testamento desde Astruc en adelante.

Esta escuela llegó a ser conocida en algunos círculos como la "alta crítica destructiva". Esto se debió a la total reconstrucción que hizo de la literatura israelita y de la historia hebrea, lo que dominó los estudios del Antiguo Testamento desde su comienzo, junto con la metodología que se usó para lograr estos resultados tan drásticos.

Desafortunadamente, la erudición alemana (siglo XVIII) produjo una escuela de la alta crítica que empleó una metodología defectuosa y defendió con tesón algunas presuposiciones cuestionables. Esto minó seriamente la validez de muchas de sus conclusiones. Libros enteros fueron desmenuzados en numerosas "fuentes"; la mayor parte de los libros del Antiguo Testamento recibieron una fecha más tardía de lo que permitía la evidencia de los documentos mismos, a veces tan tardía como casi mil años.

El relato bíblico de historia temprana del pueblo hebreo fue reemplazado por una complicada y bien pensada teoría que contradecía, en casi cada punto importante, el propio relato que Israel dio de su historia.

Esta escuela llegó a ser conocida en algunos círculos como la "alta crítica destructiva". Esto se debió a la total reconstrucción que hizo de la literatura israelita y de la historia hebrea, lo que dominó los estudios del Antiguo Testamento desde su comienzo, junto con la metodología que se usó para lograr estos resultados tan drásticos.

TRES ESCUELAS RADICALES DE CRÍTICA DEL PENTATEUCO

1. Hipótesis documental: definición de la teoría

La teoría afirma que el Pentateuco aunque tradicionalmente se le atribuye a Moisés, en realidad es producto de la compilación de cuatro documentos escritos por autores independientes a lo largo de un período de aproximadamente cuatrocientos años, empezando cerca del año 850 a. de J. C. Editores desconocidos fueron combinando gradualmente

estos cuatro escritos hasta que obtuvieron su forma básica cerca del año 400 a. de J. C. El criterio principal que produjo esta teoría fue el intenso análisis del texto mismo. Se pensaba que mediante este análisis se podían aislar los diferentes documentos. La expresión clásica de dicha teoría la produjo el erudito alemán Julius Wellhausen, en 1878 (529/19-27).

2. Crítica de formas o historia de las formas (*Formgeschichte*)

La crítica de formas sostuvo que el Pentateuco era el producto de un proceso de compilación, y no la obra de Moisés. Pero difería de la hipótesis documental en que sostenía que los documentos individuales eran ellos mismos compilaciones que se desarrollaron a partir de la tradición oral y que fueron puestos en forma escrita sólo durante el período del exilio (586 a. de. J. C.) o después de este. Muy poco se puede saber acerca del desarrollo de estos documentos y, para esta escuela, estaba muy claro que no era posible producir el nítido aislamiento de documentos que pretendía lograr la escuela documental. La única forma práctica de abordar el problema era yendo detrás de las fuentes escritas, a fin de examinar los tipos de categorías a las que pertenecían los materiales originales en su estado oral. Después habría que seguir el curso de desarrollo probable de cada una de estas unidades orales hasta llegar a su forma escrita. Se puso mucho énfasis en el *Sitz im Leben* (situación de vida), para poder determinar por medio de qué proceso evolucionaron estas diferentes categorías hasta adoptar una forma escrita. Los eruditos alemanes Herman Gunkel y Hugo Gressmann han sido calificados como los fundadores de esta escuela, a principios del siglo XX (Gunkel produjo *Die Sagen der Genesis,* 1910; *Die Schriften des Alten Testaments,* 1911; Gressmann escribió *Die Älteste Geschichtsscreibung und Prophetie Israels,* 1910) (529/35-38).

3. La tradición oral (la escuela de Uppsala)

En forma similar a la crítica de formas, los defensores de la tradición oral sostuvieron que el Pentateuco no fue escrito por Moisés, sino que es una colección de material compilado a través de los siglos y puesto por escrito después del exilio. Esta escuela escandinava rechazó del todo la hipótesis documental. La calificó como una solución occidental a un problema literario del tremendamente diferente antiguo cercano oriente. Esta escuela puso aún más énfasis en la tradición oral que la crítica de formas. Algunos llegaron a decir que, en la transmisión de material, en el antiguo oriente la tradición oral era más importante que un escrito. Uno no debe tratar con documentos escritos, sino con unidades de tradición oral, círculos de tradición y varias "escuelas" dentro de estas tradiciones.

Esta escuela trata de clasificar el material en categorías literarias como relatos, material legal, prosa, poesías, y subdivisiones especiales llamadas *Gattungen.* Estos tipos subdivididos son "leyes" dadas en cuanto a cómo se desarrollan en "las situaciones de vida" (*Sitz im Leben*).

El Pentateuco tiene dos fuentes bási-

cas de tradición: una se extiende desde el Génesis hasta Números, lo que apunta al tipo de escuela de tradición denominada P (*priestly* = sacerdotal). La otra es la obra denominada D (desde Deuteronomio hasta 2 Reyes), que exhibe un estilo diferente al de P, apuntando a un círculo D de tradiciones. Los que han desarrollado esta tendencia más reciente en el análisis del Pentateuco son Johannes Pedersen (*Die Auffasung vom Alten Testament,* 1931) e Ivan Engnell (*Gamla Testamentet en Traditionshistorik Inledning,* 1945) (529/66-69).

16

Introducción al Pentateuco

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

¿Qué es el Pentateuco?
¿Qué es lo que contiene el Pentateuco?
El propósito y la importancia del Pentateuco
El origen y la historia de la teoría de la autoría no mosaica

¿QUÉ ES EL PENTATEUCO?

Como se ha indicado antes, se conoce como Pentateuco a los primeros cinco libros del Antiguo Testamento: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. La palabra *Pentateuco* viene del término griego *pentateuchos*, y significa "una compilación de cinco" o "[libro] en cinco volúmenes" (1/13; 896/957). La tradición judía llamó Tora a estos cinco libros (viene de la palabra hebrea tora, que significa "instrucción"), o Libro de la Ley, o Ley de Moisés, o simplemente la Ley (11/903). Orígenes, uno de los Padres de la iglesia del siglo III, fue el primero en llamar Pentateuco a estos cinco libros de Moisés (529/495).

¿QUÉ ES LO QUE CONTIENE EL PENTATEUCO?

Harrison divide los contenidos del Pentateuco en la siguiente manera:

1. Historia primitiva con un trasfondo mesopotámico: Génesis 1—11.
2. Historia de los patriarcas: Génesis 12—50.
3. Opresión de Israel y preparativos para el éxodo: Éxodo 1—9.
4. El éxodo, la Pascua y la llegada al monte Sinaí: Éxodo 10—19.
5. El Decálogo y el pacto en Sinaí: Éxodo 20—24.
6. Legislación en cuanto al tabernáculo y el sacerdocio aarónico: Éxodo 25—31.
7. La violación idólatra del pacto: Éxodo 32—34.
8. Implementación de las reglas en cuanto al tabernáculo: Éxodo 35—40.
9. Leyes para las ofrendas: Levítico 1—7.
10. Consagración de los sacerdotes y primeras ofrendas: Levítico 8—10.
11. Leyes acerca de la pureza: Levítico 11—15.

12. El día del perdón: Levítico 16.
13. Leyes en cuanto a la moralidad y la limpieza: Levítico 17—26.
14. Votos y diezmos: Levítico 27.
15. Censos y leyes: Números 1—9.
16. Viaje desde Sinaí hasta Cades: Números 10—20.
17. Viajes vagando por el desierto hasta Moab: Números 21—36.
18. Recordatorio histórico del período en el desierto: Deuteronomio 1—4.
19. Segundo discurso, con una introducción exhortativa: Deuteronomio 5—11.
20. Colección de estatutos y derechos: Deuteronomio 12—26.
21. Maldición y bendición: Deuteronomio 27—30.
22. Asunción del mando por Josué y muerte de Moisés: Deuteronomio 31—34 (529/496).

EL PROPÓSITO Y LA IMPORTANCIA DEL PENTATEUCO

La Biblia es historia, pero de una clase muy especial. Es la historia de la redención de la humanidad por parte de Dios, y el Pentateuco es el capítulo uno de esa historia (1230/187, 188).

Unger amplía el concepto de la siguiente manera:

> El autor del Pentateuco tenía un plan definido. Él no se dedicó a registrar el relato de la historia humana. Su tarea fue más bien la de relatar la provisión de gracia de parte de Dios para la salvación de los seres humanos. El Pentateuco, por lo tanto, es historia con un motivo detrás de ella, un motivo profundo y religioso que lo impregna todo. Por otro lado, el principio religioso que subyace en ella no hace que los eventos registrados sean menos históricos. Sencillamente les da una importancia permanente, la que transciende los tiempos en que fueron escritos y para los cuales fueron escritos; excede también en importancia en su aplicación a una nación o un pueblo, invistiéndola con un valor inestimable y permanente para toda la humanidad...

El Pentateuco testifica de los actos salvíficos de Dios, quien es el Señor soberano de la historia y de la naturaleza. El acto central de Dios en el Pentateuco (y ciertamente en el Antiguo Testamento) es el éxodo desde Egipto. En él Dios irrumpió en la conciencia de los israelitas y se reveló como el Dios redentor.

—D. A. HUBBARD

> El hecho de no poder captar el carácter y el propósito precisos del Pentateuco ha llevado a muchos críticos a negar su historicidad, o a adoptar un criterio inferior en cuanto a su confiabilidad. Si, por ejemplo, el relato de la esclavitud en Egipto, la liberación milagrosa y los años de vagar por el desierto fueran ficticios, su conexión vital no sólo con la historia de los hebreos sino con todo el plan de salvación de la Biblia levanta el problema insoluble de cómo podría haberse fabricado este registro extraordinario (1230/188, 89).

D. A. Hubbard escribe en cuanto a la importancia decisiva del Pentateuco en el entendimiento de la relación de Israel con Dios:

> Siendo un registro de la revelación y una respuesta a la misma, el Pentateuco testifica de los actos salvíficos de Dios, quien es el Señor soberano de la historia y de la naturaleza. El acto central de Dios en el Pentateuco (y ciertamente en el Antiguo Testamento) es el éxodo desde Egipto. En él Dios irrumpió en la conciencia de los israelitas y se reveló como el Dios redentor. La comprensión que se alcanza a partir de esta revelación capacitó a Israel, bajo el liderazgo de Moisés, para revaluar las tradiciones de sus antepasados y ver en ellos a los compañeros de las acciones de Dios que

habían florecido tan brillantemente en la liberación de la esclavitud en Egipto (590/963).

Aun Langdon B. Gilkey, que difícilmente pueda ser catalogado como un erudito conservador, llama a la experiencia del éxodo y Sinaí "el punto central de la religión bíblica" (457/147).

Por lo tanto, el Pentateuco ocupa un lugar importante en el enfoque cristiano del universo puesto que registra la revelación inicial por Dios de sí mismo a la humanidad.

Gilkey lo dice de esta manera: "El evento del éxodo tiene para nosotros un interés tanto histórico como confesional. En otras palabras, la cuestión en cuanto a lo que Dios hizo en el Sinaí es no sólo un tema para el erudito en la religión y teología semitas; es un asunto que interesa más al creyente contemporáneo que desea testificar hoy acerca de los hechos de Dios en la historia" (457/147).

EL ORIGEN Y LA HISTORIA DE LA TEORÍA DE LA AUTORÍA NO MOSAICA

De acuerdo con Juan de Damasco, los nazareos, una secta de cristianos de origen judío que vivieron en el siglo II, negaban que Moisés hubiera escrito el Pentateuco (1341/113). Las Homilías Clementinas, una colección de escritos antiguos de un poco después del siglo II, afirmaban que el Pentateuco había sido escrito por 70 hombres sabios después de la muerte de Moisés. (Para un estudio sobre la falta de confiabilidad de estos escritos, y de la metodología inválida de la interpretación histórica y bíblica que ellos empleaban, ver E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament,* [Introducción al Antiguo Testamento], pp. 118, 119). (1341/112).

Aunque hubo varios grupos e individuos de los primeros dos siglos d. de J.C. que negaron la autoría mosaica esencial del Pentateuco, debe notarse el siguiente pasaje de Young:

> Durante los primeros dos siglos de la era cristiana no hay una instancia registrada de crítica que sea hostil a la Biblia entre los Padres de la iglesia o en la iglesia ortodoxa misma. Los Padres apostólicos y los subsecuentes Padres antinicenos, a juzgar por como ellos se expresaban sobre el tema, creían que Moisés era el autor del Pentateuco y que el Antiguo Testamento era un libro divino...
>
> Los ejemplos de crítica hostil de este período provienen de grupos que son considerados heréticos o del mundo externo pagano. Además, esta crítica reflejaba ciertas presuposiciones filosóficas y es de un carácter decididamente prejuicioso y no científico (1341/113, 114).

De modo que la afirmación de que Moisés no era el autor del Pentateuco tuvo su comienzo durante los primeros dos siglos d. de J.C. La base principal sobre la cual descansaba esta afirmación era la presencia de pasajes supuestamente escritos después de la muerte de Moisés.

Aunque durante los siglos siguientes hubo alguna actividad menor en el cuestionamiento de la autoría mosaica, no fue sino hasta el siglo XVIII que la teoría de la paternidad literaria no mosaica se desarrolló extensamente, cuando el argumento se movió hacia un nuevo fundamento, el de la crítica literaria. (Para un estudio de los desarrollos desde el siglo III hasta 1700, ver E. J. Young, *An Introduction to the Old Testament* [Introducción al Antiguo Testamento]). (1341/116-120).

17

Desarrollo de la hipótesis documentaria

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

Importancia de la hipótesis documentaria en la alta crítica radical
Historia de su desarrollo
- La primera teoría documentaria
- Hipótesis de los fragmentos
- La teoría del suplemento
- La teoría de la cristalización
- La teoría documentaria modificada
- Hipótesis desarrollada (teoría documentaria revisada)
- Desarrollo y revisiones modernas a la hipótesis documentaria desde Wellhausen

IMPORTANCIA DE LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA EN LA ALTA CRÍTICA RADICAL

Ya nos hemos referido al papel importante que tuvo la hipótesis documentaria en la fundación de toda una escuela de erudición de alta crítica, la cual sin la menor duda ha minado la integridad literaria e histórica del Antiguo Testamento. En consecuencia, todo estudiante serio del Antiguo Testamento deberá investigar cuidadosa y certeramente la posición de las conclusiones radicales a las que llegó esta escuela. Dicha investigación debe empezar con el análisis del Pentateuco que la hipótesis documentaria propone. Tenemos que evaluar en forma objetiva la hipótesis documentaria clásica, como también sus subsecuentes revisiones, a fin de determinar si esta posición radical de la alta crítica es una que, en verdad, tiene valor o si tiene que descartarse en favor de una que cuadre mejor con los hechos que se disponen.

HISTORIA DE SU DESARROLLO

1. La primera teoría documentaria

Hasta donde sabemos, el ministro protestante, H. B. Witter, fue el primero que (en la primera parte del siglo XVIII) afirmó que la Biblia contenía dos relatos paralelos de la creación y que se podían distinguir uno del otro por el uso que hacían de los diferentes nombres divinos. Fue el primero también en sugerir que los nombres divinos eran un criterio para distinguir documentos distintos

(ver su *Jura Israelitarum in Palestina*, 1711) (224/9; 1340/118).

Fue el médico francés Jean Astruc quien, en su libro *Conjectures Concerning the Original Memoranda Which It Appears Moses Used to Compose the Book of Genesis* (Conjeturas acerca de la fuente original que parece haber usado Moisés para componer el libro de Génesis) hizo la primera propuesta significativa de la hipótesis documentaria en 1753.

Astruc sostuvo que Génesis mostraba estar compuesto de diferentes documentos, que ponían detectarse principalmente por el uso único que hacía de los nombres divinos Elohim y Jehovah en los primeros capítulos. Astruc reconoció que los nombres divinos no podían usarse como criterio para examinar otras porciones del Pentateuco más allá de Génesis. Para apoyar su teoría de las diferentes fuentes, Astruc también citó como evidencia supuestas repeticiones de algunos acontecimientos (p. ej., los relatos de la creación y el diluvio). Aunque Astruc desarrolló una teoría documentaria, defendió la idea de que Moisés fue quien compiló dichos documentos (1340/118-121).

El primero que introdujo la teoría de Astruc a los alemanes, fue J. G. Eichhorn, quien escribió una introducción al Antiguo Testamento de tres volúmenes (*Einleitung in das Alte Testament*, 1780-1783). Eichhorn sostuvo que los criterios para el análisis de fuentes en el Pentateuco deberían incluir consideraciones literarias como la diversidad de estilo, palabras peculiares a documentos ya aislados, etc. Estos criterios se añadieron al uso de los nombres divinos que propuso Astruc (529/14).

2. Hipótesis de los fragmentos

2.1. La teoría

En 1800, A. Geddes, un sacerdote católico romano escocés, dijo que la teoría de los documentos de Astruc era una "obra fantasiosa". Este sacerdote advirtió que en realidad no se trataba de documentos, sino de un montón de fragmentos, largos y pequeños. Un redactor unió estos fragmentos unos quinientos años después de la muerte de Moisés. El alemán German Johann Vater desarrolló la teoría de Geddes, en los años 1802 a 1805. Trató de demostrar el crecimiento gradual del Pentateuco a partir de fragmentos individuales. Alegó que había, por lo menos, unos 38 fragmentos diferentes que servían como fuente. Aunque algunos de los fragmentos venían del tiempo de Moisés, el Pentateuco, tal como hoy lo conocemos, fue compilado cerca del tiempo del exilio judío (586 a. de J. C.). Esta teoría fue desarrollada aún más por el erudito alemán A. T. Hartmann (1340/123-127).

2.2. Diferencia esencial con la teoría documentaria de Astruc

Los que sostienen esta teoría creen que no existen documentos continuos, sino una masa de fragmentos de documentos que no se prestan para ser aislados.

3. La teoría del suplemento

3.1. La teoría

En su libro *Die Komposition der Genesis Kritisch Untersucht* (1823), Heinrich Ewald "le cortó la yugular" a la hipótesis de los fragmentos. En su obra, Ewald defendió la unidad del Génesis. Más tarde,

en 1830, desarrolló una nueva teoría que proponía que la base de los primeros seis libros de la Biblia era un documento Elohísta, pero que después surgió un documento paralelo que usaba el nombre de "Jehovah". Lo que ocurrió fue que un editor tomó partes del documento J y las insertó en el documento inicial E. Con el tiempo se desarrollaron numerosas versiones de esta hipótesis básica. De Wette (1840) y Lengerke (1844) defendieron que había no un documento suplementario, sino tres (1340/127-129).

3.2. Diferencia esencial con la hipótesis de los fragmentos

Según esta teoría, a lo largo del Génesis no hallamos una mezcolanza de fuentes, sino una unidad en un documento base (E), a la vez que se añadieron otros suplementos más adelante (J).

4. La teoría de la cristalización

4.1. La teoría

Para 1845, Ewald ya había rechazado su teoría de suplemento. En su lugar propuso que en lugar de un editor que añadió un suplemento, lo que ocurrió fue que hubo cinco relatores que escribieron varias partes del Pentateuco en diferentes épocas en un período de setecientos años. El quinto relator fue un judío del tiempo del rey Uzías. Este relator usaba constantemente el nombre Jehovah, y fue el editor final. Completó el Pentateuco entre los años 790 y 740 a. de J. C. Ewald también sostuvo que el Deuteronomio fue una obra independiente añadida cerca del año 500 a. de J. C. August Knobel (1861) y E. Schraeder (1869) sostuvieron una forma más sencilla de esta teoría (1340/129, 130).

4.2. Diferencia esencial con la teoría del suplemento

Esta teoría sostiene que no hubo un editor que añadió un suplemento, sino cinco relatores diferentes que escribieron las diferentes partes del Pentateuco en varias épocas.

5. La teoría documentaria modificada

5.1. La teoría

En 1853, Herman Hupfeld quiso mostrar:

(1) Que, en el Génesis, las secciones J no eran suplementos, sino que formaban un documento continuo.

(2) Que el documento básico E (de la teoría del suplemento) no era un documento continuo, sino que estaba compuesto de otros dos documentos, llamados P y E.

(3) Que un redactor ensambló estos tres documentos.

(4) Que Deuteronomio fue un documento totalmente separado y que se añadió al final (designado como D).

De esta forma, Hupfeld sostuvo que realmente había cuatro documentos distintos que se tejían en el paño de la narración del Pentateuco. Estos documentos eran P (antes llamado Elohísta), E, J y D (1340/130, 131).

5.2. Diferencia esencial con la teoría de la cristalización

No fueron cinco sino uno el redactor que combinó los tres documentos: el docu-

mento J, el documento P (antes Elohísta) y el tardío documento Elohísta E.

6. Hipótesis desarrollada (teoría documentaria revisada)

6.1. La teoría (que hoy es la que recibe comúnmente el nombre de "hipótesis documentaria")

Hupfeld afirmó que el orden cronológico de los documentos era P, E, J y D. Pero durante la década de 1860, Karl H. Graf revirtió el orden a J, E, D, P. Graf sostuvo que el documento básico (conocido antes como Elohísta o P) no era la porción más antigua del Pentateuco, sino la más reciente. En uno de sus libros, Abraham Kuenen fortaleció la teoría de Graf.

Wellhausen reformuló la hipótesis documentaria (que luego sería llamada hipótesis Graf-Wellhausen) partiendo de la concepción evolucionista de la historia que prevalecía en los círculos filosóficos de aquella época.

Julius Wellhausen formuló con gran habilidad la teoría documentaria revisada de Graf y Kuenen, dándole su expresión clásica. Este trabajo lo puso en un lugar prominente entre la mayoría de los círculos de erudición europeos, lo mismo que estadounidenses, más tarde. Wellhausen reformuló la hipótesis documentaria (que luego sería llamada hipótesis Graf-Wellhausen) partiendo de la concepción evolucionista de la historia que prevalecía en los círculos filosóficos de aquella época.

Wellhausen sostuvo que:

(1) La parte más antigua del Pentateuco vino de dos documentos originalmente independientes, el documento *yavista* (850 a. de J. C.) y el documento *elohísta* (750 d. de J. C.).

(2) De éstos, el editor yavista compiló una obra narrativa (650 a. de J. C.).

(3) Deuteronomio fue escrito en el tiempo de Josías y su autor lo incorporó en la obra *yavista.*

(4) La legislación sacerdotal del documento Elohísta fue en gran parte la obra de Esdras, y se le llama documento sacerdotal. Un editor revisó y editó más adelante este conglomerado de documentos cerca del año 200 d. de J. C., para formar lo que hoy conocemos como Pentateuco.

En Inglaterra, W. Robertson Smith interpretó y promovió los escritos de Wellhausen en su obra *The Old Testament in the Jewish Church* (El Antiguo Testamento en la iglesia judía), 1881.

Pero fue Samuel R. Driver quien, en su *Introduction to the Literature of the Old Testament* (Introducción a la literatura del Antiguo Testamento), 1891, diera al movimiento de Wellhausen su presentación clásica al mundo de habla inglesa. En EE. UU. de A., el más notable y temprano defensor de las ideas de la escuela de Wellhausen fue Charles A. Briggs *The Higher Criticism of the Hexateuch* (La alta crítica del hexateuco), 1893 (66/79; 1340/136-138).

6.2. Diferencia esencial con la teoría documentaria modificada

P no es el documento más antiguo, sino el más reciente. La secuencia JEDP se

trabaja desde un marco sistemático evolucionista.

7. Desarrollo y revisiones modernas a la hipótesis documentaria desde Wellhausen

7.1. Rudolph Smend (*Die Erzählung des Hexateuchs auf Ihre Quellen Untersucht,* 1912). No hay un solo documento J, sino dos: J1 y J2 (66/91).

7.2. Otto Eissfeldt (*Hexateuchsynopse,* 1922). Hay un documento L dentro del documento J, escrito en el 860 a. de J. C. (66/91).

7.3. R. H. Kennett, en *Deuteronomy and the Decalogue* (1920); Gustav Hölscher en *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums,* 1922. Ambos autores sostienen que "Deuteronomio surgió después del período de Josías. De modo que, el 'libro de la ley' encontrado en el templo en el año 621 a. de J. C. no fue Deuteronomio" (66/100-1).

7.4. Martin Kegel, en *Die Kultusreformation des Josias* (1919), Adam C. Welch, en *The Code of Deuteronomy* (1924), Edward Roberston, en el *Bulletin of John Rylands Library* (1936, 1941, 1942, 1944), todos concluyeron que el Deuteronomio fue escrito mucho después del tiempo de Josías (621 a. de J. C.) (66/101, 102).

7.5. Max Löhr, en su *Der Priestercodex in der Genesis* (1924) afirmó que:

(1) Jamás existió una fuente independiente P.
(2) El Pentateuco fue escrito por Esdras, quien dependió de material escrito antes del exilio.
(3) No es posible identificar estos materiales con ningún documento específico, tales como el J, E, etc. (66/97).

7.6. Julius Morgenstern (*The Oldest Document of the Hexateuch,* 1927) concluyó que en el documento J estaba presente un documento K (una idea similar a la Eissfeldt) (66/91).

7.7. Paul Volz y Wilhelm Rudolph, en su obra *Der Elohist als Erzähler: Ein Irrweg der Pentauteuchkritik?* (1933) concluyeron:

(1) No hay base para la existencia de un documento E independiente.
(2) Sólo una persona escribió el libro de Génesis, con algunas añadiduras hechas por un editor posterior (66/100).

7.8. Robert Pfeiffer (*Introduction to the Old Testament,* 1941) afirma que las secciones J y E de Génesis 1—11 y 14—18 (del año 950 a. de J. C.) contienen un documento S (66/91).

18

Normas básicas

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

Acercarse a las Escrituras hebreas como a otra literatura antigua —armoniosamente
Tener una mente abierta
Someterse a controles externos y objetivos
Conclusión

El ambiente oriental antiguo del Antiguo Testamento brinda muchos paralelos literarios muy cercanos. Y aunque muchos puedan ignorarlo, nadie puede negar que los principios que prueban ser válidos para el estudio de la literatura e historia oriental antiguas deben ser aplicados a la literatura y la historia del Antiguo Testamento. De la misma manera, los principios que se han probado como decididamente falsos al ser aplicados a la literatura y la historia del antiguo Cercano Oriente, no deben aplicarse a la literatura y la historia del Antiguo Testamento (667/28).

Hay tres principios elementales que deben aparecer en esta investigación:

ACERCARSE A LAS ESCRITURAS HEBREAS COMO A OTRA LITERATURA ANTIGUA —ARMONIOSAMENTE

Coleridge, un genio y crítico literario, estableció hace mucho tiempo esta regla básica para la literatura: "Cuando encontramos un error aparente en un buen autor, hemos de asumir que nosotros *ignoramos su comprensión*, hasta que estemos seguros de que comprendemos su *ignorancia*" (35/125, cursivas suyas).

El historiador John Warwick Montgomery afirma que en la determinación de la historicidad esencial de un documento antiguo "la erudición histórica y literaria continúa siguiendo la regla de Aristóteles [*De arte poetica*, 14606-14616], de que debe darse al documento el beneficio de la duda, no la autoridad usurpada [asumida injustamente] por el crítico mismo" (852/29).

Kitchen, más recientemente, ha enfatizado la necesidad de este principio en los estudios del Antiguo Testamento tanto como en la egiptología: "La práctica

normal es asumir la confiabilidad general de las declaraciones en nuestras fuentes, a menos que haya una evidencia explícita que indique lo contrario... Debe buscarse la armonía básica que subyace finalmente en los registros existentes, aun a pesar de alguna discrepancia aparente. A lo largo de la historia antigua, nuestras fuentes existentes son incompletas y elípticas" (667/28-33).

Allis rotula "método armonioso" a este acercamiento. Sobre la aplicación del método a los escritos hebreos dice lo siguiente:

> Tiene dos ventajas obvias. Una es que es justo con la inteligencia y el sentido común de los escritores de la Biblia. Afirmar que los escritores-compiladores, o editores de los registros bíblicos introducirían o combinarían relatos conflictivos del mismo evento en una narrativa es desafiar su inteligencia, su honestidad o su competencia para tratar los datos que ellos registran. La segunda ventaja es que es el método bíblico de interpretación. Las muchas veces y las variadas maneras en que los escritores bíblicos se citan o se refieren el uno al otro implica que tenían confianza en las fuentes que citaban. El de ellos es un método armonioso. Lo más importante es que este método de interpretación es el único que es consistente con los elevados reclamos de la Biblia como la Palabra de Dios (36/35).

TENER UNA MENTE ABIERTA

Bewer, quien es un firme defensor de la posición documentaria, ha brindado una exposición notable de este principio: "La crítica verdaderamente científica no se detiene nunca. No hay ninguna pregunta que sea detenida por ella. Cuando aparecen nuevos hechos o se muestra una manera nueva de comprender los hechos antiguos, el crítico está listo para reexaminar, modificar o destruir su teoría, si es que no tiene en cuenta todos los hechos en una manera satisfactoria. Esto se debe a que el crítico está interesado en la verdad de su teoría; él es indiferente al rótulo que otros puedan ponerle, sea antiguo o nuevo, ortodoxo o heterodoxo, conservador, liberal o radical" (126/305).

Otro crítico radical, W. R. Harper, está completamente de acuerdo: "Debe recordarse que, después de todo, no es una cuestión de opinión sino de hechos. No importa lo que algún crítico particular pueda pensar o decir. El deber de cada persona que estudia este asunto es tomar los puntos sugeridos uno por uno, y decidir por sí mismo si ellos son o no verdaderos" (521/7).

R. K. Harrison es igualmente insistente sobre una actitud semejante: "Como resultado del impacto de lo que T. H. Huxley cierta vez llamó 'un pequeño hecho desagradable', el verdadero investigador científico hará cualquier cambio que demande la situación, aun si está obligado a comenzar su investigación de nuevo en todos los aspectos" (529/508).

Puede que la dirección hacia la cual conducen los hechos no sea agradable, pero debe ser seguida. Kitchen razona que si aun "algunos de los resultados alcanzados aquí se aproximan a un enfoque tradicional o parecen estar de acuerdo con la ortodoxia teológica, entonces es simplemente porque la tradición o esa ortodoxia están mucho más cerca de los hechos reales que lo que comúnmente se cree. Aunque ciertamente nunca se debe preferir la mera ortodoxia a la verdad, es también perverso negar que los enfoques ortodoxos

puedan ser verdaderos" (667/173).

Cyrus Gordon, el altamente respetado erudito judío, quien enseñaba en la Universidad Brandeis y en la Universidad de Nueva York, concluye que "el compromiso con cualquier estructura de fuentes hipotéticas como JEDP está fuera de tono con lo que considero como la única posición sostenible para un erudito crítico: *ir dondequiera que lo guíe la evidencia*" (472/3, cursivas del autor).

SOMETERSE A CONTROLES EXTERNOS Y OBJETIVOS

Los hechos muy importantes a los cuales nuestra mente debe estar necesariamente abierta son descubiertos por un examen arqueológico del antiguo Oriente. Cassuto nos exhorta a "llevar a cabo nuestra investigación sin prejuicios o temor anticipado, descansando en el examen objetivo de los textos mismos y la ayuda que brinda el conocimiento del Oriente antiguo, que es el medio ambiente cultural en el cual vivieron los hijos de Israel cuando fue escrita la Tora. No nos acerquemos a los pasajes de las Escrituras con los criterios literarios y estéticos de nuestra época, sino apliquémosles los estándares que se obtienen del antiguo Oriente en general y del pueblo de Israel en particular" (224/12).

Kitchen establece este principio como un axioma: "Siempre se debe dar prioridad a los datos tangibles y objetivos, y a la evidencia externa, sobre la teoría subjetiva o las opiniones especulativas. Los hechos deben controlar la teoría, no a la inversa" (667/28-33).

Cassuto ciertamente debe ser elogiado por otorgar mucho respeto a los defensores de la teoría documentaria por su trabajo. No debemos intentar disminuirlos, pero tenemos el derecho de examinar cuidadosamente la hipótesis que ellos establecen y el método de obtener evidencia para esta hipótesis. Puesto que hoy disponemos de una cantidad muy grande de evidencia arqueológica que sugiere lo que les faltaba a los expositores de la hipótesis documentaria cuando elaboraron sus teorías, podemos descubrir hoy algo que ellos no sabían, o resolver un problema que a ellos los dejaba perplejos (224/13).

> Siempre se debe dar prioridad a los datos tangibles y objetivos, y a la evidencia externa, sobre la teoría subjetiva o las opiniones especulativas. Los hechos deben controlar la teoría, no a la inversa.
>
> -KENNETH KITCHEN

Harrison escribe: "A la luz de las deficiencias graves del enfoque de Graf-Wellhausen a los problemas del Pentateuco, y del Antiguo Testamento en general, cualquier nuevo estudio tendrá que basarse firmemente sobre una metodología acreditada. Ésta utilizará las grandes cantidades de material de control que ahora están disponibles a los eruditos en todo el mundo; se argumentará en forma inductiva desde lo conocido a lo desconocido en lugar de hacer pronunciamientos desde un punto de vista puramente teórico, lo cual sólo tiene una tenue relación con algunos de los hechos conocidos" (529/533).

Harrison afirma en otra parte que "es sólo cuando la crítica está establecida

propiamente sobre una base segura de la vida del antiguo Cercano Oriente, más bien que sobre las especulaciones filosóficas o metodológicas occidentales, que la erudición puede esperar reflejar algo en cuanto a la vitalidad, la dignidad y la riqueza espiritual de la ley, la profecía y los escritos sagrados" (529/82).

Kile resume en manera efectiva este principio: "La teoría debe siempre dar lugar al hecho. Los hechos son la última palabra en la resolución de disputas. Aun un defensor acérrimo de los derechos y funciones de la crítica como el doctor Driver (*Authority and Archaeology* [Autoridad y arqueología], p. 143) reconoce este principio, *por lo menos en teoría.* Él dice: "Donde hay un testimonio directo de la arqueología es de muchísimo valor y, como regla, determina decisivamente el asunto. Aun donde ese testimonio es indirecto, si es suficientemente circunstancial y preciso, hace que un acuerdo sea altamente probable" (700/32).

CONCLUSIÓN

Estos principios son implícitos en los estudios del antiguo Cercano Oriente. Un acercamiento positivo no excluye el estudio crítico del material. Sin embargo, evita las distorsiones que trae el hipercriticismo. Si se han llevado a cabo estudios positivos, la escuela crítica moderna tendría una posición diferente, y muchos de los supuestos problemas estarían en una proporción correcta (667/34).

Kitchen resume de la siguiente manera la condición actual de la crítica del Antiguo Testamento:

> Debido al impacto del antiguo Oriente sobre el Antiguo Testamento y los estudios veterotestamentarios, se está estableciendo una nueva tensión mientras se reduce una antigua. Esto se debe a que el material comparativo del antiguo Cercano Oriente tiende a estar de acuerdo con la estructura existente de los documentos del Antiguo Testamento como nos han llegado, más bien que con las reconstrucciones de la erudición veterotestamentaria del siglo XIX, o con sus prolongaciones y desarrollos del siglo XX hasta la actualidad.
>
> Hay algunos ejemplos que pueden ilustrar este punto. Los paralelos válidos y cercanos a las costumbres sociales de los patriarcas vienen de documentos de los siglos XIX hasta XV a. de J.C. (de acuerdo con un origen temprano en el segundo milenio para este material en Génesis), y no de los datos de Asiria y Babilonia de los siglos X hasta VI a. de J.C. (período posible de las supuestas fuentes "J" y "E"). En manera similar para Génesis 23, el paralelo más cercano viene de las leyes hititas, las cuales pasaron al olvido con la caída del Imperio hitita alrededor de 1200 a. de J.C. Las formas de pacto que aparecen en Éxodo, Deuteronomio y Josué siguen el modelo de los que eran corrientes en el siglo XIII a. de J.C. —el período de Moisés y Josué— y no el de aquellos del primer milenio a. de J.C. (667/25).

En lugar de comenzar nuestros estudios bíblicos con la presuposición de que el Antiguo Testamento está lleno de errores, muchas contradicciones y errores textuales notables, nuestro estudio debería incluir un examen meticuloso del texto hebreo a la luz de la arqueología moderna y del conocimiento actual de las culturas del antiguo Cercano Oriente en el tercer milenio a. de J.C. (529/532).

Orlinsky destaca que la tendencia moderna de pensamiento va en esa dirección: "Más y más el enfoque más antiguo de que los datos bíblicos eran sospechosos y aun probablemente falsos, a menos

que fueran corroborados por hechos extrabíblicos, está dando paso a un enfoque que sostiene que, en general, es mucho más probable que los relatos bíblicos sean verdaderos en vez de falsos, a menos que una evidencia muy clara de fuentes fuera de la Biblia demuestre lo contrario" (927/81).

19

Presuposiciones documentarias

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

Gran parte de la metodología de la alta crítica radical se basa en algunas presuposiciones importantes. Esto no es necesariamente malo y, hasta cierto punto, es inevitable. Orr cita al teólogo alemán Biedermann (*Christliche Dogmatik*):

> Es estar muy ciego si uno afirma que la crítica verdaderamente histórica y científica puede o debería ser practicada sin ninguna presuposición dogmática. A fin de cuentas, la consideración de los llamados fundamentos puramente históricos siempre llega al punto en el que puede decidir y, de hecho, decidirá en cuanto a si puede o no sostener si cierto asunto es posible en y por sí mismo... Todo estudiante introduce en su investigación histórica algún tipo de definiciones limitantes (sostenidas tan elásticamente) de lo que es históricamente posible; y estas definiciones son para él sus presuposiciones dogmáticas (1288/172).

Nada les falta a los críticos radicales cuando se trata de habilidad y erudición. El problema no es que desconozcan la

evidencia, sino que su hermenéutica o forma de abordar la crítica bíblica está basada en su cosmovisión.

Gerhardsson ha dicho apropiadamente que "la validez de sus resultados depende de la validez de sus principios primarios" (455/6).

En el campo de la crítica bíblica, con mucha frecuencia la discusión se lleva a cabo al nivel de conclusiones y respuestas, en lugar de llevarla al nivel de presuposiciones o de las bases de nuestro pensamiento.

Si hablamos al nivel de presuposiciones, nos daremos cuenta de si alguien tiene el derecho de llegar a las conclusiones que llega. Si una persona tiene presuposiciones razonables a la luz de la evidencia conocida, sus conclusiones lógicas podrían ser correctas. Pero si sus presuposiciones son defectivas, sus conclusiones lógicas sólo acrecentarán los errores originales a medida que se extiende el argumento.

En el estudio de la Biblia, siempre ha habido varias presuposiciones filosóficas. El evaluarlas está fuera del propósito de este libro. Pero la arqueología nos ha entregado hoy mucho material que considerar que está en el área de lo objetivo. Toda presuposición en cuanto a la Biblia deberá considerar también estos materiales.

Uno de los primeros pasos en este estudio es armonizar las presuposiciones mediante los datos disponibles, antes de empezar cualquier discusión en otros puntos.

En cuanto a la labor de los que apoyan la hipótesis documentaria, tenemos que preguntarnos: "¿Cuáles fueron sus presuposiciones?" y "¿Eran aceptables?".

La presuposición más básica de la mayoría de los críticos radicales es su cosmovisión naturalista que está en contra de lo sobrenatural. Ya tratamos con esta presuposición en el capítulo 12.

EL ANÁLISIS DE FUENTES ES MÁS IMPORTANTE QUE LA ARQUEOLOGÍA

Una de las más grandes debilidades de la escuela de la alta crítica radical fue que, en el proceso de analizar y aislar los supuestos documentos, sus conclusiones se basaron casi exclusivamente en sus propias teorías subjetivas acerca de la historia de Israel y acerca del desarrollo y compilación probable de las supuestas fuentes. Cometieron el error de no referirse adecuadamente a la información más objetiva y verificable de la arqueología.

Los paralelos metodológicos que continúan entre los estudios de Homero y los estudios del Pentateuco se deben a que hay una influencia recíproca y una utilidad mutua que se deriva del progreso general de las técnicas de investigación.

Cassuto afirma:

> No cabe duda de que cada época también la afecta con sus opiniones y conceptos, con sus tendencias y demandas, con su carácter e idiosincrasia. Dado que esto es así, bien podría ser que delante de nosotros no tenemos un descubrimiento objetivo de lo que realmente está en los libros antiguos, sino los resultados de la impresión subjetiva que estos libros dejaron en la gente de un medio ambiente particular. Si entre gente tan distinta una de la otra… los eruditos encuentran datos literarios tan complejos y, a la vez, tan similares, y precisamente una tendencia en una

época y otra tendencia en otra, e incluso una tercera, en forma natural surge la sospecha de que las ideas de los investigadores no están basadas en hechos puramente objetivos, sino que aparentemente estaban motivadas por las características subjetivas de los investigadores mismos (224/12).

Harrison observa:

> De todo lo que se le podría criticar a Wellhausen y a su escuela, es bastante obvio que su teoría de los orígenes del Pentateuco habría sido totalmente distinta (en el caso de que realmente hubiera llegado a formularse) si Wellhausen hubiera escogido poner atención al material arqueológico disponible en su tiempo y si hubiera subordinado sus consideraciones filosóficas y teóricas a una evaluación sobria y racional de la evidencia fáctica como un todo. Por cierto que él y sus seguidores aprovecharon en cierta medida los descubrimientos filológicos que se estaban produciendo en su día y mostraron algún interés en los orígenes de la cultura árabe tardía en relación con sus precursores semíticos. Sin embargo, para interpretar la Biblia dependieron casi exclusivamente de su propio concepto de la cultura y la historia cultural de los hebreos (529/509).

Harrison agrega: "Wellhausen casi se descuidó por completo del progreso que se venía logrando en el campo de la investigación oriental, y una vez que llegó a sus conclusiones, jamás se dio el trabajo de revisar su opinión a la luz de la investigación subsiguiente en el campo en general" (529/509).

Incluso en una fecha tan tardía como 1931, algunos críticos todavía alegaban que la forma más exacta de determinar el trasfondo histórico del Pentateuco era analizar las supuestas fuentes. J. Pedersen, erudito sueco que fue uno de los pioneros de la escuela de la tradición oral, hizo el siguiente comentario: "Todas las fuentes del Pentateuco son a la vez anteriores y posteriores al exilio. Cuando trabajamos con ellas y con otras fuentes, la única forma que tenemos para evaluarlas es la valoración intrínseca (*innere Schatzung*). En cada caso debe examinarse el carácter del material y de ahí debemos inferir el supuesto trasfondo" (*"Die Auffassung vom Alten Testament"*, en *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1931, vol. 49, p. 179, citado en 910/62).

Muchos eruditos han criticado el depender tanto en una metodología tan subjetiva como fuente de análisis.

Mendenhall escribe: "el valor que el análisis literario tiene para la historia y su capacidad de convencer al mundo de la erudición, hoy en día, depende de que podamos determinar criterios más adecuados para formarnos un juicio que los criterios que hasta hoy han sido producidos por sus promotores. Por lo tanto, sus resultados se alinean en la categoría de la hipótesis, no en la categoría del hecho histórico. Pero para la reconstrucción de la historia necesitamos algo más que el análisis literario, no importa cuán valiosas y necesarias sean las hipótesis" (827/34).

Wellhausen casi se descuidó por completo del progreso que se venía logrando en el campo de la investigación oriental, y una vez que llegó a sus conclusiones, jamás se dio el trabajo de revisar su opinión a la luz de la investigación subsiguiente en el campo en general.

—R. K. HARRISON

Wright nos advierte:

> La crítica literaria es una herramienta indispensable para el estudio introductorio de documentos escritos, pero en sí no es la clave para la reconstrucción histórica. Tal como lo ha expresado Mendenhall, "la identificación de una fuente del Pentateuco, o de otro lugar, no nos entrega más información histórica que el hecho de que fue puesta por escrito en algún período más o menos determinado y que fue escrita por una persona que tenía cierta forma de pensar acerca de la historia de Israel. Pero no es capaz de producir criterios para evaluar la fuente así identificada, más allá de demostrar que una fuente más reciente usó una fuente más antigua" ("*Biblical History in Transition*" [Historia bíblica en transición]). En consecuencia, necesitamos criterios externos, y precisamente el arqueólogo los ha provisto en abundancia (1318/46).

A. H. Sayce añade: "Una y otra vez la arqueología ha demostrado que son falsas las más seguras afirmaciones de los críticos escépticos. Acontecimientos y personajes que con tanta confianza se declaraban míticos fueron confirmandos como históricos. Ocurrió que los escritores antiguos conocían mejor los hechos que describían, que el crítico moderno que se mofaba de ellos" (1068/23).

G. E. Wright nos advierte que "debemos tratar de reconstruir la historia de Israel tal como los historiadores lo hacen cuando reconstruyen la historia de otros pueblos antiguos. Debemos usar todas las herramientas disponibles, lo que de ninguna manera permite que descuidemos la arqueología" (1318/51).

De la misma manera, Albright pide que usemos métodos que se puedan verificar: "La historicidad última de un dato dado jamás podrá establecerse ni descartarse de manera conclusiva mediante el marco literario en el que aparece. Siempre se necesitará evidencia externa" (23/12).

Vale la pena notar la siguiente afirmación de Mendenhall: "Es significativo que los hallazgos más importantes en el estudio histórico tienen muy poco que ver con el análisis literario" (827/50).

Al hablar de cómo la evidencia externa frena la crítica radical que lleva a un escepticismo extremo, Wright comenta:

> Cuando se formaron las actitudes básicas de la alta crítica en el siglo pasado, había una cantidad insuficiente de evidencia externa que sirviera como freno a la crítica extrema. En consecuencia, pasaje tras pasaje fue tenido como una falsificación literaria. Se exageró hasta lo irrazonable la posibilidad de un "fraude piadoso" en la compilación de documentos escritos. Una vez que se establece una actitud crítica de esa naturaleza, es muy difícil lograr un trabajo constructivo, ya que actores racionales y emocionales están involucrados en esta actitud negativa generalizada (1323/80).

En cuanto a la historicidad del Antiguo Testamento, Albright afirma: "La información arqueológica y las inscripciones han establecido la historicidad de un sin número de pasajes y afirmaciones del Antiguo Testamento. El número de estos casos es muchísimo más grande que aquellos en los cuales se ha probado o hecho probable lo contrario" (30/181).

Albright añade: "Todavía estimamos a Wellhausen como el más grande teólogo bíblico del siglo XIX. Pero su punto de vista está anticuado y su reconstrucción de la evolución de Israel está tristemente distorsionada" (30/185).

PERSPECTIVA NATURALISTA DE LA RELIGIÓN E HISTORIA DE ISRAEL (EVOLUCIONISTA)

Concomitante con el concepto evolucionista de Hegel aplicado a la historia es su aplicación a la religión, especialmente al Antiguo Testamento. Los críticos racionalistas produjeron la hipótesis de que el desarrollo religioso pasó por un proceso evolutivo que comenzó con "la fe en espíritus en los días del hombre primitivo. Después pasó por varias etapas, que incluyen el manismo o culto a los ancestros; fetichismo o la creencia en objetos habitados por espíritus; totemismo o la creencia en un dios tribal y un animal tribal relacionado a los miembros de la tribu; mana o la idea de un poder interno; magia o el control de lo sobrenatural. Finalmente, el ser humano creó deidades concretas (politeísmo) y después elevaron a una de las deidades por sobre las demás, un estado llamado henoteísmo" (400/332).

G. E. Wright explica el punto de vista de Wellhausen y de muchos otros críticos radicales:

> La reconstrucción que Graf-Wellhausen hicieron de la historia de Israel fue, en efecto, proponer que dentro de las páginas del Antiguo Testamento tenemos el ejemplo perfecto de la evolución de una religión que va desde el animismo, el tiempo patriarcal, a través de henoteísmo hasta llegar al monoteísmo. La última etapa fue alcanzada por primera vez en su forma pura en los siglos VI y V. Los patriarcas adoraron a los espíritus en árboles, piedras, arroyos, montañas, etc. El Dios del Israel profético era una deidad tribal, limitada en su poder a la tierra de Palestina. Dios llegó incluso, bajo la influencia del baalismo, a convertirse en un dios de la fertilidad con la suficiente tolerancia para permitir que la antigua religión de Israel se distinguiera de la de Canaán. Los verdaderos innovadores fueron los profetas que produjeron, si no todo, la mayor parte de lo que es realmente distintivo de Israel, cuya gran culminación vino con el universalismo de Isaías II. De modo que tenemos animismo, polidemonismo, una deidad tribal limitada, monoteísmo ético implícito y, finalmente, monoteísmo explícito y universal (1323/89, 90).

Orr afirma que:

> Si, en forma imparcial, se pudiera demostrar que la religión de Israel se puede explicar sólo sobre la base de principios puramente naturales, entonces el historiador estaría justificado al concluir que, en este respecto, está al mismo nivel que las demás religiones. Por otra parte, una investigación imparcial podría producir un resultado distinto. Si dicha investigación muestra que la religión de Israel tiene rasgos que la colocan en una categoría distinta de todas las demás religiones y si nos obliga a postular para ella un origen diferente y más elevado, entonces con franqueza debemos reconocer este hecho como parte de un resultado científico, y debemos investigar la naturaleza y extensión de este elemento divino. Nuestras presuposiciones dogmáticas *a priori* no deben llevarnos a descartar los hechos —si son hechos— de un lado ni de otro. Hasta aquí concordamos con Kuenen en que debemos empezar tratando la religión de Israel exactamente como trataríamos cualquier otra religión (928/14).

Orr continúa: "La primera y más profunda razón para el rechazo es la idea *a priori* de que, en aquella etapa de la historia, era *imposible* que los patriarcas y Moisés tuviesen el concepto de Dios que el Antiguo Testamento les atribuye. Es un concepto demasiado elevado y espiritual para que sus mentes pudieran haber-

lo concebido. La idea de la unidad de Dios tiene como conceptos correlativos las ideas del mundo y de la humanidad e Israel no poseía ninguna de estas ideas" (928/127, 128).

> El siglo XIX estuvo dominado por un entendimiento evolucionista de la historia y un punto de vista antropocéntrico de la religión. Los principales pensadores entendían que la religión estaba desprovista de toda intervención divina, explicándola como un desarrollo natural producido por las necesidades humanas subjetivas. Su veredicto fue que la religión hebrea, lo mismo que las religiones vecinas, debieron empezar con seguridad con el animismo y, entonces, evolucionaron a través de los estados del polidemonismo, politeísmo, menolatría y, al final, el monoteísmo.
>
> —GLEASON ARCHER

Al hablar de la creación del mundo, Wellhausen dice que "jamás se escuchó que un pueblo tan nuevo pudiera concebir una abstracción teológica semejante. De modo que, en el caso de los hebreos encontramos que tanto la palabra como la noción surgen después del exilio de Babilonia" (1273/305).

Wellhausen añade que "la idea religiosa de la *humanidad* que vemos en Génesis 9:6 no es más antigua con los hebreos que con otras naciones" (1273/312).

El erudito holandés Kuenen afirma esta posición en el capítulo titulado "Nuestro punto de vista", en su libro *The Religion of Israel* (La religión de Israel). Él coloca el principio de que no se puede hacer ninguna distinción entre la religión de Israel y la de otras naciones. Kuenen dice: "Para nosotros la religión israelita es una de esas religiones; nada más ni nada menos" (692/n.p.).

Orr evalúa muy bien esta posición: "Asumir de antemano, en una investigación en la que todo depende de esto, que la religión de Israel no contiene ningún rasgo que no sea explicable a partir de causas naturales que no se necesitan factores más elevados para explicarla es prejuzgar totalmente el problema" (928/13).

Aquí vemos la verdadera interpretación que el crítico da a la historia de Israel. Gleason Archer se graduó de la Universidad de Harvard, de la escuela de leyes Suffolk y del Seminario Teológico de Princeton. Después fue presidente del departamento de Antiguo Testamento de *Trinity Evangelical Divinity School.* Dejemos que Archer nos presente este punto.

El siglo XIX estuvo dominado por un entendimiento evolucionista de la historia y un punto de vista antropocéntrico de la religión. Los principales pensadores entendían que la religión estaba desprovista de toda intervención divina, explicándola como un desarrollo natural producido por las necesidades humanas subjetivas. Su veredicto fue que la religión hebrea, lo mismo que las religiones vecinas, debieron empezar con seguridad con el animismo y, entonces, evolucionaron a través de los estados del polidemonismo, politeísmo, menolatría y, al final, el monoteísmo (66/132, 133).

Herbert Hahn testifica claramente que la filosofía de Hegel, en aquel tiempo en boga, tuvo un efecto muy significativo en los estudios del Antiguo Testamento:

> El concepto de desarrollo histórico fue la principal contribución de los críticos liberales

a la exégesis del Antiguo Testamento. Claro que es cierto que este concepto no surgió de una simple lectura objetiva de las fuentes. En gran manera, era el reflejo del temperamento intelectual de los tiempos. La concepción genética de la historia del Antiguo Testamento armonizaba bien con el principio de interpretación evolucionista prevaleciente en la ciencia y la filosofía contemporáneas. En las ciencias naturales, la influencia de Darwin hizo de la teoría de la evolución la hipótesis que más afectó la investigación. En las ciencias históricas y en las áreas del pensamiento religioso y filosófico, el concepto evolucionista empezó a influir poderosamente, una vez que Hegel sustituyera la idea de "ser" por la de "llegar a ser". Concibió su idea por un razonamiento *a priori*, sin haberla probado aplicándola a los hechos observables. A pesar de todo, Hegel fue el progenitor intelectual del punto de vista moderno. Cada departamento de investigación histórica empezó a usar el concepto de desarrollo para explicar la historia del pensamiento humano, sus instituciones y hasta sus creencias religiosas. No sorprende que el mismo principio se aplicara para explicar la historia del Antiguo Testamento. En cada era, la exégesis se ha conformado a las formas de pensar de la época y, en la segunda mitad del siglo XIX, el pensamiento estaba dominado por los métodos científicos y por un punto de vista evolucionista de la historia (512/9, 10).

Paul Feinberg escribe acerca de la perspectiva histórica de Hegel:

Hegel creía que el problema de la filosofía era encontrar el significado de la historia. Partiendo de esta presuposición fundamental, intentó explicar toda la historia humana. La historia de Israel cubría casi dos milenios y parecía un punto de partida. En su *Philosophy of Religion* (Filosofía de la religión), Hegel le asigna a la religión hebrea un lugar definido y necesario en el desarrollo evolucionista del cristianismo, la religión absoluta. La forma en que Hegel veía la religión hebrea y su esquematización general de la historia ofrecían un marco irresistible dentro del cual sus seguidores intentarían interpretar el Antiguo Testamento (370/3).

La *Encyclopedia Britannica* nos ofrece un resumen de la filosofía de Hegel. Esta obra nos dice que "Hegel presupone que toda la historia humana es un proceso a través del cual la humanidad ha venido logrando un progreso espiritual y moral; es lo que la mente humana ha hecho en el curso de su avance en el conocerse a sí misma... El primer paso fue hacer la transición de la vida natural salvaje a un estado de orden y ley" (339/202, 203).

La siguiente afirmación de Kuenen (*Religion of Israel* [La religión de Israel], p. 225) refleja la influencia que Hegel tuvo en los eruditos que, en el siglo XIX, estudiaban el Antiguo Testamento: "El principio universal es que, como regla común al menos, la religión empieza con el fetichismo, entonces se desarrolla hasta llegar al politeísmo, entonces, y no antes, pasa al monoteísmo, el cual es la forma más alta de religión. La religión de Israel no es una excepción a la regla" (928/47).

Tal posición ignora o desacredita el relato que Israel entrega de su propia historia tal como está contenido en el Antiguo Testamento.

La escuela de Wellhausen abordó la religión hebrea con la idea preconcebida de que era sólo el producto de una evolución que nunca fue tocada por lo sobrenatural. Esta perspectiva ignora completamente el hecho de que *sólo* la religión hebrea y sus divisiones han producido un monoteísmo genuino. Ignora también que el mensaje singular que se recibe a través de todas las Escrituras hebreas es el

monoteísmo. De manera que los relatos acerca de los patriarcas israelitas, como Abraham, Isaac, Jacob y Moisés, han sido reinterpretados para tratar de probar que los escritores deuteronómicos y sacerdotales camuflaron su antiguo politeísmo (66/98).

La gran presuposición era la perspectiva evolucionista de la historia y la religión de Israel. *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (Diccionario bíblico de los intérpretes) entrega un resumen de los fundamentos de la teoría documentaria, mostrando que esta presuposición era crucial para toda la hipótesis documentaria:

> En su forma normativa, la hipótesis documentaria descansaba en argumentos de dos tipos. Unos argumentos se basaban en la evidencia literaria y lingüística, lo que resultó en la división del material del Pentateuco en varias fuentes escritas. Otros argumentos se basaban sobre la evidencia histórica en favor de la evolución de las instituciones e ideas religiosas de Israel, lo que produjo descripciones analíticas de las relaciones internas que había entre los documentos y el arreglo cronológico que daba razón de ellos (608/713).

W. F. Albright fue profesor de lenguas semíticas en la universidad Johns Hopkins (1929-1958) y también fue director de la *American Schools of Research* (Escuelas Americanas de Investigación) en Jerusalén. Hasta su fallecimiento en 1971, muchos lo consideraron el más destacado arqueólogo bíblico del mundo. Su obra obligó a muchos críticos a reevaluar sus conclusiones en cuanto a la historia de Israel. En cuanto a la forma en que Wellhausen aplicó las teorías filosóficas de Hegel a la historia de Israel, Albright escribe:

> Creando una analogía hegeliana con la Arabia preislámica e islámica, Wellhausen trató de construir un sistema para el desarrollo de la historia, religión y literatura de Israel que se acomodara a su análisis crítico. La estructura de Wellhausen era tan brillante y entregaba una interpretación tan simple y aparentemente uniforme, que los eruditos protestantes liberales la adoptaron casi en forma universal. Incluso una gran parte de los eruditos católicos y judíos la aceptaron. Por supuesto que hubo algunas excepciones, pero en casi todo lugar donde a la gente se le preparaba en forma rigurosa y aprendían griego, hebreo y el método crítico, también aprendieron los principios de Wellhausen. Desafortunadamente todo esto se desarrolló cuando la arqueología estaba en pañales, y en ese tiempo tenía poco valor para la interpretación de la historia (13/15).

Los críticos a menudo restringieron los conceptos teológicos avanzados a la historia posterior de Israel, concluyendo que los primeros conceptos debieron ser primitivos.

> Muchos han atribuido la personificación de la sabiduría, que encontramos en Proverbios capítulos 8 y 9, a la influencia griega de los siglos IV y III a. de J.C. Pero exactamente el mismo tipo de personificación de la verdad, la justicia, el entendimiento, etc. lo encontramos en Egipto y Mesopotamia en una época tan temprana como el tercer milenio a. de J.C. También se encuentra en la literatura hitita, hurrita y cananea del segundo milenio a. de J.C.
>
> —KENNETH KITCHEN

Kitchen ha demostrado en forma concluyente que tales "conceptos avanzados" ya eran propiedad común del antiguo Oriente en una época tan temprana como el tercer milenio a. de J.C. La presencia tan diseminada de estos

conceptos en tantos documentos escritos hace que sea muy verosímil que los hebreos las conocieran muy bien en cualquier punto de su historia. Por ejemplo, muchos han atribuido la personificación de la sabiduría, que encontramos en Proverbios capítulos 8 y 9, a la influencia griega de los siglos IV y III a. de J.C. Pero exactamente el mismo tipo de personificación de la verdad, la justicia, el entendimiento, etc. lo encontramos en Egipto y Mesopotamia en una época tan temprana como el tercer milenio a. de J.C. También se encuentra en la literatura hitita, hurrita y cananea del segundo milenio a. de J.C. En 1940 se demostró también que el concepto de un Dios universal era bien conocido durante el tercer milenio a. de J.C. y, sin embargo, algunos críticos radicales todavía insisten en atribuir esta idea (tal como se encuentra en el Salmo 67) a "una época relativamente tardía" (667/126, 127).

Juan Mackay, quien fuera presidente del Princeton Seminary, usa el lenguaje de la escuela evolucionista, al decir: "La narración como un todo trata de comunicar la idea que, primero bajo la forma inferior de una *deidad tribal*, el único Dios universal, el 'dios de toda la tierra', se manifestó en la vida de Israel" (*History and Destiny* (Historia y destino, p. 17, citado en 401/131).

Albright resume este punto de vista, cuando declara: "toda la escuela de Wellhausen estaba de acuerdo en rechazar un monoteísmo mosaico. Estaban convencidos de que el monoteísmo israelita había sido el resultado de un proceso gradual, que no llegó a su culminación sino hasta el siglo VIII a. de J.C." (15/163).

Los críticos radicales sólo estaban expresando los resultados o conclusiones obvias de sus presuposiciones naturalistas aplicadas a la religión de Israel en el Antiguo Testamento. Como se descarta que Dios se reveló a sí mismo, el monoteísmo israelita debió haber evolucionado a través de los canales regulares de evolución, tal como en las otras religiones.

Por lo tanto, los críticos radicales concluyeron que una pieza de literatura podía fecharse según las ideas religiosas que enseñara. Uno tenía que suponer que mientras más antigua fuera la fuente literaria, más primitivos serían sus conceptos religiosos.

Cada vez que un concepto monoteísta aparecía en un libro que se decía venía del tiempo de Moisés (aprox. 1400 a. de J.C.), los críticos radicales lo rechazaban de inmediato ya que, como dice Pfeiffer, "las raíces del monoteísmo no se plantaron sino hasta en el tiempo de Amós" (971/580).

A continuación presentamos algunas de las presuposiciones hechas por aquellos que promovían la presuposición evolucionista:

1. Monoteísmo

1.1. Suposición documentaria

Se supone que el monoteísmo hizo su aparición en la religión de Israel en el tiempo de Amós, y no en el tiempo de Moisés (aprox. 1400 a. de J.C.). Harrison dice: "Wellhausen rechazó la idea de que la Tora como un todo era el punto de partida de la historia de Israel

como una comunidad de fe" (529/352).

En cuanto al monoteísmo, Wellhausen escribe: "Es extremadamente dudoso que el verdadero monoteísmo, que sin duda se presupone en los preceptos morales universales del Decálogo, haya sido el fundamento de una religión nacional en la caída de la nación, y que después se haya mantenido sobre el pueblo, en forma artificial, mediante la idea de un pacto que el Dios del universo hizo, en primer lugar, sólo con Israel" (1274/20, 21).

Se pensaba que el monoteísmo no podía haber estado presente en la época de Moisés. Se creía, más bien, que había sido el resultado de los efectos purificadores del exilio de Babilonia, y que no había sido una característica de Israel hasta el siglo VI a. de J.C.

Kuenen piensa de la misma manera: "Los hebreos fueron, sin duda, politeístas. Esto se muestra no sólo por secuela de su historia sino también por evidencia positiva que reconocemos tiene fecha tardía, pero que todavía es admisible ya que no hay un solo relato antiguo que la contradiga" (692/270).

Kuenen continúa: "Al principio la religión de Israel era politeísta. Durante el siglo VIII a. de J.C., la gran mayoría del pueblo todavía reconocía la existencia de muchos dioses y, lo que es más, los adoraban. Podemos añadir que durante el siglo VII, y hasta el comienzo del exilio babilónico (586 a. de J.C.), este estado de cosas se mantuvo incólume" (692/ 223, 224).

Kuenen explica sus razones para la evolución de la religión: "El principio universal es que, como regla común al menos, la religión empieza con el fetichismo, entonces se desarrolla hasta llegar al politeísmo, entonces, y no antes, pasa al monoteísmo, el cual es la forma más alta de religión. La religión de Israel no es una excepción a la regla" (692/225).

Kuenen resume su teoría de esta forma:

> La idea más baja de la religión, sin duda, será la que tenga la cantidad más grande de adherentes. Esto se conoce como fetichismo, el cual continúa existiendo aun cuando hayan surgido ideas menos infantiles. El fetichismo se mantiene aun cuando haya surgido la adoración a las estrellas, el sol, la luna y los planetas. En consecuencia, no nos equivocamos de ninguna manera si damos por sentado que entre los hebreos era común la adoración a los árboles y las piedras, que por alguna razón se pensaba que eran la habitación de la deidad. El Antiguo Testamento todavía contiene muchas reminiscencias de la adoración a las piedras, la cual de ninguna manera se limitaba a la tierra de Gosén, sino que se practicaba también en Canaán. Cuando más adelante muchos reconocieron a Yahvé como el único dios, de varias maneras se lo relacionó con estas piedras. Cabe notar aquí, que se afirma que la mayoría de estas piedras fueron levantadas por los patriarcas durante sus viajes por Canaán, sea como altares a Yahvé o en memoria de su presencia. Esto se explica fácilmente si la adoración a las piedras era algo muy común en los tiempos antiguos (692/270, 271).

Pfeiffer concluye: "Sin discriminar a ninguna nación o raza, Amós plantó las raíces de una religión universal, de las cuales surgieron las grandes religiones monoteístas de salvación: el judaísmo, el cristianismo y el islamismo" (972/580).

1.2. Respuesta básica

William F. Albright dice que "es precisa-

mente entre los años 1500 y 1200 a. de J.C., esto es, en la época de Moisés, que encontramos lo que más se acerca al monoteísmo en el mundo gentil antiguo anterior al período persa" (16/178).

Joseph Free continúa:

> El examen del material arqueológico de las inscripciones demuestra que, en el período entre 1400 y 1350 a. de J.C., surgió en Egipto un culto de tipo monoteísta al dios Atón. Babilonia muestra tendencias monoteístas en el período 1500-1200 a. de J.C. Estas tendencias están claras en el famoso texto que identifica a todas las deidades importantes de Babilonia con algún aspecto del gran dios Marduk. Por ejemplo, Zabab es el Marduk de la batalla, Sin es el Marduk que ilumina la noche y Adad es el Marduk de la lluvia. Las tendencias monoteístas se ven también en Siria y Canaán en este mismo período del siglo XIV a. de J. C. Los dioses que se adoraban en muchos lugares recibieron nombres que se consideraban variantes de la gran deidad. Estaba el Teshup de Nirik, el Teshup de Khalab (Alepo), el Teshup de Shamukha. Al parecer, finalmente se pensó que Teshup era el gran y único dios, que se manifestaba en muchos lugares (400/334, 335).

Albright afirma haber recopilado "información arqueológica de muchas partes, con el fin de reconstruir el trasfondo histórico del sincretismo religioso y del conflicto contra el cual los profetas cumplieron su misión. Gracias a la arqueología hoy podemos ver más claramente que los profetas de Israel no eran ni paganos en éxtasis ni innovadores religiosos" (16/178).

Albright concluye no sólo que Amós "no fue un innovador religioso, menos el más antiguo de los maestros monoteístas de Israel", sino que "el yavismo ortodoxo se mantuvo igual desde Moisés hasta Esdras" (20/313).

> Es un hecho incontestable que ninguna otra nación (aparte de aquellas influenciadas por la fe hebrea) desarrolló una religión monoteísta genuina que exigía la fidelidad general de su pueblo.
>
> —GLEASON ARCHER

G. E. Wright observa que "podemos afirmar con confianza que por el tiempo de los patriarcas, la religión en todas partes en el cercano oriente estaba lejos del estado animista, si es que alguna vez existió el animismo en algún libro de texto aprobado" (1323/90).

Archer concluye que "es un hecho incontestable que ninguna otra nación (aparte de aquellas influenciadas por la fe hebrea) desarrolló una religión monoteísta genuina que exigía la fidelidad general de su pueblo. Se podría señalar a figuras aisladas como *Akhenaton* y *Xenophanes* (quienes también hablaron de 'dioses' en plural), pero permanece incontrovertible que ni los egipcios ni los babilonios ni los griegos alguna vez abrazaron una fe monoteísta a una escala nacional" (66/134).

James Orr observa que el monoteísmo de los israelitas es una de las primeras características que se deberían notar cuando se estudia el Antiguo Testamento. En sí mismo esto es toda una hazaña, si se tiene en cuenta que la moda era el politeísmo y la idolatría. Las religiones de Babilonia, de Asiria, de Egipto, e incluso de los vecinos palestinos de Israel, eran incorregiblemente corruptas y politeístas. Dios era conocido sólo en Judá (928/40, 41).

Por consiguiente, la mayoría de los arqueólogos tienen como errónea la teo-

ría de Wellhausen que propone un desarrollo evolucionista unilineal sobre la base de una simple y unidimensional línea de tiempo que va de lo "simple" a lo "complejo".

Kitchen concluye:

> La evolución unilineal es una falacia. Tiene validez sólo dentro de un pequeño campo de referencia por un segmento corto de tiempo, pero no sirve para explicar todas las culturas a través de largos períodos. Pensemos en las tres veces que Egipto se levanta y cae dentro y fuera de los reinos antiguo, medio y nuevo. Pensemos en los renacimientos sucesivos de la civilización sumeria o en la antigua cultura babilónica y los reinos asirio-babilónicos en Mesopotamia. Las oscilaciones y mutaciones se aplican a todos los aspectos de la civilización: normas del arte, habilidades y rendimiento literario, las instituciones políticas, el estado de la sociedad, la economía y también las creencias y prácticas religiosas. En el paño multicolor del cambio hay entretejidas líneas de continuidad en el uso; líneas que muestran una notable consistencia con los períodos pasados (667/113, 114).

Ronald Youngblood añade que "no se puede demostrar que las religiones politeístas tienen la tendencia universal de reducir gradualmente el número de sus deidades hasta llegar finalmente a una sola. De hecho, en algunos casos una religión añade *más* dioses, ¡ya que sus adherentes se dan cuenta de que hay más hechos naturales que deificar! En todo caso, el Antiguo Testamento enseña que el monoteísmo, lejos de haber evolucionado a través de los siglos de la historia de Israel, es una de las ideas inspiradas que el único Dios verdadero reveló al pueblo del pacto" (1346/9).

Aquí cabe preguntar si Moisés era monoteísta. Albright responde que:

> Si por monoteísta estamos imaginando un pensador que tenía conceptos específicamente parecidos a los que tenía Filón el judío o el rabí Aquiba, o San Pablo o San Agustín, o Mahoma o Maimodes, o Santo Tomás o Calvino, o Mordecai Kaplan o H. N. Wieman, entonces Moisés no era monoteísta. Pero si, por otra parte, usamos el término "monoteísta" para referirnos a una persona que enseña la existencia de un solo Dios, el creador de todo, fuente de justicia, igualmente poderoso en Egipto, el desierto y en Palestina, que no tiene sexualidad y carece de mitología, que es humano en forma pero que no puede ser visto por ojo humano ni puede ser representado en ninguna forma, entonces el fundador del yavismo es ciertamente monoteísta (20/271, 272).

Se ha discutido mucho, en ambientes académicos, hasta dónde Moisés puede ser considerado un verdadero monoteísta. Sin embargo, R. K. Harrison cree que hay muy poca "justificación para no considerar a Moisés un monoteísta, aunque debe tenerse cuidado de no concebir el concepto en un sentido especulativo helénico. Si queremos describir la situación en una forma exacta habría que formularla en términos de un monoteísmo empírico ético (529/403).

2. Condicionamiento ambiental

2.1. Suposición documentaria

Lo que produjo la religión israelita fue un proceso evolucionista natural a través del condicionamiento efectuado por las condiciones ambientales y geográficas. Básicamente, Israel tomó sus doctrinas religiosas de las religiones paganas que rodeaban a Israel.

3.2.2. Respuestas básicas

G. E. Wright escribe: "Aun en sus formas más básicas y antiguas, la fe de Israel es tan totalmente distinta al politeísmo contemporáneo, que uno no puede simplemente explicarla acudiendo a categorías ambientales o evolutivas. Semejante argumento corre algo en contra de la forma de pensar y de los supuestos metodológicos de muchos eruditos de primera línea de las últimas dos generaciones. Sin embargo, es difícil entender cómo los hechos podrían justificar cualquier otra conclusión tal como ahora los conocemos a partir de la gran acumulación de conocimiento acerca del mundo bíblico" (1322/7).

W. F. Albright observa que es imposible que la religión israelita pudiese ser explicada aduciendo que tomó prestado de las religiones vecinas: "Cada nueva publicación de las inscripciones de Canaán del norte o de documentos literarios contribuyen a acrecentar nuestro conocimiento del trasfondo literario del Antiguo Testamento. Por otra parte, cada publicación de los textos mitológicos cananeos hace cada vez más grande el abismo entre las religiones de Canaán y la de Israel. El ambiente geográfico común, la cultura material común y el lenguaje que tenían en común, no fueron capaces de apagar la luminosa llama de la fe israelita en el Dios de Moisés ni pudo lograr que el culto a Baal asimilara al culto a Yahvé" (31/24).

Los israelitas fueron capaces de resistir las presiones del sincretismo de las religiones paganas que los rodeaban.

Alexander Heidel describe la diferencia que había entre el politeísmo babilónico contemporáneo y el monoteísmo israelita:

> Las historias de la creación que Babilonia produjo están empapadas de un crudo politeísmo. No sólo hablan de una generación sucesiva de dioses y diosas que proceden de Apsu y Tiamat, sino que hablan también de diferentes creadores. Todos estos dioses tienen necesidades de alimentación física, puesto que todos consisten en materia y espíritu.
>
> En contraste con todo eso, los primeros capítulos del Génesis, como todo el Antiguo Testamento en general, hablan de un solo Dios Creador y Sustentador de todas las cosas, el único Dios que fue el creador de y que transciende toda la materia cósmica. En todo el Antiguo Testamento, no hay un sólo rastro de teogonía [guerra entre dioses], como la que encontramos, por ejemplo, en Enuma Elish y en Hesiodo. Los babilonios jamás consiguieron edificar una fe como esa (547/96, 97).

Merrill Unger habla acerca del peligro de corrupción que el medio ambiente creaba: "Los patriarcas viajaban por territorios llenos de politeísmo expresado en adivinación y otras formas de ocultismo. De modo que estaban siempre en peligro de corromperse. El ídolo que se llevó Raquel (Gén. 31:19) y los 'dioses extraños' que Jacob sacó de su casa (Gén. 35:2) y escondió bajo una encina que había junto a Siquem (v. 4) son ejemplos

> Hoy en día se hace cada día más claro que el intento de convertir al Antiguo Testamento en un libro que enseña la evolución de la religión, desde un estado primitivo a una etapa avanzada, sólo fue posible por medio de interpretar totalmente mal su literatura.
>
> —G. E. WRIGHT

del peligro de contaminación. Sin embargo, es admirable lo libres que estaban los patriarcas de los métodos de adivinación que usaban los pueblos paganos que los rodeaban" (1229/127).

Una de las grandes diferencias con Israel es la dualidad de la religión pagana en términos de sexualidad.

G. E. Wright escribe:

> Por alguna razón, quizá en parte a causa de la naturaleza histórica de la revelación divina, los israelitas no combinaron las fuerzas complementarias de la naturaleza por medio de la dualidad expresada en términos sexuales. Por supuesto que a Yahvé se le ve como una persona y se habla de él usando pronombres de género masculino. Pero nunca se usa un ser femenino para complementarlo. La dualidad masculino-femenino sólo existe en el mundo creado, no es parte de la divinidad, que es esencialmente no sexual. El hebreo bíblico no conoce la palabra 'diosa'. Igualmente extraordinaria es la forma en que se preservó el misterio y la santidad de Dios por medio de prohibir las imágenes, sea de Dios mismo o de cualquier otro ser espiritual en el cielo o en la tierra. Esta prohibición se preservó en la más antigua ley que contiene el Antiguo Testamento (1322/23).

Albright concluye: "Este no es el lugar para describir cómo los nuevos conocimientos que tenemos de la antigüedad produjeron la caída total del sistema de Wellhausen. Sólo basta decir que no ha surgido ningún argumento contra el antiguo monoteísmo israelita que no se pudiera aplicar también al judaísmo que vino después del exilio. Nada puede alterar el hecho cierto de que el abismo entre la religión de Israel y la de Canaán era tan grande como el que había entre sus culturas materiales y su literatura poética" (17/545).

Wright añade: "Hoy en día se hace cada vez más claro que el intento de convertir al Antiguo Testamento en un libro que enseña la evolución de la religión, desde un estadio primitivo a una etapa avanzada, sólo fue posible por medio de interpretar totalmente mal su literatura" (1322/12).

3. El segundo mandamiento

3.1. La suposición documentaria

Dado que el segundo mandamiento prohíbe las imágenes, se afirma que no pudo haber sido parte de la religión antigua de Israel, a pesar de que la Biblia lo atribuye a Moisés. Los críticos radicales rechazan la autoría mosaica y una fecha temprana para el Decálogo, porque creen que los israelitas adoraban imágenes. Julius Wellhausen afirma que "la prohibición de imágenes es totalmente desconocida en el período antiguo" (1273/439). Wellhausen cree que esta es una de las principales razones para rechazar la idea de que Moisés es el autor del Decálogo.

R. W. Smith escribe: "La historia nos enseña que ni siquiera el principio del segundo mandamiento, que dice que no se debe adorar a Jehovah por medio de imágenes,... podría haber tenido un lugar fundamental en la antigua religión de Israel" (1116/63).

3.2. Respuesta básica

Es obvio que si el mandamiento que prohibía la adoración de imágenes fue añadido tardíamente al Pentateuco, y si es cierto que los israelitas adoraban imágenes, entonces la arqueología debería haber

encontrado imágenes de Jehovah.

Sin embargo, éste no es el caso. G. E. Wright relata que la excavación de Megido realizada por la Universidad de Chicago no pudo encontrar imágenes de Jehovah. "Una enorme cantidad de escombros fueron removidos de los cinco niveles urbanos (todos israelitas), y no se pudo encontrar un solo ejemplo, hasta donde yo sé" (1324/413).

Wright continúa:

> El culto patriarcal jamás menciona una sola imagen de alguna deidad, ni se menciona en conexión con la idea del Tabernáculo que servía como el santuario central de la anfictionía tribal. Por otra parte, la arqueología nos enseña que los israelitas poseían grandes cantidades de pequeñas placas o figuras de la diosa cananea madre de la fertilidad, tal como la literatura testifica francamente. Cuando los arameos y filisteos se asentaron en territorio cananeo, adoptaron las costumbres cananeas. Cuando los amorreos se asentaron en Mesopotamia, adoptaron la religión sumeria, ajustando su panteón religioso al de ellos. De la misma forma, el pueblo de Israel fue tentado a adoptar las costumbres de su medio ambiente. Con todo, hasta hoy la tremenda cantidad de escombros excavados en las ciudades israelitas no revela la imagen de una deidad masculina (1322/24).

Muchos de los malentendidos surgen de la incapacidad de discernir entre las "doctrinas oficiales" de la religión de Israel y las "actuales prácticas" de alguna de la gente común.

Wright concluye que "la evidencia apunta con gran claridad al hecho de que la prohibición de imágenes estaba profundamente arraigada en el antiguo Israel, al grado que aun el poco culto y tolerante sabía que a Yahvé no había que adorarlo de esa manera" (1322/24, 25).

Añade: "La arqueología probablemente nunca pueda presentar tanta evidencia como la que hasta ahora ha entregado para apoyar la antigüedad y carácter fundamental del segundo mandamiento" (1323/93).

4. Nivel moral

4.1. La suposición documentaria

La hipótesis afirma que las leyes, el tono moral y el nivel social que se le atribuye a Moisés son demasiado elevados para que sean la verdadera experiencia de un estado tan temprano en el desarrollo de Israel.

4.2. Respuesta básica

Varios descubrimientos arqueológicos han sugerido que se debe abandonar esta suposición. Millar Burrows escribe: "Los antiguos códigos legales de los babilonios, asirios e hititas, al igual que los altos ideales que uno encuentra en el libro egipcio de los muertos y en la antigua literatura de sabiduría egipcia, todos muestran normas que con mucha eficacia refutan tal suposición" (197/46).

> Al contrario, la evidencia arqueológica demuestra que no existen razones válidas para fechar tardíamente las leyes levíticas de los sacrificios, ya que ellas aparecen en el material ugarítico del siglo XIV a. de J.C.
>
> —JOSEPH P. FREE

Al hablar de los israelitas, de la conquista de Canaán y del culto pagano que los israelitas encontraron, Albright afir-

ma que Israel reemplazó el culto y la mitología grosera de los cananeos "por la vida nómada simple y pura [aunque ellos no eran nómadas], por su elevado monoteísmo y por su severo código ético" (20/214).

5. Código sacerdotal

5.1. La suposición documentaria

Según Pfeiffer, "A pesar de que el código sacerdotal trata de presentar una deliberada característica atemporal y un ficticio trasfondo mosaico, como toda legislación, trae las marcas de su época, la primera parte del período persa (538-331 a. de J.C.)" (972/257).

Joseph P. Free, en su artículo *"Archaeology and Higher Criticism"* (Arqueología y Alta crítica), da explicación adicional de la situación, cuando observa:

> Otro cuerpo de material supuestamente muy tardío en el Pentateuco es el registro de las leyes levíticas para los sacrificios. Estas leyes se asignan al documento P... Si gran parte del Pentateuco (que se dice parte del documento P) se fecha en el 500 d. de J.C., entonces hay que abandonar completamente la idea de que Moisés es su autor.
>
> Al contrario, la evidencia arqueológica demuestra que no existen razones válidas para fechar tardíamente las leyes levíticas de los sacrificios, ya que ellas aparecen en el material ugarítico del siglo XIV a. de J.C. (398/33).

5.2. Respuesta básica

5.2.1. Pertenencia en Egipto

Aparentemente, los escépticos que abogaban por una fecha tardía creían que, en el tiempo de Moisés, los israelitas eran simplemente demasiado primitivos para escribir una ley como esa. Archer expresa su desacuerdo: "Difícilmente se podrá argumentar que los israelitas eran demasiado primitivos para gobernarse por leyes como estas en el tiempo de Moisés, ya que su propia narración relata que, por cuatrocientos años, vivieron en medio de una de las más avanzadas civilizaciones de los tiempos antiguos. Fue natural, entonces, que sostuvieran conceptos más avanzados de jurisprudencia que las tribus indígenas del desierto" (66/162).

5.2.2. El código de Hamurabi

Al parecer, gran parte del escepticismo viene de la creencia de que ninguna civilización primitiva podría haber escrito códigos legales como los que tenemos hoy día. J. P. Free, en su *Archaeology and Bible History* (Arqueología y la historia bíblica), arremete contra esta idea:

> Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos han demostrado que las avanzadas leyes de Deuteronomio y del resto del Pentateuco no tienen por qué ser fechadas tardíamente, como supone la escuela crítica. Una expedición arqueológica francesa, bajo la dirección de M. Jacques de Morgan excavó el antiguo sitio de Susa, al este de la región de Mesopotamia (1901-1902). La expedición encontró el Código de Hammurabi, escrito dentro de los años 2000-1700 a. de J.C. El código estaba escrito sobre una pieza de diorita negra y tenía casi ocho pies de alto, y contenía doscientas ochenta y dos secciones o párrafos.
>
> El Código de Hammurabi fue escrito varios cientos de años antes del tiempo de Moisés (aprox. 1500-1400 a. de J.C.) y, sin embargo, contiene leyes muy similares a las que escribió Moisés. A la luz de esto, el liberal no tiene derecho para decir que las leyes de Moisés eran demasiado avanzadas para su tiempo, y que él no podría haberlas escrito (397/121).

En un capítulo titulado *Is the History of the Old Testament Accurate?* (¿Es precisa la historia del Antiguo Testamento?) (en el libro editado por H. Vos, *Can I Trust the Bible?* [¿Puedo confiar en la Biblia?]), añade:

> La arqueología habla en forma decisiva en contra de la idea de Wellhausen de que la legislación del Pentateuco es demasiado compleja y que sus provisiones para el culto son demasiado elaboradas para un tiempo tan temprano como el de Moisés. Pero tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento afirman que Moisés es el autor del Pentateuco. Como evidencia de que las leyes codificadas son muy antiguas, se pueden mencionar los códigos legales asirios e hititas que vienen aproximadamente de la misma época que Moisés, el Código de Hammurabi que viene de trescientos años antes de Moisés, y los fragmentos descubiertos recientemente, a saber, fragmentos babilonios y sumerios que preceden al Código de Hammurabi y que vienen del tiempo de Abraham (1252/146).

En su libro *Monument Fact and Higher Critical Fancies* (Hecho extraordinario y alta crítica fantasiosa), A. H. Sayce da una sana respuesta a Pfeiffer: "En otras palabras, el código mosaico debe pertenecer a la época asignada por la tradición, y presupone las condiciones históricas que los relatos bíblicos describen. El Código de Khammu-rabi [esto es, Hammurabi] no sólo ha probado que la legislación de Moisés era posible, sino que también ha demostrado que las circunstancias sociales y políticas, bajo las cuales reclama haber surgido, son las únicas bajo las cuales podría haber sido compilada" (1068/82).

Si el mismo calibre que tienen los códigos no es apoyo suficiente para sostener la posibilidad de una fecha temprana, Archer observa que "el Código babilónico de Hammurabi... muestra muchas similitudes con las provisiones que Éxodo, Levítico y Números entregan para el castigo de crímenes y la imposición de castigos a causa de agravios y violaciones de contrato" (66/161).

No sólo tienen una cualidad comparable, sino que algunas leyes son muy similares. Free resume:

> Una expedición francesa encontró el Código de Hammurabi en el antiguo sitio de Susa, al este de Mesopotamia (1901-1902). En la superficie del monumento estaban escritas 282 leyes, que comprendían la legislación del rey de babilonia Hammurabi, que vivió alrededor del período 2000-1700 a. de J. C.... Algunos críticos sostuvieron que las leyes de Moisés eran demasiado avanzadas para su tiempo y las asignaron a un período más tardío (800-400 a. de J.C.). El descubrimiento del Código de Hammurabi, que precede a Moisés por algunos cientos de años, contestó está objeción en forma concluyente (395/20).

5.3. Contra ataque

Desafortunadamente, esto ha llevado a los promotores de la teoría documentaria a suponer otra cosa. Free continúa: "Entonces se sugirió que Moisés copió sus leyes del Código de Hammurabi. Sin embargo, los dos documentos han sido comparados por varios años, y los críticos han llegado a convencerse de que muestran diferencias esenciales y que las leyes del Antiguo Testamento no dependen de ninguna forma esencial de las leyes de Babilonia" (395/20).

Sayce explica el problema: "Ciertos asiriólogos alemanes se han esforzado por encontrar similitudes entre el Código de Khammu-rabi y Moisés, para inferir de

allí que hay una conexión entre ellos. Hay casos donde la similitud es notable" (1068/71).

Merrill Unger escribe: "Nuevamente, se han tenido que revisar drásticamente o rechazar por completo las propuestas de la alta crítica que situaron el origen de muchas leyes de Moisés en los siglos IX, VIII y VII a. de J.C., o aun más adelante. Por otro lado, el descubrimiento del antiguo material legal extra-bíblico llevó a muchos a adoptar el punto de vista igualmente erróneo que la legislación hebrea es tan sólo una selección y adaptación de la ley babilónica" (1229/154, 155).

5.4. Respuestas adicionales

5.4.1. Las diferencias entre los códigos

Archer explica que "debe entenderse que las diferencias entre la Tora y el Código de Hammurabi son, por supuesto, mucho más drásticas que las semejanzas. Pero las diferencias proceden grandemente de la ideología totalmente distinta a la que se adhería cada una de estas culturas" (66/162).

Otra vez: "Se alega que Shamash, el dios sol, entregó el código babilónico a Hammurabi. Moisés recibió sus leyes directamente de Dios. A pesar de que Hammurabi afirma haber recibido sus leyes de Shamash, tanto en el prólogo como en el epílogo toma el crédito para sí mismo. Él, y no Shamash, estableció orden y equidad por todo el país. En contraste, Moisés es sólo un instrumento. La legislación dice: 'Así dice Jehovah' " (1229/156).

"La ley hebrea coloca gran valor sobre la vida humana, se discierne un cuidado más estricto por el honor de la mujer, y se goza de un trato más humano para los esclavos. Además, el código babilónico no tiene nada que se parezca al hilo de oro que corre a través de toda la legislación mosaica, el amor a Dios y el amor al prójimo (Mat. 22:37-40)" (1229/157).

> Si uno compara el Código de Hammurabi como un todo con las leyes del Pentateuco como un todo, encontrará algunas similitudes. Pero al final uno queda convencido de que las leyes del Antiguo Testamento no dependen de las leyes babilónicas en ninguna manera esencial.
>
> —G. A. BARTON, UN PROFESOR LIBERAL

Unger añade que "el Código de Hammurabi se adapta a la cultura de irrigación y la sociedad urbana comercializada de Mesopotamia. Por otra parte, los mandamientos de Moisés encajan bien con un pueblo simple y pastoral de una tierra como Palestina. Un pueblo menos avanzado en desarrollo comercial y social, pero muy consciente en todas las etapas de su vida de que había sido llamado por Dios" (1229/156).

Por último, "el código hebreo contiene muchos mandamientos puramente religiosos y regulaciones rituales. El Código de Hammurabi es civil. No obstante, las leyes sacerdotales de Levítico contienen muchos puntos de contacto con el ritual y la práctica sacerdotales del Asia occidental, sea en Canaán o Fenicia o en Mesopotamia" (1229/156).

Free no encuentra "ninguna conexión real entre las leyes de Moisés y el

Código de Hammurabi. El profesor liberal de la Universidad de Pennsylvania, G. A. Barton, reconoció este hecho. Dicho profesor afirmó: 'Si uno compara el Código de Hammurabi como un todo con las leyes del Pentateuco como un todo, encontrará algunas similitudes. Pero al final uno queda convencido de que las leyes del Antiguo Testamento no dependen de las leyes babilónicas en ninguna manera esencial'. El Código contiene muchas leyes que le son peculiares, incluyendo aquellas que se relacionan con los soldados, los cobradores de impuesto y los que negocian con vino" (396/121).

Un asiriólogo como Sayce, concluye que "la diferencia que los dos códigos tienen en relación con este último punto es característica de una diferencia que corre a través de la totalidad de ambos documentos, y hace que el contraste entre ellos sea mucho más grande y notable que cualquier concordancia que podría mencionarse" (1068/72).

5.4.2. Los descubrimientos de Ugarit (Ras Shamra)

Uno podría pensar que hasta ahora la única evidencia a mano es el Código de Hammurabi, pero esto no es así. Veremos cómo el Código Sacerdotal se compara con otro hallazgo arqueológico.

Para empezar, Joseph P. Free habla de Ras Shamra, una ciudad cananea ubicada en la costa siropalestina opuesta a la punta de Chipre. Free observa que "el hecho que las tablas de Ras Shamra (1400 a. de J.C.) registren leyes similares a las de Levítico muestra que el liberal no tiene derecho a negar la posibilidad de que hubiera un código de leyes para los sacrificios tan temprano como en el tiempo de Moisés" (396/112).

En su libro *What Mean These Stones?* (¿Qué significan estas piedras?), Millar Burrows explica que "los textos de Ras Shamra nombran muchos tipos de sacrificios de animales, incluyendo algunos usados también en la religión hebrea y otros que fueron excluidos de las leyes del Antiguo Testamento. Varios de los términos que el Antiguo Testamento hebreo usa, también aparecen en las tablas de Ras Shamra. Por ejemplo, la ofrenda quemada, el holocausto, la ofrenda por el pecado y la ofrenda de paz" (197/234).

¿Quiere decir que Moisés usó las tablas de Ras Shamra como fuente, si ambas legislaciones usan los mismos sacrificios? Free concluye: "Creemos que, al menos, hay dos posibles respuestas. En primer lugar, estas leyes podrían haberse diseminado a partir de Israel, después de que Dios se las reveló a Moisés (aprox. 1450 a. de J.C.). Fue así como llegaron a ser practicadas entre los pueblos cananeos y sirios, lo que se refleja en las tablas de Ras Shamra (1400-1350 a. de J.C.). La segunda posibilidad es que las leyes y los estatutos que Dios reveló en una época mucho más temprana (y después dados a Moisés) fueron transmitidos a los diversos pueblos y aparecen en una forma modificada y, a menudo, corrupta entre tales pueblos como los de Ras Shamra" (396/112).

5.4.3. El Código legal de Lipit-Ishtar

También se descubrió el Código de Lipit-Ishtar. Francis Steele escribió el ar-

tículo *Lipit-Ishtar Law Code* (El código legal Lipit-Ishtar) (en *American Journal of Archaeology* [Revista americana de arqueología]). Steele explica: "Difícilmente podríamos exagerar la importancia del Código legal de Lipit-Ishtar. Su descubrimiento extiende la historia de la ley codificada por casi doscientos años y, de esta forma, allana el camino para un estudio de derecho comparativo de hace cuatro mil años" (1143/164).

5.4.4. Las leyes de Esnuna

Lo mismo se puede decir del Código legal de Esnuna en el período babilónico antiguo (1830-1550 a. de J.C.). Aparentemente, Hammurabi incorporó algunas partes de este código en su propio sistema. Dos tablas encontradas en 1945 y 1947, cerca de Bagdad, contienen estas antiguas leyes.

Reunen Yaron observa que la arqueología confirma que estas tablas no pueden fecharse después del reino del rey Dadusha. El último año del reinado de Dadusha cae en el séptimo año de Hammurabi. Sin embargo, la arqueología no puede fijar la fecha de su composición. La fecha que normalmente se le da al Código legal de Esnuna es más o menos doscientos años antes de Hammurabi (1337/1, 2).

El reino de Esnuna "cayó víctima de la política expansionista que siguió exitosamente Hammurabi de Babilonia, durante la cuarta década de su reinado" (1337/1).

El descubrimiento de las tablas mencionadas añade evidencia adicional de que el Código de Hamurabi no era la única fuente para una ley antigua codificada.

Las leyes de Esnuna: "El código, escrito durante el siglo XX a. de J.C. en idioma acadio, contiene sesenta párrafos de leyes que tratan con asuntos como el precio de bienes, el alquiler de vagones y botes, el sueldo de obreros, matrimonio, divorcio y adulterio, asalto y agresión, y la responsabilidad por un buey que cornea a una persona o un perro que muerde a una persona (*Biblical World* [Mundo bíblico], 1966, p. 232)" (14/1).

6. Comentarios adicionales

Albright escribe que "el punto de vista de Wellhausen está anticuado y su reconstrucción de la evolución antigua de Israel está tristemente distorsionada" (11/185).

Al hablar de Albright, Wright dice que "él ha acumulado hecho arqueológico sobre hecho arqueológico en su análisis del contexto bíblico, a fin de mostrar que el esquema de desarrollo que Wellhausen creó, en última instancia, se basa en la filosofía idealista de Hegel, y ya no concuerda con los hechos como hoy los conocemos" (1318/45).

Ira Maurice Price, en *The Monuments and the Old Testament* (Los monumentos del Antiguo Testamento) escribe que "Se debe modificar y, en algunos casos, rechazar por completo los puntos de vista críticos que situaron el origen de muchas leyes de Moisés en los siglos IX, VIII y VII a. de J.C., o aun más adelante" (991/219).

M. J. Lagrange fue un hombre que estuvo entregado al estudio bíblico y arqueológico en Jerusalén por cuarenta años. En su artículo *L' Authenticité Mosaique de la Genése et la Théorie des*

Documents (La autenticidad del mosaico del Génesis y la teoría de los documentos), concluye: "Es un hecho que la obra histórica de Wellhausen está más que en problemas. Los últimos descubrimientos han revelado evidencia que hace insostenible la tesis de una evolución que empieza con el fetichismo, para pasar a la monolatría y llegar al monoteísmo, o de un culto rudimentario rústico a instituciones sociales y sacerdotales complicadas (citado en 1142/312, 313).

¿De dónde viene esta evidencia arqueológica?

> Es un hecho de que la obra histórica de Wellhausen está más que en problemas. Los últimos descubrimientos han revelado evidencia que hace insostenible la tesis de una evolución que empieza con el fetichismo, para pasar a la monolatría y llegar al monoteísmo, o de un culto rudimentario rústico a instituciones sociales y sacerdotales complicadas.
>
> —M. J. LAGRANGE, ARQUEÓLOGO Y ERUDITO BÍBLICO

George Mendenhall, de la Universidad de Michigan, habla de las excavaciones que llevaron a los arqueólogos a las conclusiones que hemos presentado. Mendenhall dice:

> El punto de partida fue la nueva evidencia de Ras Shamra y Mari. Esta evidencia sacó del terreno de lo probable a ciertas teorías que antes se tenían de los relatos patriarcales. Esta evidencia, junto con muchos detalles de otras fuentes, exigió una nueva teoría que explicara la nueva evidencia... Si aquellos que generaron a las doce tribus de Israel incluyeron, por lo menos, a algunos que primero estuvieron en contacto con la civilización de Mesopotamia, entonces por algún tiempo vivieron en un país rodeado de un complejo cosmopolita de muchas culturas en proceso de amalgamamiento. En consecuencia, se sigue que estas personas difícilmente fueron infantiles, sin cultura o bárbaros sin tradiciones. Esto quiere decir que los estados más antiguos de la religión de Israel no tienen por qué haber sido tan primitivos como pensaron los eruditos del pasado. Sus conclusiones no se basaron en la evidencia, sino en una teoría *a priori* de cómo debió haberse desarrollado la religión (827/40).

De modo que, Albright enseñó:

> La historia no es un registro de sucesos al azar, ni siquiera una cadena de acontecimientos relacionados. La historia es más bien una red compleja de patrones que interactúan unos con otros. Cada patrón tiene su propia estructura, no importa cuán difícil sea discernir la estructura e identificar sus elementos característicos. Además, la red está cambiando constantemente. Por medio de comparar estados sucesivos, el historiador entrenado puede detectar la dirección hacia donde se mueve el cambio, puede detectar su evolución. También subrayamos el hecho de que la evolución de los patrones históricos es altamente compleja y variable. Puede moverse en cualquier dirección y no puede detectarse por medio de hipótesis *a priori*, ni tampoco puede explicarse por medio de teorías deterministas. También observamos que esta naturaleza orgánica de la historia hace que el "historicismo" unilineal sea inapropiado como clave interpretativa de las complejidades de la historia de la religión. Por esta razón, el método que Wellhausen heredó de Hegel era totalmente incapaz de llegar a convertirse en la llave maestra que los eruditos pudieran usar para entrar en el santuario de la religión israelita y adquirir un conocimiento satisfactorio de ella (16/3).

La conclusión de Albright parece definitiva: "A la luz del antiguo Oriente, nada parece más artificial y contrario a la

analogía que la propuesta evolución de la religión hebrea dentro de los límites del tiempo y las circunstancias permitidos por la escuela de Wellhausen" (11/182).

7. Implicaciones

Estas conclusiones seriamente minan toda la hipótesis documentaria, tanto en su forma clásica como en su presente estado de cambio, ya que el análisis que hoy se hace del Pentateuco está basado todavía, en su mayor parte, en la teoría documentaria clásica.

La conclusión de Kitchen está justificada: "Por tanto, como el desarrollo unilineal extendido es una suposición falsa, no hay ninguna razón para fechar los supuestos fragmentos o fuentes literarias por el nivel imaginario de sus contenidos en la escala que va desde lo 'primitivo' a lo 'avanzado' " (667/114).

EN EL TIEMPO DE MOISÉS LA ESCRITURA TODAVÍA NO HABÍA LLEGADO A ISRAEL (APROX. 1500-1400 A. DE J.C.)

1. La suposición documentaria

Según la teoría, Israel casi desconocía del todo lo que era la escritura, durante el tiempo de Moisés. En consecuencia, Moisés no pudo haber escrito el Pentateuco.

Wellhausen dijo: "Por cierto que el antiguo Israel no carecía de una base dada por Dios para ordenar la vida humana, pero dicha base todavía no se había concretado por escrito" (1273/393).

En su libro *Old Testament Theology* (Teología del Antiguo Testamento), 1893, Schultz declaró:

> El tiempo del que hablan los cronistas es prueba suficiente de que los personajes anteriores a Moisés son legendarios. Era un tiempo anterior al conocimiento de cualquier escritura. Un intervalo de más de cuatrocientos años separa a este período (de los cuales no existe historia alguna en absoluto) de la época más cercana, de la cual Israel tuvo alguna oscura memoria histórica, un tiempo cuando los países civilizados recién empezaban a usar la escritura para los asuntos más importantes del estado. Ahora bien, los ganaderos nómadas invariablemente tienen un instintivo rechazo a la escritura. De hecho, hoy mismo entre las tribus beduinas en la península del Sinaí se considera una desgracia saber escribir. Por lo tanto, es imposible que tales hombres hayan transmitido sus historias familiares, que en sí mismas no eran importantes, en ninguna otra forma que por tradición oral, lo cual lo hicieron contando leyendas. E incluso cuando se empezó a usar la escritura, en el tiempo entre Moisés y David, sería algo usado en forma muy limitada. De modo que, la mayoría de las cosas que la gente experimentaba, se contaba todavía en la forma de leyendas (1079/25, 26).

Al contrario, hay absoluta razón para creer que en el tiempo de Moisés la escritura era muy usada como vehículo de expresión literaria, y así debió haber sido por siglos. En cuanto a este punto, Driver contiende: "No se puede negar que los patriarcas dominaban el arte de la escritura". Con todo, el uso de documentos provenientes del tiempo de los patriarcas es "una mera hipótesis para la cual no se puede alegar fundamentos positivos" (311/xlii).

Hablando de hipótesis, Orr nos recuerda que el punto de vista crítico está el mismo seguramente basado en una hipótesis:

> El valor de una teoría es el grado en que explica los hechos y, dado el silencio del libro de

> Génesis, sólo podemos razonar a partir de probabilidades generales. Pero si se tiene en cuenta el estado cultural de aquel tiempo, el carácter fijo y circunstancial de la tradición, y las observaciones arqueológicas que el libro contiene, entonces es muy probable que, incluso en el tiempo patriarcal, hubiera un extendido uso de libros y escritura. Si así fue, tenemos el derecho de creer que en aquel tiempo antiguo, en Egipto bajo José, si no antes, se colocaron cosas por escrito (928/375).

Cuando todavía se creía que los comienzos de Israel se dieron cuando la civilización todavía estaba en pañales, era más sostenible afirmar que los hebreos no conocieron la escritura. Era respetable dudar que fueran capaces de concebir ideas tan elevadas como las que se expresan en las leyes de Moisés y los salmos de David.

2. Respuesta básica

2.1. Evaluación del clima cultural

El asiriólogo británico A. H. Sayce evalúa la teoría de que la escritura se produjo tardíamente. Sayce afirma que:

> La supuesta aparición tardía de la escritura para propósitos literarios fue tan sólo una suposición que no tenía más apoyo sólido que las teorías y presuposiciones del crítico. Tan pronto como se pudo poner a prueba con hechos sólidos se hizo añicos. Primero la egiptología, y después la asiriología, ambas demostraron que la escritura en el antiguo Oriente, lejos de ser un desarrollo moderno, tenía una gran antigüedad. Se demostró que los dos grandes poderes que se repartían el mundo civilizado eran ambos naciones de escribas y lectores. Cientos de años antes de que Abraham naciera, Egipto y Babilonia estuvieron llenos de bibliotecas y escuelas, de maestros y alumnos, de poetas y escritores de prosa, de obras literarias que compusieron (1068/28, 29).

Sayce cita a Creta como otro ejemplo. A. J. Evans presenta a Creta como evidencia de escritura premosaica. Egipto usaba la escritura jeroglífica y Babilonia la cuneiforme. Pero Creta tenía tres o quizá hasta cuatro sistemas de escritura: el pictográfico, el de símbolos lineales, etc. (1068/41).

> Las excavaciones de Ugarit revelaron una elevada cultura y material literario presente en Canaán antes del surgimiento de los hebreos. La prosa y la poesía ya estaban totalmente desarrolladas. El sistema educacional estaba tan avanzado que, para el uso de los escribas, se habían compilado diccionarios en cuatro idiomas. Las palabras individuales se presentaban con sus equivalentes ugarítico, babilónico, sumerio y hurreo.
>
> —CYRUS GORDON,
> JEFE DEL DEPARTAMENTO
> DE ESTUDIOS MEDITERRÁNEOS,
> BRANDEIS UNIVERSITY

Al hablar de los varios sistemas de escritura en el antiguo oriente durante el período patriarcal antes de Moisés, Albright dice:

> En conexión con esto, se podría decir que la escritura era bien conocida en Palestina y Siria a lo largo de toda la era patriarcal (Edad del bronce intermedio, 2100-1500 a. de J.C.). Se conocen no menos de cinco escrituras en uso. Los cananeos usaron los jeroglíficos egipcios para escribir nombres de personas y lugares. Se conoce el cuneiforme acadio. El fenicio usaba un jeroglífico silábico, en uso desde el siglo XXIII o antes (como se sabe desde 1935). Tenemos el alfabeto lineal del Sinaí. Tres inscripciones de Palestina presentan esta escritura, que parece ser el progenitor directo de la nuestra. Tenemos el alfabeto cuneiforme de Ugarit (que también se ocupó más tarde en

> Palestina), que se descubrió en 1929. Esto quiere decir que las tradiciones históricas hebreas no tuvieron que haber sido transmitidas sólo a través de tradición oral (11/186).

Cyrus Gordon fue profesor de estudios del cercano oriente y jefe del departamento de estudios mediterráneos de la Universidad de Brandeis. Gordon era la autoridad en cuanto a las tablas descubiertas en Ugarit. Este erudito concluye:

> Las excavaciones de Ugarit revelaron una elevada cultura y material literario presente en Canaán antes del surgimiento de los hebreos. La prosa y la poesía ya estaban totalmente desarrolladas. El sistema educacional estaba tan avanzado que, para el uso de los escribas, se habían compilado diccionarios en cuatro idiomas. Las palabras individuales se presentaban con sus equivalentes ugarítico, babilónico, sumerio y hurreo. Los comienzos de Israel están enraizados en un Canaán que tenía una elevada cultura, donde las contribuciones de varios pueblos competentes (incluyendo Mesopotamia, Egipto y ramas indoeuropeas) convergieron y se mezclaron. La idea de que la antigua religión israelita era primitiva es completamente falsa. En el tiempo de los patriarcas, Canaán era el eje de una gran cultura internacional. La Biblia procede de esos tiempos y lugares, de modo que no puede estar carente de fuentes. Pero estudiémoslas tomando la Biblia en sus propios términos y según su verdadero trasfondo (472/133, 34).

La evidencia arqueológica no sólo refuta a los antiguos críticos pasados de moda, sino que también sirve como evidencia positiva para apoyar la evidencia de que Moisés poseía registros escritos.

Sayce entrega una conclusión estremecedora: "La Babilonia de la época de Abraham era un país más educado que la Inglaterra de George III" (1068/35).

¿Por qué los arqueólogos pueden hacer afirmaciones como estas? Varios arqueólogos apoyan esta conclusión. Nos concentraremos en cuatro de ellos.

2.2. Ugarit (Ras Shamra)

William F. Albright nos explica el significado de los descubrimientos en Ugarit. La escritura cuneiforme de Ugarit es un sistema completamente nativo de la región siropalestina. En 1929, C. F. A. Schaeffer hizo el descubrimiento en la costa norte de Siria. El depósito más importante de tablas escritas se encontró en Ugarit y Ras Shamra. Los objetos con esta escritura datan de los años 1400 a. de J.C., aunque el alfabeto es mucho más antiguo (14/187; 66/157).

Albright escribe: "Es difícil exagerar la importancia de las tablas alfabéticas cananeas procedentes de Ugarit, al norte de Canaán. Gracias a ellas, tenemos una masa de textos del tiempo de Moisés (siglos XIV y XIII a. de J.C.). En parte están en el dialecto prosaico local de Ugarit, pero mayormente en el dialecto poético generalizado que corresponde muy de cerca al lenguaje poético del hebreo antiguo que se encuentra en el cántico de María (siglo XIII a. de J.C.) y la canción de Débora (siglo XII), lo mismo que a los salmos más antiguos. Estas tablas han ampliado enormemente nuestro conocimiento del vocabulario y la gramática del hebreo bíblico" (12/3, 4).

2.3. Cartas egipcias

Sayce nota que Egipto era una nación muy literata. El rey Ikhnaton (o Amenhotep IV) trató de cambiar todo el sistema religioso de Egipto (1375-1358 a. de J.C.). Durante su reinado, se pro-

dujo un enorme intercambio de correspondencia, conocida como las tablas de Amarna, entre Egipto, Siria, Palestina y Babilonia. Muchas de estas tablas se han venido descubriendo en Amarna desde 1887. Esta correspondencia no sólo demuestra que se usaba la escritura, sino que las cartas no están en jeroglífico sino en el cuneiforme babilónico. Esto indica que había un estrecho contacto entre estas dos naciones, tan así que se usaba un idioma diplomático en aquellos tiempos. El arte de escribir estaba bien desarrollado en aquel tiempo (1668/38, 39).

2.4. Las inscripciones del monte Sinaí

S. H. Horn explica otro descubrimiento: "En 1917, Alan Gardiner, el notable egiptólogo británico, descifró por primera vez las inscripciones protosemíticas que Flinders Petrie encontró en el Monte Sinaí diez años antes. Estas inscripciones fueron escritas en caracteres pictóricos cananeos antes de la mitad del segundo milenio a. de J.C. Las inscripciones prueban que la escritura alfabética ya existía antes del tiempo de Moisés" (584/14).

2.5. Calendario Gezer

El calendario Gezer fue escrito en el 925 a. de J.C. y fue descubierto por Macalister en la década de 1900. El calendario es obviamente un ejercicio que un niño había llevado a cabo. Esto prueba que, para aquel tiempo, la escritura estaba bien establecida en la sociedad, al punto que se estaba enseñando a los niños (66/157).

Notemos Jueces 8:14, donde al azar se escoge a un joven de la ciudad de Sucot para que "escriba" para Gedeón los nombres de los jefes de Sucot y de los ancianos (77 hombres).

Albright explica la importancia de esta escritura definitivamente semítica: "La inscripción israelita más antigua e importante es el Calendario Gezer, que es el ejercicio que un niño de escuela lleva a cabo en una tablilla de piedra caliza. En la tablilla el niño escribió torpemente el texto de una canción que da el orden de las principales operaciones agrícolas a través del año. La inscripción viene de la última parte del siglo X, lo cual se confirma por la evidencia de cartas de la ciudad contemporánea de Biblos con el contexto estratigráfico en el cual se descubrió (14/132).

2.6. Conclusión: los críticos son criticados

Este tema constituye un tremendo trastorno para los escépticos que dudan de la historia bíblica. Sayce lo dice muy bien: "Tan temprano como en 1862, Sir George Cornewall Lewis negó que en el tiempo de Moisés hubiera escritura, y tan temprano como 1871 el eminente experto en semítica, el profesor Noldeke, declaró que los resultados en el campo de la asiriología, en lo que se refiere a la lingüística y la historia, tenían 'un tono muy sospechoso'. Era la teoría subjetiva en contra de los hechos objetivos y, de acuerdo con el método 'crítico' normal, los hechos tenían que ceder el paso a la teoría" (1068/35, 36).

Entonces concluye: "Moisés no sólo escribió el Pentateuco, sino que casi sería un milagro que no hubiera sido un escriba" (1068/42, 43).

Semejante propuesta es ahora inaceptable. Se ha descubierto la extraordinaria luz de civilización que brilla en el valle del Tigris y el Éufrates, y en el valle del Nilo, milenios antes de que Abraham abandonara Ur de los caldeos o Moisés condujera a su pueblo fuera de Egipto. La transformación de los conceptos ha sido revolucionaria.

—JAMES ORR

En su libro *The Problem of the Old Testament* (El problema del Antiguo Testamento), James Orr explica la transformación del pensamiento moderno de la siguiente manera:

> Anteriormente se miraba a Israel como un pueblo que pertenecía al oscuro comienzo de la historia, en un período cuando, a excepción de Egipto, la civilización difícilmente empezaba. De modo que era posible argumentar que los hebreos no conocieron el arte de la escritura y que ellos no tuvieron la capacidad para producir las elevadas ideas religiosas que se presentan en los relatos de su historia antigua. Moisés no podría haber dado la ley y David no podría haber escrito Salmos, cosa que los relatos les atribuyen. Semejante propuesta es ahora inaceptable. Se ha descubierto la extraordinaria luz de civilización que brilla en el valle del Tigris y el Éufrates, y en el valle del Nilo, milenios antes de que Abraham abandonara Ur de los caldeos, o Moisés condujera a su pueblo fuera de Egipto. La transformación de los conceptos ha sido revolucionaria (928/396, 397).

LA IDEA DE QUE LOS RELATOS ACERCA DE LOS PATRIARCAS SON SÓLO LEYENDAS

1. La suposición documentaria

El campo de batalla favorito entre el creyente y el escéptico ha sido el problema de la historicidad de los relatos acerca de Abraham. Es imposible permanecer neutral en cuanto a este tema, si creemos que la Biblia es importante para la humanidad hoy en día. En su libro *Archaeology and the Old Testament* (Arqueología y el Nuevo Testamento), Merrill Unger muestra que la historicidad de Abraham no es un tema sin importancia, sino algo vital para la fe del Nuevo Testamento: "La figura de Abraham emerge del antiguo mundo de la Mesopotamia de su tiempo. Abraham emerge con tal brillo y asume un papel de tal importancia en la historia de la redención, que ni siquiera Moisés, el gran libertador y legislador de Israel, le hace sombra. A través del Antiguo Testamento y especialmente en el Nuevo Testamento, el nombre de Abraham representa al hombre de fe (cf. Rom. 4:1-25)" (1229/105).

Volvámonos ahora a la obra de Gleason Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (Reseña crítica de una introducción al Antiguo Testamento), para que nos dé una definición de lo que se alega. Archer nos explica que los promotores de la hipótesis documentaria creen que "no se puede confiar en los relatos del Génesis acerca de la vida de Abraham y sus descendientes, porque no son históricos. Noldeke incluso llegó tan lejos como para negar del todo la existencia histórica de Abraham" (66/158).

La pluma de los críticos renombrados nos da la explicación. Julius Wellhausen escribe: "Es imposible obtener de los relatos patriarcales alguna información histórica acerca de los patriarcas. Sólo podemos aprender algo acerca del tiempo en que, por primera vez, los israelitas

contaron estas historias acerca de ellos. Sin querer este tiempo tardío, con todas sus características esenciales y superficiales, fue proyectado hacia la venerada antigüedad, y se refleja allí como un espejismo transfigurado" (1273/331).

Wellhausen creía que Abraham había sido "una creación libre de un arte inconsciente" (1273/320).

Herman Schultz dice:

> El resultado se puede resumir de la siguiente manera: Génesis es el libro de la leyenda sagrada, con una introducción mítica. En particular, los primeros tres capítulos nos revelan mitos del tipo más importante, y los siguientes ocho capítulos nos revelan elementos míticos que han sido reestructurados en la forma de leyenda. Desde Abraham hasta Moisés tenemos leyendas nacionales puras y simples, mezcladas con una variedad de elementos míticos que se han hecho casi irreconocibles. De Moisés a David encontramos historias que todavía se mezclan con una buena cantidad de leyendas, y hasta con elementos míticos que ya no se pueden distinguir. De David en adelante tenemos historia, sin contener más elementos legendarios que los que están presentes en toda historia tal como la escribían los antiguos (1079/31).

Finalmente, Robert H. Pfeiffer dice: "Nuestra cortante distinción entre cuento e historia, fantasía y hecho parece no tener sentido cuando se aplica al cuerpo de relatos del Antiguo Testamento que presentan todo tipo de gradación entre la ficción pura (como en el cuento de Adán, Noé y Sansón) y la historia genuina (como en la antigua biografía acerca de David y las memorias de Nehemías). En los relatos del Antiguo Testamento, sólo podemos esperar historia exacta cuando testigos cuentan los acontecimientos (a menos que mientan, como en 1 Sam. 22:10a y en 2 Sam. 1:7-10). Su credibilidad decrece según sea la distancia temporal que los separa del narrador" (971/27).

2. Respuesta básica

En las siguientes páginas examinaremos lo que se conoce acerca del período patriarcal y mostraremos cómo la arqueología ha jugado un gran papel acrecentando nuestro conocimiento. G. Ernest Wright observa: "Hay numerosos ejemplos de cómo la arqueología ha entregado un gran servicio. Quizá el más notable sea la 'recuperación' parcial del período patriarcal de la historia bíblica" (1323/80).

2.1. Las inscripciones

Bajo este subtítulo investigaremos ciertos hallazgos. Después en 2.2. veremos cómo estos hallazgos han contribuido a nuestro entendimiento de la cultura patriarcal. Unger ha creado un equilibrio entre ambos: "Como resultado de la investigación arqueológica, en particular la realizada en las últimas tres décadas, una gran cantidad de inscripciones está disponibles para los estudiosos, las cuales tienen una importancia especial para la época patriarcal. Este material tiene una importancia enorme" (1229/120, 121).

Añade que, aunque mucho todavía no ha sido publicado, estos hallazgos han dejado lisiadas a las teorías escépticas. Por otro lado, el análisis del material hallado ha levantado el honor de la historia del Antiguo Testamento. No afirma que tales relatos son inviolables, pero "ha provisto de una gran cantidad de evidencia indirecta que muestra que las histo-

rias encajan en el trasfondo de la época, ya que dicha época ahora puede ser reconstruida a partir de las nuevas fuentes de conocimiento disponibles. Las costumbres que aparecen en los relatos son las que prevalecían en el mundo en el que los patriarcas vivieron" (1229/120, 121).

El profesor David Noel Freedman enseñó en la Universidad de Michigan y fue Director de la Escuela de Arqueología William F. Albright de Jerusalén. Freedman hace las siguientes observaciones en cuanto a la historicidad de los patriarcas:

> En el mismo ánimo, que es la búsqueda de la verdad, ahora les traigo palabra, no acerca de Moisés y su generación (cuya historicidad todavía es cuestionada por muchos eruditos notables), sino acerca de una generación más antigua, la generación de los patriarcas. Para ser más específico, el padre de todos ellos y nosotros, el padre por la fe, no por los hechos. Me refiero a Abraham o Abram. En esta profesión, uno pone en peligro su reputación y se expone a ser acusado de pseudoerudito con sólo hablar de la posible historicidad de las historias de Génesis y de las personas que en ellas jugaron los papeles principales.

Estoy aquí para informarles que los últimos descubrimientos arqueológicos han probado ser directamente pertinentes al problema de la historicidad de las tradiciones patriarcales, tal como las presentan los relatos del Génesis. Por lo general, confirman o, al menos, apoyan las posiciones básicas que mantuvieron gigantes como Albright y Speiser, a la vez que minan en forma efectiva el prevaleciente escepticismo y la sofistería del gran contingente representativo de la erudición continental y estadounidense.

—DAVID NOEL FREEDMAN,
DIRECTOR DE UNA INSTITUCIÓN
DE INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA

> Sin embargo, en el pasado ha habido eruditos extraordinarios que sostuvieron estas ideas peculiares, y no dudo en identificarme con sus puntos de vista y como un adherente de dicha escuela de pensamiento. Quiero traer a la memoria a un ancestro interesante y notable para los miembros de las tres grandes religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Todas descienden de Abraham mismo, lo que hace el estudio de su historicidad algo más que interés académico. El profesor W. F. Albright, es reconocido como una figura abrahámica en la erudición moderna, y es el profesor-padre de una legión de nosotros, sus discípulos y seguidores. Albright era muy circunspecto en cuanto a la reconstrucción histórica de los relatos del Génesis y acerca de las precisas actividades, circunstancias y fe de los patriarcas. Al mismo tiempo, E. Speiser (ilustre experto en cuneiforme de la Universidad de Pennsylvania), quien, a diferencia de Albright, no profesaba ninguna religión personal, jamás tuvo reserva alguna. Speiser no sólo afirmó la historicidad de Abraham y su extensa familia, sino que insistió en que Abraham sostuvo una fe monoteísta. Juntos, estos dos eruditos eminentes fueron la fortaleza de las ideas conservadoras, casi tradicionales, en una época de escepticismo. De los dos, Speiser era el más franco y directo, mientras Albright era más reticente y matizado. Ahora que el tiempo de la vindicación ha llegado, es claro que Speiser estaba más cerca de la realidad histórica. Pero hoy los hechos que se conocen van mucho más allá de lo que cualquiera de estos dos grandes pensadores jamás imaginó.
>
> Estoy aquí para informarles que los últimos descubrimientos arqueológicos han probado ser directamente pertinentes al problema de la historicidad de las tradiciones patriarcales, tal como las presentan los relatos del Génesis. Por lo general, confirman o, al menos, apoyan las posiciones básicas que mantuvieron gigantes como Albright y Speiser, a la vez que minan en forma efectiva el prevaleciente escepticismo y la sofistería del gran contingente representativo de la erudición continental y estadounidense (402/144).

2.1.1. Las tablas de Mari

En su *From the Stone Age to Christianity* (De la Edad de piedra al cristianismo), William F. Albright comenta lo siguiente:

> Los últimos descubrimientos hechos en Mari, en el Éufrates Medio... han confirmado en forma sorprendente las tradiciones israelitas, según las cuales los antepasados hebreos vinieron a Palestina de la región de Harán, al noroeste de Mesopotamia (20/197).

En su artículo, *The Bible After Twenty Years of Archaeology* (La Biblia después de veinte años de arqueología), Albright va más allá: "Las excavaciones de Mari empezaron en 1933, bajo la dirección de Andre Parrot. Ubicada en el Éufrates Medio, Mari fue uno de los centros más importantes de la vida noroccidental del tiempo de los patriarcas. En 1936, M. Parrot excavó miles de tablas en cuneiforme provenientes en su mayoría de 1700 a. de J.C., las cuales están en el proceso de ser estudiadas y publicadas. Estas tablas arrojan luz en el trasfondo de las tradiciones patriarcales del Génesis" (17/538).

Después explica el impacto de las tablas de Mari: "Ahora podemos hablar más enfáticamente, y con una riqueza de detalles adicionales. Por ejemplo, la 'ciudad de Nacor', que juega un papel similar a Harán en los relatos patriarcales (Génesis 24:10), aparece con frecuencia junto a Harán en los documentos de Mari que provienen de 1700 a. de J.C. El nombre de un príncipe de Mari, Arriyuk, es evidentemente el mismo que el Arioc de Génesis 14. El nombre de 'Benjamín' aparece a menudo como un nombre tribal en Mari" (17/541, 542).

En la edición de 1950, Albright en *The Archaeology of Palestine* (Arqueología de Palestina), hace sentir el impacto de las tablas de Mari:

> Dossin y Jean están editando las miles de tablas, y cada nueva publicación de ellos nos ayuda a entender mejor la vida y los tiempos de los patriarcas hebreos. Abraham, Isaac y Jacob ya no son figuras aisladas, mucho menos el simple reflejo de la historia israelita que vino después. Ahora los patriarcas aparecen como verdaderos hijos de su época, llevando los mismos nombres, moviéndose a lo largo del mismo territorio, visitando las mismas ciudades (especialmente Harán y Nacor), practicando las mismas costumbres que sus contemporáneos. En otras palabras, todos los relatos patriarcales tienen un núcleo histórico, aunque es posible que una larga transmisión oral de los poemas originales y de las sagas subsecuentes en prosa, que subyacen al presente texto de Génesis, refleje considerablemente los acontecimientos originales (14/236).

2.1.2. Los códigos legales

Los códigos legales hititas nos han ayudado a entender muchas de las actuaciones de los patriarcas. Estos códigos ejercieron una fuerte influencia en la cultura de aquel tiempo. Archer hace notar los hallazgos de un arqueólogo: "Tal como Manfred Lehmann observa, el relato de Génesis 23 exhibe un íntimo conocimiento del procedimiento hitita, de tal forma que hace cierto que este episodio antedata la destrucción del poder hitita en el siglo XIII a. de J.C." (*Bulletin of the American Schools of Oriental Research* [Boletín de las escuelas americanas de investigación oriental], p. 18, citado en 66/161).

En el libro *Bible, Archaeology, and Faith* (Biblia, arqueología y fe), Henry T. Frank ilumina el episodio de la vida de Abraham:

> En forma similar, los descubrimientos arqueológicos demuestran que un número de incidentes asociados con los patriarcas y que antes eran enigmáticos, eran prácticas comunes al principio del segundo milenio. Ya vimos que el regateo de Abraham con Efrón por la compra de la cueva de Macpela era una práctica antigua común. Al parecer, Abraham sólo quería comprar la cueva para enterrar allí a Sara. Pero según la ley hitita él tenía que comprar no sólo la cueva, sino también la tierra y los árboles asociados con ella. La obligación feudal que Génesis 23:1-20 presupone está en completa armonía con los documentos hititas descubiertos en Boghazköy, en los cuales se subrayan estos detalles (394/74).

2.1.3. Los textos egipcios de execración

Unger explica estos artefactos denunciantes:

> Los llamados "textos de execración" añaden evidencia que confirma el trasfondo auténtico de los relatos patriarcales tal como Génesis los presenta. Esos curiosos documentos son estatuas y vasijas inscritas en egipcio hierático con los nombres de los enemigos potenciales del faraón. Si el rey egipcio se veía amenazado por alguna rebelión, lo único que tenía que hacer era romper el frágil objeto sobre el cual estaban escritos los nombres y ciertas fórmulas, a la vez que se desarrollaba una ceremonia mágica. De esta forma, de alguna manera los rebeldes sufrirían. Las vasijas están ahora en Berlín, y fueron publicadas por Kurt Sethe (1926). Los artefactos provienen posiblemente de finales del siglo XX a. de J.C. Las estatuas están en Bruselas, y fueron publicadas por G. Posener (1940). Provienen de finales del siglo XIX a. de J.C. (1229/127).

2.1.4. Las tablas de Nuzi

En su artículo *Recent Illumination of the Old Testament* (Iluminación reciente del Antiguo Testamento), *Christianity Today,* S. H. Horn nos habla de las Tablas de Nuzi: "El descubrimiento de todo un archivo de textos legales y sociales en Nuzi, en un pequeño lugar al noreste de Irak, ha revelado que los relatos patriarcales del Antiguo Testamento revelan con exactitud y con muchos detalles el trasfondo legal y social de la época de los patriarcas" (584/14).

Tanto G. E. Wright, en su *Present State of Biblical Archaeology* (Estado presente de la arqueología bíblica) (*The Study of the Bible Today and Tomorrow* [El estudio de la Biblia hoy y mañana], 1947), como Cyrus Gordon, en su *Biblical Customs and Nuzu Tables* (Costumbres bíblicas y las tablas de Nuzi) (*The Biblical Archaeologist* [El arqueólogo bíblico]) proveen de buen material de trasfondo. Wright incluye ciertos puntos clave: Nuzi (o Nuzu) está ubicada al sudeste de Nínive. Algunos de los episodios patriarcales parecen extraños, aun a los israelitas que vinieron después, pero Nuzo ilumina dichos acontecimientos. La gente de Nuzi eran hurritas (los horitas de la Biblia), que antes se tenían como gente que "vivían en cavernas". Hoy se sabe que eran armenoides, gente que no era indoeuropea y que provenían del norte de Mesopotamia. Este pueblo floreció en los siglos 1500 a 1400 a. de J.C. (1223/43).

Gordon explica que, aunque los patriarcas no eran de Nuzi, las dos culturas eran similares debido a que compartían el mismo lugar y tiempo. Por consiguiente, las tablas de Nuzi nos ayudan a entender a Abraham, Isaac y Jacob (471/2).

Wright observa que las "tablas de Nuzi iluminan muchss costumbres típicas

de la época patriarcal del segundo milenio, pero no aclaran la vida israelita del primer milenio" (1323/87).

Cyrus Gordon afirma: "Gracias a los textos de Nuzi podemos estar confiados que las instituciones sociales han sido transmitidas hasta nosotros en forma auténtica" (471/9).

Los contratos cuneiformes de Nuzu han demostrado que las instituciones sociales del tiempo de los patriarcas son genuinas y vienen de un período anterior a Moisés. No pueden haber sido inventadas por alguien del período después de Moisés. No pudieron ser inventadas por ningún documento J, E, D o P del período después de Moisés.

—CYRUS GORDON

¿Cuáles son algunas situaciones específicas en las que las tablas de Nuzi nos ayudan a entender el Génesis? Horn escribe:

> Primero, en los relatos patriarcales encontramos varias historias en las que una esposa estéril le pide a su esposo que le dé un bebé usando a una sirvienta. Sara actuó de esta manera, y lo mismo hicieron las esposas de Jacob, Raquel y Lea. Hoy sabemos que esta no era una práctica poco usual en el tiempo de los patriarcas. Las leyes del período, así como los contratos matrimoniales de ese entonces mencionan esta costumbre. Por ejemplo, un contrato matrimonial de Nuzi, la novia Kelim-ninu promete por escrito conseguir para su esposo, Shen-nima, una joven esclava como segunda esposa, en el caso que ella no pueda darle hijos. Ella le promete también que no echará a los descendientes de tal unión. Esta extraña costumbre no se encuentra en ningún otro período que no sea la era patriarcal (584/14).

En otro artículo, Gordon habla de la hipótesis documentaria: "Los contratos cuneiformes de Nuzu han demostrado que las instituciones sociales del tiempo de los patriarcas son genuinas y vienen de un período anterior a Moisés. No pueden haber sido inventadas por alguien del período después de Moisés. No pudieron ser inventadas por ningún documento J, E, D o P del período después de Moisés" (474/241).

En su *Biblical Customs and the Nuzu Tablets* (Costumbre bíblica y las tablas de Nuzi), Gordon nos explica otra costumbre: "En Nuzu se acostumbraba que personas sin hijos adoptaran uno para que les sirvieran toda la vida, y los enterraran y lloraran al morir. A cambio de este servicio, el hijo adoptado sería designado como el heredero. Sin embargo, si el padre adoptivo llegaba a tener un hijo genuino después de efectuada la adopción, el hijo adoptivo estaba obligado a ceder los derechos de herencia al hijo carnal... Una vez que conocemos esta medida legal, sabemos el significado legal de la respuesta de Dios en Génesis 15:4, 'No será este [esclavo] el que te herede, sino que alguien que salga de tus entrañas será el que te herede'" (471/2, 3).

Albright subraya la importancia de las tablas de Nuzi: "Cuando añadimos el hecho de que nuestro presente conocimiento de las instituciones y costumbres sociales en otra parte del norte de Mesopotamia (Nuzi), del siglo XV, ha iluminado en forma brillante muchos detalles de las historias de los patriarcas que no encajan para nada en la tradición que vino después de Moisés, nuestro caso en

favor de la historicidad substancial de la tradición patriarcal queda remachado" (18/4, 5).

2.1.5. Las tablas de Ebla

En Tell Mardikh se realizó un tremendo descubrimiento arqueológico, en la antigua ciudad de Ebla. Este descubrimiento revela una enorme riqueza de información que arroja nueva luz sobre los relatos patriarcales. Aunque se ha publicado muy poco todavía, la evidencia revela emocionantes nuevos beneficios y brechas significativas para los estudios que tienen que ver con el cercano oriente del tercer milenio a. de J.C., especialmente en lo que se relaciona a los relatos del Antiguo Testamento.

David Noel Freedman se refiere a los relatos patriarcales en relación a Ebla y, específicamente, a una tabla que se encontró. Freedman dice: "Sin embargo, a pesar de los malos ejemplos del pasado y las continuas advertencias de quienes encontraron las tablas de Ebla, creo firmemente que hay una relación entre las tablas de Ebla y la Biblia. La relación no es del tipo lingüístico y literario en general, como ya hemos mencionado, ni siquiera en lo que se refiere a una fuente común de nombres de personas y lugares. Me parece que la relación es mucho más directa, en términos de historia, cronología y hechos" (402/148).

Algunos de los puntos específicos que el Dr. Freedman menciona en cuanto a la historia, cronología y los hechos, tiene que ver con una tabla, cuya traducción exacta es hoy un asunto establecido. Alguna de la información que fue entregada al Dr. Freedman ha sido revisada (tal como él mismo menciona en su artículo; 329/143-164). Esperamos que cuando se publique, la evidencia apoye la lectura original de la tabla. Pero mientras estamos a la espera de esto, el Dr. Freedman también observó que hay una relación entre Ebla y la Biblia, y el tiempo revelará hasta qué punto esto es cierto.

2.2. Condiciones de vida

Todos estos hallazgos y otros más se combinan para darnos una imagen de cómo era la cultura de la Edad del bronce intermedio en Palestina (2000-1500 a. de J.C.). Por conveniencia, la discusión que sigue la dividimos en el contexto sociocultural y el contexto geográfico.

2.2.1. Contexto sociocultural

Millar Burrows nos habla de esta área: "Quizá no aparezca evidencia arqueológica específica de que este o aquel suceso de la historia de los patriarcas realmente ocurrió, pero las costumbres sociales que las historias muestran encajan con el período patriarcal. También concuerdan con la región de donde se afirma procedían los patriarcas" (197/278, 279).

Albright es incluso más enfático: "En consecuencia, el cuadro de los movimientos poblacionales en la zona montañosa de Palestina, de la migración estacional entre el Néguev y Palestina Central y la facilidad con la que se viajaba entre Mesopotamia y Egipto, todo esto concuerda tan bien con las condiciones de la Edad del bronce intermedio, que no hay justificación para el escepticismo histórico" (18/4).

Fred H. Wight presenta algunos casos específicos en cuanto a los viajes:

> Quienes dudan el carácter histórico de los patriarcas han puesto en duda la migración de los patriarcas desde Ur de los caldeos hasta la tierra de Canaán. También han cuestionado la expedición militar desde Babilonia a Palestina, tal como se describe en Génesis 14. Estos sucesos se ponen en duda insistiendo que en aquel tiempo no se conocían los viajes extensos. Pero los arqueólogos descubrieron [en Mari] una tabla que muestra que en aquellos días se realizaban muchos viajes entre esos dos países. Esta tabla se fecha en el tiempo de Abraham, y era un contrato para una carreta. El dueño de la carreta la alquiló a un hombre por un año, a condición de que la llevara por Kittim (esto es, por la costa del mar Mediterráneo). Evidentemente, era del todo usual que los hombres usaran sus carretas para ir desde Babilonia hasta Canaán o sus alrededores, y el dueño estipulaba que no se hiciera eso con esta carreta. Esto entrega clara evidencia de que se viajaba mucho entre estas dos secciones del antiguo mundo (1291/61, 62).

Joseph P. Free hasta menciona la costumbre de tener puertas pesadas en el tiempo de Lot. Cita Génesis 19:9, donde por eso los impíos de Sodoma no pudieron entrar en casa de Lot. Keil y Albright estudiaron Tell Beir Mirsim (el Qiriat-Séfer de la Biblia), y encontraron puertas y murallas del tiempo de los años 2000-1600 a. de J.C., que eran pesadas y fuertes. En el período 900-600 a. de J.C. las casas niveladas tenían entradas en forma de arco o cortinas, pero no se encontraron puertas. En el tiempo de Lot, la fuerza policial no era muy fuerte, de modo que se necesitaban puertas fuertes. Pero con leyes y orden más rígidos, no se necesitaban tales puertas para protección (397/62).

Entonces Free toma la ofensiva: "La puerta pesada de Lot encaja completamente con este período. Con todo, los críticos dicen que los relatos de Abraham se escribieron en los siglos VIII y IX a. de J.C. ¿Cómo conoció el escritor las condiciones que prevalecían más de mil años antes de su tiempo?" (20/63).

En cuanto al nombre de Abraham, John Elder explica: "Uno no espera que las historias que dejaron los reyes de esos tiempos hicieran mención de un hombre como Abraham. Pero una tabla encontrada en Babilonia lleva el nombre de Abarama, mencionando que pagaba su alquiler. Esto, al menos, demuestra que el nombre de Abraham se usaba en aquel tiempo" (331/50).

Para resumir, Albright da un amplio análisis: "Numerosas excavaciones recientes en lugares de este período en Palestina, confirmadas por hallazgos en Egipto y Siria, nos dan una idea extraordinariamente precisa de la Palestina de los patriarcas, lo que armoniza muy bien con la imagen que recibimos de Génesis" (18/3).

2.2.2. El contexto geográfico y topográfico

Unger habla de la exactitud topográfica del Génesis y muestra que "es significativo, en esta conexión, que las alusiones topográficas de los relatos patriarcales encajan tan bien con las indicaciones arqueológicas de la Edad del bronce intermedio (2000-1500 a. de J.C.)" (1229/114).

Además, "las cinco ciudades de la planicie del Jordán (esto es, Sodoma, Gomorra, Adma, Zoboím y Zoar) pertenecen a la era patriarcal. La Biblia ob-

serva que el distrito del Jordán, donde se ubicaban esta ciudades, era extremadamente fértil y estaba bastante poblado alrededor del 2065 a. de J.C., pero que después la región fue abandonada. Esto está en total armonía con los hechos arqueológicos" (1229/114).

Hubo un tiempo en que los eruditos mantuvieron que el valle del Jordán casi no tenía población durante el tiempo de Abraham. Sin embargo, Archer muestra que "en época reciente, Nelson Glueck ha desenterrado más de setenta lugares en el valle del Jordán, algunos de ellos tan antiguos como el año 3000 a. de J.C." (66/159).

> Prácticamente todas las ciudades que se mencionan en conexión con Abraham (como Siquem, Hai, Betel) han sido excavadas, y los hallazgos muestran que se remontan a los tiempos de Abraham.
>
> —JOSEPH P. FREE

Archer continúa diciendo que "en cuanto a la vida de Abraham en Palestina, las excavaciones de Siquem y Betel han demostrado que en el tiempo de Abraham estaban habitadas" (66/159).

Joseph Free habla de Siquem, Hai y Betel: "Cuando Abraham vino a Canaán, por un tiempo residió en Siquem (Gén. 12:6), cerca de 48 km de Jerusalén, en una planicie en la cadena montañosa de Palestina. Después se movió unos cuantos kilómetros hacia el sur y colocó su tienda entre Betel y Hai (Gén. 12:8), a unos 19 km de Jerusalén (ver el artículo 'Betel' en ISBE). Allí edificó un altar al Señor y adoró" (397/53).

Después afirma que "prácticamente todas las ciudades que se mencionan en conexión con Abraham (como Siquem, Hai, Betel) han sido excavadas, y los hallazgos muestran que se remontan a los tiempos de Abraham" (397/53).

En cuanto a la "Tabla de las naciones", de Génesis 10, y las listas de Génesis 11, Burrows comenta que la arqueología ha iluminado las listas de Génesis 10 y 11, ya que muchos nombres no se encontraban en otras fuentes hasta que se excavó material más reciente (197/258).

En su artículo *Archaeology and the Historical Accuracy of Scripture* (Arqueología y la exactitud histórica de la Escritura), Free se refiere a Albright de esta manera:

> Sin embargo, los monumentos arqueológicos nos entregan los nombres de los pueblos y países mencionados en este registro [Génesis 10]. Muchos de ellos eran desconocidos hasta que fueron descubiertos en registros arqueológicos antiguos. Al revisar el artículo *Recent Discoveries in Bible Lands* (Descubrimientos recientes en tierras bíblicas), 1955, W. F. Albright apuntó a lo que había dicho anteriormente, que este capítulo está absolutamente solo en la literatura antigua (*Young's Analytical Concordance to the Bible*, p. 30). Encontramos que los monumentos testifican:
>
> Tubal en la forma de Tabal
> Mesec en la forma de Muske
> Asquenaz como Askunz
> Togarma como Tegarama
> Elisa como Alasi (Alasiyah)
> Tarsis como Tarsisi (el asirio Tarshish)
> Cus como Kusi
> Put como Putu
> Dedán como Ddn
> Acad como Akkadu
> Sinar como Shangar

Los monumentos han revelados muchos otros paralelos, y esta evidencia lleva al Dr. Albright a concluir que la Tabla de las naciones permanece como un documento sorprendentemente preciso (399/215).

En su *Archaeology and Bible History* (La arqueología y la historia de la Biblia) Free concluye: "Con todo, el hecho de que los descubrimientos arqueológicos muestran que las ciudades que se mencionan en conexión con Abraham ya existían en su tiempo, constituye un argumento definitivo de la exactitud del trasfondo de los relatos acerca de Abraham en la Escritura" (397/53).

2.3. Contra argumento: Abraham en Egipto

Antes de concluir, tenemos que tratar un último punto. Algunos críticos mantienen que Abraham no podría haber visitado Egipto, ya que ese país tenía una política de fronteras cerradas. Edgar Banks aborda este tema: "Con frecuencia se ha dicho que, ni Abraham ni ninguna otra gente de su pueblo y época visitó alguna vez Egipto, y que habría sido imposible para él y cualquier otro extranjero entrar en un país que excluía a todos los extranjeros" (92/58).

Joseph Free llama la atención a este problema. Él nos explica la situación: "Los libros populares de arqueología, con frecuencia aluden a la opinión crítica de que extranjeros no podrían haber ingresado a Egipto en tiempos antiguos. Por lo general, se apoya dicha afirmación apelando al historiador del primer siglo Estrabo o a Diodoro, pero por lo general no se entrega ninguna documentación o evidencia" (397/54).

Free también cita a Millar Neatby: "Neatby dice que el crítico puede citar a Estrabo, el historiador y geógrafo griego, quien afirmó poco antes del tiempo de Cristo que 'no fue sino hasta el tiempo de Samético (654 a. de J.C.) que los egipcios abrieron sus puertas a los extranjeros o proporcionaron seguridad a los comerciantes foráneos' (T. Millar Neatby, *Confirming Scriptures* (Confirmando las Escrituras), Londres: Marshal, Morgan & Scott, s. f., vol. II., pp. 114-15)" (397/54).

"Sin embargo, un examen detenido de los escritos de Estrabo y Diodoro ha demostrado que Estrabo implica eso y que Diodoro entrega una declaración categórica" (397/54).

Estrabo: "Ahora bien, los antiguos reyes de los egipcios, estaban contentos con lo que tenían y rechazaban del todo las importaciones extranjeras. Además, tenían prejuicios contra todos los que navegaban los mares, especialmente de los griegos, ya que, debido al poco territorio que tenían, los griegos saqueaban y codiciaban las tierras de los demás. Por todo esto, los reyes pusieron guardia sobre esta región y ordenaron rechazar a todo el que se acercara" (1160/27).

Diodoro: "Samético... regularmente trató con gentileza a cualquier extranjero que libremente viajara por Egipto... y, en general, fue el primer rey egipcio que abrió a otras naciones los lugares de comercio por el resto de Egipto y que ofreciera una gran medida de seguridad a los extranjeros de otros mares. Porque su predecesor en el poder cerró constantemente Egipto a los extranjeros, ya fuera ma-

tando o esclavizando a cualquiera que tocara sus costas" (298/235).

Pero hay un problema, que la arqueología ha demostrado que los relatos del Antiguo Testamento son fidedignos, y que los historiadores del primer siglo no lo fueron en este respecto:

> Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos muestran que la gente de la región de Palestina y Siria viajaba a Egipto durante el tiempo de Abraham. Esto lo muestra claramente una pintura hallada en una tumba en Beni Hassan. La pintura tiene fecha de un poco después del año 2000 a. de J.C. Muestra a semitas asiáticos que han llegado a Egipto... Además, las indicaciones arqueológicas e históricas de la entrada de los hiksos a Egipto en 1900 a. de J.C. entregan más evidencia que demuestra que los extranjeros podían entrar en aquel país. La entrada de ellos fue casi contemporánea con la de Abraham. La Biblia está en lo correcto cuando hace esta indicación y Diodoro estaba equivocado (20/54, 55).

2.4. Conclusión

G. E. Wright nos cuenta la historia detrás de una rarísima referencia a Abraham fuera de la Biblia:

> El primer gran desastre desde el reinado de Saúl cayó sobre los dos reinos cerca del año 918 a. de J.C. El libro de los reyes nos entrega información un tanto mezquina: "Y sucedió que en el quinto año del rey Roboam subió Sisac, rey de Egipto, contra Jerusalén y tomó los tesoros de la casa de Jehovah y los tesoros de la casa del rey; todo lo tomó. También tomó todos los escudos de oro que había hecho Salomón" (1 Rey. 14:25, 26).
>
> Sin embargo, el rey de Egipto pensaba que le había ido mejor en su campaña, y en las paredes del gran templo de Karnak, en el alto Egipto, hizo que sus artistas grabaran una pintura de él azotando a los asiáticos en presencia del dios Amón, quien junto a una diosa es representado presentándole diez líneas de cautivos. Cada cautivo simboliza una ciudad o localidad, el nombre de la cual se inscribe debajo. A partir de estos nombres podemos precisar la extensión de su campaña. El relato bíblico implica que tan sólo Judá fue afectada, pero aparentemente toda Palestina sufrió, ya que la lista incluye las ciudades de Esdraelón, Transjordania y la zona montañosa de Israel y Judá, y hasta Edom. Hay una interesante referencia al campo de Abram, presumiblemente el área de Hebrón, y esta es la primera vez que una fuente, fuera de la Biblia, confirma la conexión del patriarca con una localidad de Palestina (1323/148).

W. F. Albright escribe que "tantos detalles han sido corroborados por los últimos descubrimientos, que la mayoría de los eruditos competentes han abandonado la teoría crítica antigua que afirmaba que los relatos patriarcales eran sólo proyecciones que venían desde el tiempo de los reinos del sur y del norte (siglos IX y VIII a. de J.C.)" (20/183).

Albright concluye que "como un todo, el cuadro que el Génesis presenta es histórico, y no existe razón para dudar de la exactitud general de los detalles biográficos y de los esbozos de personalidad que otorgan a los patriarcas una viveza desconocida en los personajes fuera de la Biblia en toda la vasta literatura del antiguo cercano oriente" (18/5).

Millar Burrows dice: "Ya no podemos

Tantos detalles han sido corroborados por los últimos descubrimientos, que la mayoría de los eruditos competentes han abandonado la teoría crítica antigua que afirmaba que los relatos patriarcales eran sólo proyecciones que venían desde el tiempo de los reinos del sur y del norte (siglos IX y VIII a. de J.C.).

—WILLIAM F. ALBRIGHT

pensar en Abraham como una figura solitaria que se mueve entre desiertos deshabitados hacia una tierra casi desocupada, tomando posesión de ella como si fuera un explorador del ártico que reclama las soledades del norte para su país" (197/92).

Como resultado de sus propios descubrimientos arqueológicos (1929), Albright cambió radicalmente sus puntos de vista escépticos.

J. P. Free, citando a Gordon, escribe que: "en cuanto al trasfondo de los relatos patriarcales Cyrus Gordon ha escrito acerca de las tablas de Nuzi. Gordon afirma que estas tablas demuestran que la imagen de la sociedad patriarcal nos ha llegado con toda autenticidad (*Biblical Archaeologist* (El arqueólogo bíblico), 3:1:9, enero, 1940)" (397/34).

W. A. Irwin fue un profesor de ideas no conservadoras de La Universidad Metodista del Sur. En su artículo *The Modern Approach to the Old Testament* (El acercamiento moderno al Antiguo Testamento), hasta Irwin afirma: "En cuanto a las historias de los patriarcas, el escepticismo extremo ha tenido que dar paso al reconocimiento de que preservan recuerdos válidos de los movimientos históricos y las condiciones sociales" (611/14).

W. F. Albright concluye:

> En cuanto a Israel, defiendo la historicidad sustancial de la tradición patriarcal, sin haber cambiado en forma apreciable mi punto de vista. Insisto, ya desde 1940-1946, en la primacía de la tradición oral sobre la escrita. No he rendido ni una sola opinión en cuanto al monoteísmo israelita antiguo. Al contrario, hoy considero la tradición mosaica más confiable que lo que pensaba en aquel entonces. Sin haber alterado mi punto de vista general del desarrollo de las instituciones sociales y políticas de Israel, ahora reconozco que la ley y las instituciones religiosas de Israel parecen ser antiguas y más continuas de lo que supuse. En otras palabras, me he vuelto más conservador en mi actitud hacia la tradición mosaica (20/2).

John Bright declara: "Podemos afirmar con toda confianza que Abraham, Isaac y Jacob fueron verdaderos individuos históricos" (156/82).

Cualquier discusión de la historicidad de los patriarcas tendrá que considerar la recomendación de Bright: "El único curso seguro y propio está en el análisis equilibrado de las tradiciones en comparación con el trasfondo del mundo de aquel tiempo y, a la luz de ello, en hacer declaraciones positivas hasta donde la evidencia lo permita. Debemos evitar las reconstrucciones hipotéticas, no importa cuán plausibles parezcan ser. Mucho quedará todavía a oscuras. Pero se puede decir lo suficiente como para estar seguro de que las tradiciones patriarcales están firmemente ancladas en la historia" (156/69).

3. Génesis 14 como un ejemplo adicional

Un área que ha sido criticada constantemente, en cuanto a su historicidad, es el oscuro capítulo 14 de Génesis. Este capítulo relata la victoria de Abraham sobre Quedarlaomer y los reyes de Mesopotamia.

El primero que aplicó a Génesis 14 el

"criticismo alemán racionalista" fue Theodore Noldeke (1826-1930). Él escribió un panfleto titulado *The Unhistorical Character of Genesis 14* (El carácter no histórico de Génesis 14), en el cual lo califica de ser una falsificación y describe la campaña como "ficticia".

Julius Wellhausen escribió que era "indigno de confianza históricamente". Wellhausen afirmó: "Es claramente imposible aquello de que, 'en el tiempo de Abraham', cuatro reyes del golfo pérsico invadieran hasta la península del Sinaí; de que, en dicha ocasión, sorprendieran y capturaran cinco ciudades feudales que prevalecían en el mar Muerto; que finalmente Abraham, a la cabeza de 318 siervos, cayera sobre los vencedores que volvían a casa y que reconquistó lo que habían robado" (1272/312).

Wellhausen continúa: "Es imposible obtener de los relatos patriarcales alguna información histórica acerca de los patriarcas. Sólo podemos aprender algo acerca del tiempo en que, por primera vez, los israelitas contaron estas historias acerca de ellos. Sin querer, este tiempo tardío, con todas sus características esenciales y superficiales, fue proyectado hacia la venerada antigüedad y se refleja allí como un espejismo transfigurado" (1272/331).

En 1918, William F. Albright escribió el artículo *Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph* (Elementos históricos y míticos en la historia de José). Concluyó que Génesis 14 "debe ser considerado, junto con Asmussen... y Haupt,... como un panfleto que tenía el propósito (así Haupt) de fortalecer a los judíos patriotas que apoyaban la rebelión de Zorobabel en contra de la monarquía persa" (22/136).

Albright concluye que "el material hebreo fue sacado de leyendas en boga, como la saga de las ciudades de la planicie y la leyenda de Melquisedec, o bien fue inventado mediante el proceso usado por la haggada" (22/136).

Sin embargo, como resultado de sus propios descubrimientos arqueológicos (1929), Albright cambió radicalmente sus puntos de vista escépticos, concluyendo que:

> Este relato representa a una multitud invasora que marcha desde Haurán a través de Galaad y Moab, hasta el sudeste de Palestina. Anteriormente, el presente escritor consideró esta extraordinaria línea de marcha como la mejor prueba del carácter esencialmente legendario del relato. Pero en 1929 descubrí una línea de montículos o terraplenes de los inicios de la Edad del bronce intermedio. Algunos de los montículos tenían gran tamaño y corrían por el borde este de Galaad, entre el desierto y el bosque de Galaad. Además, las ciudades de Haurán (Basán), con la que empieza el relato de la campaña, y de Astarot-carnaim, estaban ambas ocupadas en aquel período, como lo demostró el examen arqueológico de los sitios. Lo mismo se puede decir de Moab del este, donde este escritor halló una ciudad de inicios de la Edad del bronce intermedio en Ader, en 1924. La tradición israelita posterior llamó a esta ruta con el nombre de "El camino del rey", y parece que jamás fue usada por ejércitos invasores de la época del hierro (15/142, 143).

Lo siguiente muestra cómo Albright cambió de opinión, cuando afirma que Génesis 14 "ya no puede ser catalogado como no histórico, porque los recientes descubrimientos han confirmado muchos de sus detalles" (28/140).

Joseph Free hace una lista de acusa-

ciones específicas que los críticos radicales hicieron en contra de la historicidad de Génesis 14. Las trataremos brevemente.

3.1. Los reyes de Mesopotamia

3.1.1. Suposición documentaria

Se dijo que los nombres de los reyes de Mesopotamia eran ficticios y no eran históricos.

3.1.2. Respuesta básica

Las tablas de Mari proceden del siglo XVIII a. de J.C., y fueron descubiertas en 1933. Estas tablas contienen el nombre Arriyuk (o Arriwuk), que equivale al Arioc de Génesis 14 (17/542).

K. A. Kitchen observa: "Tid'al es Tidkhalia, un nombre hitita que pertenece al siglo XIX a. de J.C. en adelante. El nombre Tidal lo llevaron cuatro o cinco reyes hititas en el período que va del siglo XVIII al siglo XIII a. de J.C. Quedarla'-omer es un nombre típicamente elamita... del período babilónico antiguo (2000-17000 a. de J.C.) y después... Los individuos mismos todavía no han sido identificados en documentos fuera de la Biblia, pero esto no sorprende cuando el período contiene tantas lagunas de información" (667/44).

Howard Vos concluye: "Por largo tiempo se pensó que los nombres de los cuatro reyes del este no eran históricos, pero la mayoría de eruditos hoy tienen la forma de identificarlos con personas conocidas o, al menos, identificarlos como formas de nombres históricos" (1254/68, 69).

Nahum Sarna reconoce que los hechos de Génesis 14 se basan en documentos de gran antigüedad. Escribe que:

> El estilo prosaico ha preservado indicaciones de un substrato arcaico en forma de poesía. Por ejemplo, los nombres de los reyes cananeos están colocados en dos pares que forman aliteración: Bera/Birsa y Sinab/Semeber. El lenguaje contiene algunas palabras o frases muy raras o únicas. Una de ellas es *hanikh* (v. 14), que quiere decir "asistente armado" (RVA, "criado") y que sólo aparece una vez en la Biblia, pero que se encuentra en los textos de execración egipcios (1900-1800 a. de J.C.) y en las inscripciones en cuneiforme de Taanac (1500 a. de J.C.), en Israel.
>
> Debe notarse que sólo cuatro de los monarcas locales se mencionan por nombre, al quinto simplemente se le designa "rey de Bela" (v. 2). Si el hecho fuera que todo el episodio careciera de base histórica, de seguro que al escritor jamás le habría faltado un nombre que poner (1064/111).

3.2. Viajes extensos

3.2.1. La suposición documentaria

Se afirma que no pudo haber tal cosa como el "viaje tan largo" de la campaña militar de Génesis 14.

3.2.2. Respuesta básica

Vos afirma que "Antes se afirmaba que en el tiempo patriarcal no se hacían viajes largos como el que describe el capítulo. También se decía que, en aquel tiempo, los reyes de Mesopotamia no controlaban militarmente Palestina. Estas afirmaciones deben ahora descartarse. Uno se forma otra opinión de la expedición de los reyes de Elam y Babilonia cuando, por ejemplo, se entera de que tan temprano como en el 2300 a. de J.C., Sargon de Acad (cerca de Babilonia) invadió a los amorreos de Siria y Palestina" (1254/70, 71).

G. A. Barton nos provee de otro

ejemplo de los largos viajes como el de Génesis 14. El párrafo se titula "Viajes entre Babilonia y Palestina". Barton traduce una tabla de arcilla babilónica que contiene un contrato por el arriendo de una carreta. Barton dice:

> No sabemos con exactitud la fecha del interesante documento mostrado arriba. Algunos creen que pertenece al tiempo del reinado de Shamsuiluna, el sucesor de Hammurabi. El documento muestra con claridad que, por lo menos, viene del período de esta dinastía... En el contrato aparece la palabra *Kittim*, que Jeremías 2:10 y Ezequiel 27:6 usa, en el texto hebreo, para referirse a las tierras del Mediterráneo. Sin duda que este es su sentido aquí. El contrato fue escrito en Sippar, la Agade de tiempos antiguos, una ciudad ubicada en el Éufrates, un poco al norte de Babilonia. El documento revela que, en el tiempo en que fue escrito, se hacían tantos viajes entre Babilonia y la costa del Mediterráneo, que una persona no arrendaría una carreta por todo un año sin el peligro de que fuera llevada a través de la larga ruta que lleva hasta Siria y Palestina (102/347).

Joseph Free relata que "una de las tablas de Mari nos provee de otro viaje largo. La tablilla informa que el rey del antiguo Ugarit, en la costa mediterránea, planeaba visitar al rey de Mari, en el Éufrates. Tales hallazgos no apoyan la idea de que los viajes eran limitados, sino que más bien se implica que se hacían largos viajes, como el de la campaña de los cuatro reyes del este" (397/217, 218).

3.3. La ruta de la marcha

3.3.1. La suposición documentaria

Se argumenta que no es razonable que la marcha haya seguido la ruta que se indica.

3.3.2. Respuesta básica

Fred Wight afirma que "los descubrimientos arqueológicos han forzado a reconocer cada vez más el gran valor que la Biblia tiene desde el punto de vista histórico" (1291/105).

William F. Albright confiesa que "el relato de la campaña en contra de los reyes del este parece ser histórico. El relato presenta al grupo invasor viniendo de Haurán a través del este de Galaad y Moab hasta llegar al sudeste de Palestina" (15/142).

Sin embargo, Albright no siempre afirmó la historicidad de esta campaña. Por largo tiempo "consideró esta extraordinaria línea de marcha como la mejor prueba del carácter esencialmente legendario del relato" (15/142).

Abandonó su interpretación legendaria cuando escribió: "Pero en 1929 descubrí una línea de montículos o terraplenes de la Edad del brone intermedio. Algunos de los montículos tenían gran tamaño y corrían por el borde este del Galaad, entre el desierto y el bosque de Galaad. Además, las ciudades de Haurán (Basán), con la que empieza el relato de la campaña, y de Astarot-carnaim estaban ambas ocupadas en aquel período, como lo demostró el examen arqueológico de los sitios. Lo mismo se puede decir de Moab del este, donde este escritor halló una ciudad de inicios de la Edad del bronce intermedio en Ader, en 1924" (15/142).

Si el relato de la invasión es histórico, tienen que haber existido varias zonas desarrolladas como lugares permanentes de ocupación sedentaria, a lo largo de la ruta que se siguió.

Nahum Sarna escribe que:

> Las extensas investigaciones de transjordania y el Néguev han demostrado, ciertamente, que así fue durante lo que se conoce como la Edad del bronce intermedio, esto es, entre los siglos XXI y XIX a. de J.C. Una civilización con altos logros floreció en todo este período, tal como lo muestra un notable número de poblados que se han descubierto. Es extraño que después se produce una repentina interrupción de la vida establecida al final de ese período, aparentemente como resultado de alguna invasión catastrófica que en forma sistemática borró del mapa todo lo que encontraba en su camino. Por los siguientes seiscientos años, transjordania permaneció desolada hasta que se fundaron los reinos de Edom y Moab, en el siglo XIII a. de J.C. En el Néguev, la desaparición de la civilización duró casi mil años.
>
> A la luz de todo esto, no es irrazonable asumir que la historia que el libro de Génesis cuenta acerca de la batalla de los reyes preserva un eco auténtico de una gran expedición militar que puso fin a la colonización de la Ead del bronce intermedio. Los registros de dichos acontecimientos catastróficos pudieron haber entregado la base para el relato bíblico (1064/113-115).

A la luz de todo esto, no es irrazonable asumir que la historia, que el libro de Génesis cuenta acerca de la batalla de los reyes, preserva un eco auténtico de una gran expedición militar que puso fin a la colonización de la Edad del bronce intermedio. Los registros de dichos acontecimientos catastróficos pudieron haber entregado la base para el relato bíblico.

—NAHUM SARNA

La evidencia forzó a Albright a concluir que "Génesis 14 ya no puede ser catalogado de no histórico, porque los recientes descubrimientos han confirmado muchos de sus detalles" (28/140).

3.4. Autoridad sobre Canaán

3.4.1. La suposición documentaria

Los reyes de Mesopotamia no tenían ningún poder sobre Canaán.

3.4.2. Respuesta básica

Joseph Free escribe acerca del control sobre Canaán: "La evidencia arqueológica de que estos reyes controlaban o intentaban controlar la región de Canaán se encontró en una inscripción en la que el rey de Elam (Persia) se llama a sí mismo 'el príncipe de la tierra de Amurru' (M. G. Kyle, *Deciding Voice of the Monuments*, p. 133). Amurru era la tierra de los amorreos, lo que incluía Siria y Canaán" (399/218-219).

3.5. Comentarios adicionales

Kenneth Kitchen afirma que "el sistema de alianzas políticas (cuatro reyes en contra de cinco) es una característica típica de la política de Mesopotamia en el período 2000-1750 a. de J.C., pero no antes ni después de este período, cuando prevalecieron patrones políticos diferentes" (667/44).

Millar Burrows dice que: "Según el capítulo 14 de Génesis, en el tiempo de Abraham, el este de Palestina fue invadido por una coalición de reyes. La ruta que tomaron los ejércitos invasores vino desde la región de Damasco hacia el sur, a lo largo del borde este de Galaad y Moab. Las exploraciones de Albright y Glueck han demostrado que había una línea de ciudades importantes a lo largo de esta ruta antes del año 2000 a. de J.C.,

y por unos cien o doscientos años después, pero no en períodos posteriores" (197/71).

Howard Vos: "Al investigar la historicidad de Génesis 14, podríamos preguntar si algunas de las ciudades, mencionadas en los versículos 5 al 7, han sido identificadas. Por lo menos, se han identificado tres de ellas" (1254/72).

S. L. Caiger declara que "no hay razón para poner en duda la base fáctica de Génesis 14" (206/34).

William F. Albright: "Hace una generación, la mayoría de los eruditos críticos creían que este capítulo era tardío y muy poco histórico. Ya no podemos aceptar una solución tan simple a las dificultades que presenta el capítulo, ya que algunas de las cosas que dice son muy antiguas, llevándonos directamente hasta la Edad del bronce intermedio" (15/237).

CONCLUSIONES EN CUANTO A LAS PRESUPOSICIONES DE LA HIPÓTESIS DOCUMENTARIA

1. La base son las presuposiciones

George Mendenhall resalta la importancia de las presuposiciones en la formulación de la hipótesis documentaria. Mendenhall escribe: "La teoría de Wellhausen en cuanto a la historia de la religión israelita se basaba largamente en la filosofía de la historia propuesta por Hegel, y no en su análisis literario. Al utilizar sus fuentes, se dejó guiar por un esquema evolucionista *a priori*" (827/36).

Wellhausen hace dos afirmaciones que demuestran que los fundadores de la hipótesis documentaria no fueron lo suficientemente científicos en su manejo del material, como les gustaría a los críticos modernos que nosotros creyéramos (512/17). En estas afirmaciones, Wellhausen revela una metodología descuidada y subjetiva, así como también la importancia primaria que daba a las teorías *a priori* por sobre la evidencia misma: "Finalmente, durante una visita casual que hice a Gottinga, el verano de 1867, Ritschl me dijo que Karl Heinrich Craf colocaba al Pentateuco después de los Profetas y, casi sin saber las razones para su hipótesis, estuve preparado para aceptar la idea. De inmediato reconocí la posibilidad de entender la antigüedad hebrea sin acudir a la Tora" (1273/3, 4).

"Casi más importante para mí que los hechos mismos, son las presuposiciones que yacen detrás" (1273/368).

Por esto, la crítica que hace Whitelaw es del todo justificada:

> Nadie cuestiona que una hipótesis sea perfectamente legítima como un método tentativo de prueba. Con frecuencia, en ciencia y filosofía no hay otros medios de llegar a la solución de problemas difíciles, que no sea por medio de probar la aplicabilidad de una suposición y después otra y otra... Fue así como Grotefend, Rawlinson y otros asiriólogos descifraron las inscripciones cuneiformes que han enriquecido tan grandemente nuestro conocimiento del pasado. Por lo tanto, no se

Finalmente, durante una visita casual que hice a Gottinga, el verano de 1867, Ritschl me dijo que Karl Heinrich Craf colocaba al Pentateuco después de los Profetas y, casi sin saber las razones para su hipótesis, estuve preparado para aceptar la idea. De inmediato reconocí la posibilidad de entender la antigüedad hebrea sin acudir a la Tora.

—JULIUS WELLHAUSEN

> puede objetar de ninguna manera que los eruditos bíblicos adopten teorías cuando se ven confrontados con preguntas difíciles que no se pueden responder de otra manera. De lo que nos quejamos es de que se hagan presuposiciones *a priori* que más bien levantan problemas, más que resolverlos. Criticamos el que se adopten estas presuposiciones como si fueran verdades demostradas sin haber primero tratado de establecerlas por medio de argumentos convincentes (1288/188, 189).

Por tanto, debemos considerar como inválidas las seis presuposiciones que hemos examinado. Debemos rechazar el naturalismo sobre la base de que reclama poseer la verdad absoluta en cuanto a la existencia de Dios o la extensión y naturaleza de su intervención en el orden natural del universo. En otras palabras, sobre una base *a priori* se descarta la existencia de Dios y la posibilidad de que pueda intervenir en el mundo.

También debemos rechazar la desconfianza *a priori* que se tiene en el registro del Antiguo Testamento, porque niega la norma aceptada del estudio crítico que ha resistido la prueba del tiempo, la que ha guiado a los estudiosos de la historia y la literatura desde el tiempo de Aristóteles.

Quedan cuatro presuposiciones: la perspectiva evolucionista de la historia de Israel, la prioridad que se le da al análisis de fuentes por sobre las metodologías comprobables, la suposición de que los relatos patriarcales son leyenda, y la suposición de que en el tiempo de Moisés no había escritura. Todas estas evidencias han sido refutadas por los hallazgos arqueológicos.

2. Presuposiciones y la crítica bíblica contemporánea

Algunos estudiantes de la Biblia asumen que, en el campo del estudio bíblico, la era de la "presuposición *a priori*" ha pasado a mejor vida. Creen que esa suposición fue reemplazada "por la conclusión que se genera sólo habiendo aplicado el método científico totalmente objetivo al análisis de los datos". Si se sostienen posiciones preconcebidas, son los conservadores "fundamentalistas" los que las sostienen, a diferencia de los adherentes de la alta crítica liberal, que no tienen prejuicios y cuyo interés en la Biblia no se oscurece a causa de "creencias religiosas dogmáticas". Por cierto, para mucha gente el término "liberal" connota la idea de alguien con menos prejuicios que un "conservador".

Tales conclusiones son, en el mejor de los casos, anhelos incumplidos. Tanto los liberales modernos como los conservadores mantienen ciertas ideas preconcebidas, aunque éstas sean de una naturaleza diametralmente distinta. No se puede sobrestimar este elemento tan importante. Si no lo reconocemos, pecamos de deshonestidad intelectual.

Langdon Gilkey, quien apoya la hipótesis documentaria, concluye su artículo recordándole a toda la escuela de alta crítica liberal a la que pertenece: "Para todos nosotros, el entendimiento contemporáneo de las Escrituras antiguas depende tanto de un cuidadoso análisis de nuestras presuposiciones presentes como de conocer a fondo la religión y fe del pasado" (457/154).

20 ➢

Consecuencias de la alta crítica radical

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

El Antiguo Testamento tiene un carácter esencialmente no histórico
La religión de Israel es totalmente natural, no tiene ningún origen ni desarrollo sobrenatural
La historia y religión de Israel son básicamente un fraude

Para aceptar las conclusiones de la alta crítica radical, uno debe aceptar las siguientes conclusiones:

EL ANTIGUO TESTAMENTO TIENE UN CARÁCTER ESENCIALMENTE NO HISTÓRICO

Para la mayoría de los promotores de las escuelas de la alta crítica radical, el Antiguo Testamento no contiene una historia exacta de Israel. De seguro registra algunos acontecimientos que en sí mismos podrían ser considerados históricos, pero visto como un todo entrega una imagen falsa de la historia cronológica de Israel. Trabajando con esta premisa, los críticos han construido su propio relato de la antigua historia hebrea, la cual, como puede verse en la tabla de la siguiente página, contradice el relato del Antiguo Testamento en los puntos más importantes.

Walther Eichrodt comenta el trato que el crítico da al libro de Ezequiel, haciendo notar las dificultades que surgen al tratar de construir teorías que contradicen lo que dice el texto:

> Esta fluctuación insatisfactoria de teorías no ocurre al azar. Es el resultado inevitable de todas las dificultades que surgen cuando uno trata de formular una teoría fundamental sobre la base de un texto que dice exactamente lo opuesto. Cuando no encajan con la teoría, los pedazos establecidos de información acerca de fechas y lugares geográficos deben ahora aceptarse y después descartarse como dudosos, sin ninguna base metodológica confiable para las conclusiones que se adoptan. También hay una inclinación para tomar dichos elementos de la tradición que son difíciles de acomodar en la interpretación, y hacer que signifiquen otra cosa o bien tratar de eliminarlos por medio de métodos críticos (329/8, 9).

La siguiente tabla compara el relato que los hebreos han dado de su propia historia (los acontecimientos prin-

cipales) con el relato de la alta crítica moderna. Esta tabla representa sólo la tendencia general de la alta crítica, y no pretende representar la opinión de cada uno de los críticos. Sin embargo, el bosquejo general es prominente en los círculos de alta crítica más destructivos de hoy. De paso, también debe notarse que la reconstrucción que Wellhausen hace de la historia hebrea antigua es aún más radical que la que aquí se presenta.

Antiguo Testamento		Versión documentaria	
1445-1405 a. de J.C.	Moisés entrega la Ley y escribe Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio	1400 a. de J.C.	Código del pacto (Material de Éxodo 20—23)
1000	Reinado de David	1000	Reinado de David
960	Templo de Salomón	960	Templo de Salomón
		950	Documento J
		930	El reino se divide
850(?)	Abdías: primer profeta escritor	850	Documento E
850-550	Época de oro de los profetas		
		750	Amós: primer profeta escritor
		750-550	Época de oro de los profetas
722	Fin del reino del norte (Israel)	722	Fin del reino del norte (Israel)
		622	Código deuteronómico
586	Caída de Jerusalén: exilio	586	Caída de Jerusalén: exilio
		575	Código de santidad (Lev. 17—20)
		550	Círculo deuteronómico edita Deuteronomio —2 Reyes
539	Restauración de Israel	539	Restauración de Israel
450	Reforma de Esdras; segunda nación judía sobre la base de la Ley (Tora)	450	El documento P se escribe con el fin de establecer la segunda nación judía
		450-400	El círculo P compila el Tetrateuco (Génesis—Números); Deuteronomio se añade después para formar el Pentateuco

Según la Biblia la secuencia es: primero la Ley, que fue entregada antiguamente, y *después* los profetas. El relato documentario revierte el orden completamente. Según los críticos, la ley está compuesta por el Código deuteronómico, el Código de santidad y el Código sacerdotal (la masa del material legal del Pentateuco). Según ellos, esta ley empezó a existir mucho después de los profetas. Pero se ve claramente en los escritos de los profetas, que ellos apelan a un cuerpo de ley que, en su tiempo, ya existía y que tenía autoridad sobre el pueblo. Amós incluso llama a esta ley "la ley [Tora] de Jehovah" (Amós 2:4).

De modo que los críticos han creado una contradicción crucial e irreconciliable en cuanto a la cronología y el desarrollo histórico de la historia de Israel.

Esta contradicción nos deja con un insalvable golfo entre la autoritativa Palabra de Dios, por una parte, y lo que algunos han llamado "una mezcla andrajosa de fragmentos literarios que no tienen exactitud histórica y que la mitad de ellos son puros mitos", por otra parte. Aún más importante, se nos deja con una tensión entre la presentación escrita de la historia israelita y la reconstrucción de los críticos radicales.

> No se exagera si se afirma que, para los críticos más radicales, el Antiguo Testamento es en su mayor parte un documento *no histórico*. Por supuesto que no se niega que algunas partes —y algunos admitirán que un número considerable de partes— contienen un substrato histórico. Algunos no admitirán tanto. Por ejemplo, Stade duda si Israel alguna vez estuvo como nación en Egipto, y Kosters no cree que el pueblo volvió del exilio de Babilonia bajo el liderazgo de Zorobabel. Como sea, en general se cree que los libros del Antiguo Testamento no son históricos, al menos hasta el tiempo de los reyes, e incluso en dicho período, sólo parcialmente históricos (928/56).

Esto quiere decir que el cuadro tan claro que el Antiguo Testamento entrega acerca del plan unificado de Dios (el elemento teleológico) fue inventado. Todo es un invento, empezando por el comienzo de la historia de Israel, en Génesis con Adán, y culminando con el Mesías prometido, como lo testifican los profetas.

En su discurso, *The Abiding Value of the Old Testament* (El valor permanente del Antiguo Testamento), el profesor Kautzsch (de Halle), cita a Orr, que dice: "El valor permanente del Antiguo Testamento está sobre todo en que nos garantiza, con certeza absoluta, el hecho y proceso del plan divino y el camino de la salvación, que encuentran su cumplimiento en el nuevo pacto, en la persona y obra de Jesucristo" (928/61).

Orr añade que:

> Los críticos tratan de deshacerse del elemento teleológico en la historia. Ellos afirman que la representación bíblica es artificial e irreal. No se trata de un desarrollo de acuerdo con la historia real, sino un desarrollo imaginario. Lo que ocurrió es que las ideas del tiempo profético fueron impuestas a las leyendas antiguas. A la tradición histórica se le impone una apariencia de desarrollo por medio de manipular el material. Se afirma que si uno acepta el esquema crítico (con su análisis y segmentación de documentos), desaparece la teleología ficticia del Antiguo Testamento. Al menos desaparece en cuanto a cualquier causa extraordinaria que la explique. En palabras del profesor Robertson: "Mantienen que el esquema de los escritores bíblicos está compuesto por ideas que vinieron después. A estas

> ideas se les dio una apariencia de que eran originales y que representaban el verdadero desarrollo. Esto se logró por medio manipular los documentos más antiguos y mediante la representación sistemática de acontecimientos antiguos a la luz de tiempos posteriores" (928/61, 62).

LA RELIGIÓN DE ISRAEL ES TOTALMENTE NATURAL, NO TIENE NINGÚN ORIGEN NI DESARROLLO SOBRENATURAL

(En otras palabras, Dios *realmente* no actuó en la historia de Israel; los hebreos *pensaron* que él lo hizo)

¿Cómo es que esta teoría se deriva del análisis literario? Orr nos explica:

> Se puede argumentar convincentemente que la decisión en cuanto a que la religión no tiene un origen sobrenatural no depende de ninguna cosa. No depende de si el Pentateuco, tal como lo tenemos, viene de la mano de Moisés o si está compuesto de tres o cuatro documentos que fueron ensamblados tardíamente. No depende de en qué período fue finalmente codificada la ley levítica o de si el libro de Isaías fue escrito por uno, dos, tres o diez autores. No depende de si los Salmos se escribieron antes o después del exilio. Al contrario, tal como veremos más adelante, la crítica literaria depende fuertemente de la teoría religiosa. Porque, supongamos que muchos eruditos logren combinar la aceptación de los principales resultados de la hipótesis crítica del Antiguo Testamento con la firme creencia de que realmente hubo revelación sobrenatural en Israel. Si así fuera, entonces también sería cierto que las decisiones que se toman sobre la base de puras pesquisas literarias están mayormente controladas por las ideas que se tienen acerca del origen y curso del desarrollo de la religión. Si uno tuviera una teoría diferente en cuanto a estas cosas, las decisiones que se tomen acerca de la época, las relaciones y el valor histórico de los libros bíblicos también serían diferentes. Wellhausen casi admite que muchas de las conclusiones de la crítica dependen del punto de vista que se tiene acerca de la religión y la historia. Wellhausen declara [1273/12] que "la controversia sólo puede resolverse definitivamente en el área de las antigüedades religiosas y las ideas religiosas dominante —área que Vatke, en su *Biblische Theologie*, ha ocupado totalmente, y donde empezó la primera verdadera batalla—" (928/4, 5).

> Hay una diferencia infinita entre ver la Biblia como una parábola que ilustra la fe religiosa de los hebreos y ver la Biblia como un relato directo de las palabras y los hechos verdaderos de Dios. La diferencia es tan grande que casi no requiere comentario.
>
> —LANGDON GILKEY

Gilkey, un portavoz honesto de este punto de vista, dice sin temor a equivocaciones:

> Ahora bien, la presuposición de que hay un orden causal entre los hechos fenomenológicos y, por tanto, que da autoridad a la interpretación científica de los hechos observables, crea una gran diferencia en cuanto al valor que uno asigna a los relatos bíblicos y a la forma en que uno los entiende. De repente una innumerable cantidad de hechos y obras divinas que la Escritura relata ya no pueden considerarse como hechos que realmente ocurrieron. Por ejemplo, no sólo los seis días de la creación, la caída histórica de Adán y Eva en el Edén y el diluvio se consideran históricamente falsos, sino que, en su mayoría, las obras divinas en la historia bíblica del pueblo hebreo se convierten en simples símbolos, más que claros hechos históricos antiguos. Para mencionar unos cuantos: el nacimiento del hijo de Abraham, las muchas apariciones de

Dios, las palabras y direcciones entregadas a los patriarcas, las plagas de Egipto, la columna de fuego, la división del mar, la entrega verbal de la ley del pacto en el Sinaí, la estrategia y ayuda logística de la conquista, la voz audible que escucharon los profetas, etc. Todos estos "hechos" se desvanecen del plano de la realidad histórica y entran a la interminable tierra de la "interpretación religiosa" que los hebreos le dieron a los hechos. En consecuencia, cuando leemos lo que el Antiguo Testamento pareciera decir acerca de lo que Dios hizo o lo que los antiguos comentaristas dicen que Dios hizo (como Calvino, por ejemplo), y después lo comparamos con la interpretación moderna de lo que Dios hizo en tiempos bíblicos, encontramos una tremenda diferencia. Se esfuman los hechos milagrosos, los dichos, mandamientos y promesas divinas. No importa lo que hayan creído los hebreos, nosotros creemos que la gente de la Biblia vivió dentro de la misma cadena de espacio y tiempo en que vivimos nosotros. Esta es una cadena en la que no puede intervenir ningún milagro divino ni se pueden oír voces de Dios (457/144, 145).

Gilkey lleva este punto de vista a su conclusión lógica:

El innumerable número de milagros y voces que precedieron al pacto del Éxodo, esto es, los relatos de los patriarcas, ahora se toman como la interpretación que los hebreos han dado a su historia sobre la base de la fe que adquirieron en el éxodo. De modo que para nosotros estos relatos no representan tanto la historia de lo que Dios realmente hizo y dijo, sino más bien parábolas que expresan la fe de los judíos que vinieron después del éxodo. Ellos llegaron a creer en un Dios que actuaba, que hacía cosas, que daba promesas y mandamientos, etc. Tercero, ahora entendemos los relatos bíblicos de la vida después del éxodo como la interpretación que el pueblo del pacto dio a su historia y vida a través de su fe adquirida en el éxodo. Esta vida incluye, por ejemplo, la proclamación y codificación de la ley, la conquista y el movimiento profético. Para la teología bíblica moderna, la Biblia ya no es un libro que contiene una descripción de los verdaderos hechos y las verdaderas palabras de Dios, sino un libro que contiene las interpretaciones de los hebreos, "interpretaciones creativas", como las llamamos. Al igual que la parábola de Jonás, estos relatos nos cuentan las obras de Dios y la respuesta humana, para comunicarnos las creencias teológicas de la religión hebrea. De modo que la Biblia es un libro que describe, no los hechos de Dios, sino la religión hebrea (457/146).

La naturaleza radical de esta posición se deja ver cuando Gilkey admite: "Hay una diferencia infinita entre ver la Biblia como una parábola que ilustra la fe religiosa de los hebreos y ver la Biblia como un relato directo de las palabras y los hechos verdaderos de Dios. La diferencia es tan grande que casi no requiere comentario" (457/146).

LA HISTORIA Y RELIGIÓN DE ISRAEL SON BÁSICAMENTE UN FRAUDE

Cuando uno lee cómo los hebreos cuentan su propia historia y religión en el Antiguo Testamento, uno entiende que se cuenta *con la intención* de que el relato se acepte como verdaderamente histórico. La secuencia en que, primero, Moisés entrega la ley y, después, los profetas juzgan al pueblo por desobedecer esa ley se presenta como un relato de lo que realmente ocurrió y en el mismísimo orden en que ocurrió.

Unger afirma algo similar: "Otra vez, Deuteronomio profesa venir de la boca y pluma de Moisés. Pero si el Deuteronomio no se publicó sino hasta el año 621 a. de J.C., entonces es una falsificación piadosa. Hay que decir lo mismo del

código sacerdotal, que no fue completado sino hasta el año 500 a. de J.C., pero que repetidamente reclama haber sido dado por Dios a Moisés. Ante estas circunstancias, es difícil no poner en duda la honestidad e integridad de los redactores (1230/231).

Quienes hayan sido los que escribieron los libros del Antiguo Testamento y los canonizaron, querían que nosotros creyéramos que la historia que cuentan era ciertamente la verdadera historia de Israel. Si la tesis documentaria está en lo correcto, no hay forma de evitar la conclusión de que se trata de una historia "inventada".

21 ➢

Evidencia que prueba la autoría mosaica del Pentateuco

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

EVIDENCIA INTERNA

1. El testimonio del Pentateuco

El Pentateuco mismo afirma claramente que las siguientes porciones de su contenido fueron escritas por Moisés:

1.1. El libro del pacto (Éxo. 20:22—23:33)

"Moisés escribió todas las palabras de Jehovah. Y levantándose muy de mañana, erigió al pie del monte un altar y doce piedras según las doce tribus de Israel... Asimismo, tomó el libro del pacto y lo leyó a oídos del pueblo, el cual dijo: Haremos todas las cosas que Jehovah ha dicho, y obedeceremos" (Éxo. 24:4, 7).

1.2. Renovación del pacto (Éxo. 34:10-26)

"Entonces Jehovah dijo a Moisés: 'Escribe estas palabras, porque conforme a ellas he hecho pacto contigo y con Israel' " (Éxo. 34:27).

1.3. El código deuteronómico (Deut. 5—30)

"Entonces Moisés escribió esta ley, y la dio a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevaban el arca del pacto de Jehovah, y a todos los ancianos de Israel" (Deut. 31:9).

"Cuando Moisés acabó de escribir las palabras de esta ley en un libro hasta que fueron concluidas, mandó a los levitas que llevaban el arca del pacto de Jehovah, diciendo: Tomad este libro de la ley y ponedlo junto al arca del pacto de Jehovah vuestro Dios. Que esté allí como testigo contra ti" (Deut. 31:24-26).

No se puede usar este pasaje para probar que Moisés escribió el Pentateuco, pero presupone un libro considerable que, al menos, se refiere a Deuteronomio 5 al 26, e indica que Moisés tuvo una extensa actividad literaria (1009/86).

1.4. Dios juzga a Amalec

"Entonces Jehovah dijo a Moisés: 'Escribe esto en un libro como memorial, y di claramente a Josué que yo borraré del todo la memoria de Amalec de debajo del cielo'" (Éxo. 17:14).

1.5. El itinerario de los israelitas desde Ramesés hasta Moab

"Moisés anotó por escrito, por mandamiento de Jehovah, los puntos de partida de sus etapas. Estas son sus etapas, según sus puntos de partida" (Núm. 33:2).

1.6. El cántico de Moisés Deuteronomio 31—32

"Ahora pues, escribid para vosotros este cántico y enseñadlo a los hijos de Israel. Ponlo en su boca, para que este cántico me sirva de testigo contra los hijos de Israel. Cuando yo les haya introducido en la tierra que juré dar a sus padres, una tierra que fluye leche y miel, y cuando hayan comido y se hayan saciado y engordado, entonces se volverán a otros dioses y les rendirán culto. Así me desdeñarán e invalidarán mi pacto. Y sucederá que cuando le sobrevengan muchos males y angustias, este cántico dará testimonio contra él. Ciertamente no caerá en el olvido en la boca de sus descendientes, porque yo conozco sus predisposiciones y lo que hace hoy, aun antes de que yo le introduzca en la tierra que juré dar a sus padres" (Deut. 31:19-21).

1.7. El uso de escribas

Como ya lo hemos dicho, aquí debe notarse que, cuando afirmamos que Moisés "escribió" el Pentateuco o cuando decimos que él es su "autor", esto no quiere decir necesariamente que él mismo escribió las palabras con su puño y letra, aunque este podría haber sido el caso. De acuerdo con la práctica de la antigua Mesopotamia, es muy posible que él haya dictado gran parte del Pentateuco a escribas profesionales, como ocurrió con el Código legal de Hamurabi. Esto de ninguna manera mina el hecho de que Moisés fue el autor del contenido del Pentateuco.

1.8. Los documentos legales de estos pasajes afirman, a la cabeza o al pie del escrito, que Moisés es su autor:

Éxodo 12:1-28; 20—24; 25—31; 34
Levítico 1—7; 8; 13; 17—26; 27
Números 1; 2; 4; 6:1-21; 8:1-4; 8:5-22;

15; 19; 27:6-23; 28; 29; 30; 35
Deuteronomio 1—33

1.9. Moisés ciertamente estaba capacitado para escribir el Pentateuco

Moisés creció en casa de faraón y, como afirmó Esteban, "Moisés fue instruido en toda la sabiduría de los egipcios" (Hech. 7:22). Hoy todos reconocen que su erudición habría incluido el saber escribir.

Moisés tenía la información necesaria para el proyecto. Es muy probable que existieran registros de la historia anterior a Moisés. Si estos documentos estaban en posesión de los hebreos, de seguro que estuvieron disponibles para Moisés, el defensor de su pueblo. Si estaban en los archivos egipcios del tiempo de José, también habrían estado disponibles para Moisés cuando era un adulto joven.

Moisés también tuvo tiempo para registrar esta historia. Pasó cuarenta años en Egipto y cuarenta años en Madián, y durante estos dos períodos tuvo todo el tiempo del mundo para escribir Génesis (1009/93, 94).

La siguiente información de sus cualidades nos dice que Moisés estaba notablemente preparado para escribir una obra como el Pentateuco:

(a) Educación: Moisés fue educado en las altamente desarrolladas disciplinas académicas de la corte real de Egipto. Sin duda que esto incluía aprender a escribir, ya que hasta los artículos de tocador de las mujeres estaban inscritos.

(b) Tradición: No cabe duda de que recibió las tradiciones de la antigua historia hebrea y sus encuentros con Dios.

(c) Conocimiento geográfico: Moisés conocía muy bien el clima y la geografía de Egipto y del Sinaí, tal como lo muestra el Pentateuco.

(d) Motivación: Como fundador de la nación de Israel, le sobraba incentivo para entregarle a la nación los fundamentos morales y religiosos que necesitaba.

(e) Tiempo: Los cuarenta largos años que pasó en el desierto del Sinaí le dieron amplia oportunidad para escribir su obra.

En un tiempo en que aun los esclavos sin educación, que trabajaban en las minas de turquesa, escribían sus registros en las murallas de los túneles, sería inconcebible que un hombre con el trasfondo de Moisés no hubiese registrado los detalles de una de las historias más significativas de aquella época.

Kurt Sethe es una de las máximas autoridades en cuanto al antiguo Egipto. Cuando Sethe trata de encontrar al padre de una de las más grandes contribuciones al progreso literario de la civilización, a saber, la escritura semítica del norte, menciona a Moisés como una posibilidad (*Vom Bilde Zum Buchstaben,* 1939, p. 56) (792/23).

2. El testimonio de los otros libros del Antiguo Testamento

Los versículos del Antiguo Testamento registran que la Tora o la "ley" fue escrita por Moisés:

Josué 8:32 habla de "la ley de Moisés, que él había escrito". Las citas que a continuación van marcadas con un

asterisco indican que se refieren a "la Ley de Moisés" escrita, y no sólo a una tradición oral:

Josué 1:7, 8*; 8:31*, 34*; 23:6*
1 Reyes 2:3*
2 Reyes 14:6*; 23:25
1 Crónicas 22:13
2 Crónicas 5:10; 23:18*; 25:4*; 30:16; 33:8; 34:14; 35:12*
Esdras 3:2; 6:18*; 7:6
Nehemías 1:7, 8; 8:1*, 14*; 9:14; 10:29; 13:1*
Daniel 19:11, 13
Malaquías 4:4

3. El testimonio del Nuevo Testamento

Los escritores del Nuevo Testamento también pensaban que la Tora o "ley" había sido escrita por Moisés. Los apóstoles dijeron: "Moisés nos escribió" una ley (Mar. 12:19).

Juan estaba confiado de que "la ley fue dada por medio de Moisés" (Juan 1:17).

Al hablar de un pasaje del Pentateuco, Pablo dice "Moisés escribe" (Rom. 10:5).

Otros pasajes que insisten en lo mismo son:

Lucas 2:22; 20:28
Juan 1:45; 8:5; 9:29
Hechos 3:22; 6:14; 13:39; 15:1, 21; 26:22; 28:23
1 Corintios 9:9
2 Corintios 3:15
Hebreos 9:19
Apocalipsis 15:3

Estos pasajes también testifican que Jesús creía que la Tora fue escrita por Moisés:

Marcos 7:10; 10:3-5; 12:26
Lucas 5:14; 16:29-31; 24:27, 44
Juan 7:19, 23

Juan registra que Jesús, sin temor a equivocaciones, afirmó que Moisés escribió la Tora:

"No penséis que yo os acusaré delante del Padre. Hay quien os acusa: Moisés, en quien habéis puesto la esperanza. Porque si vosotros creyeseis a Moisés, me creerías a mí; pues él escribió de mí. Pero si no creéis a sus escritos, ¿cómo creeréis a mis palabras? (Juan 5:45-47).

Eissfeldt declara: "El nombre usado en el Nuevo Testamento, claramente con referencia a todo el Pentateuco —el libro de Moisés— se debe entender ciertamente como queriendo decir que Moisés fue el compilador del Pentateuco" (330/158).

EVIDENCIA EXTERNA

1. La tradición judía

R. H. Pfeiffer escribe: "No hay razón para dudar que, cuando fue incluido en el canon (aprox. 400 a. de J.C.), el Pentateuco era considerado revelación divina dada a Moisés" (971/133).

1.1. Eclesiástico (o Sirácida) es uno de los libros apócrifos escrito alrededor del 180 d. de J.C. Este documento nos dice: "Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés como herencia para las asambleas de Jacob" (Eclesiástico 24:23, BJ).

1.2. El Talmud (*Baba Bathra,* 146) es un comentario judío de la ley (*Tora*) que viene de una fecha cercana al 200 a. de J.C. La Mishna (*Pirque Aboth,* I, 1) es una legislación e interpretación rabínica del 100 a. de J.C. Ambas obras atribuyen la *Tora* a Moisés.

1.3. Filón fue un filósofo y teólogo judío que nació cerca del 20 d. de J.C. Este erudito afirmaba que Moisés había escrito el Pentateuco: "Pero os contaré... la historia de Moisés tal como la aprendí de los libros sagrados, magníficos monumentos de su sabiduría que dejó, y de algunos ancianos de nuestra nación" (976/279).

1.4. Flavio Josefo fue un historiador judío del primer siglo d. de J.C. En su obra *Josephus Against Apion* (Contra Apión), 11:8, escribe: "Porque no tenemos una multitud innumerable de libros entre nosotros que no se ponen de acuerdo y que se contradicen unos a otros (como ocurre con los griegos), sino sólo 22 libros [los actuales 39] que con justicia se consideran divinos. Cinco de esos libros pertenecen a Moisés, los cuales contienen sus leyes y las tradiciones acerca del origen de la humanidad hasta su muerte" (631/609).

2. La tradición cristiana antigua

2.1. Junilius fue un oficial imperial de la corte de Justino I, emperador bizantino (527-565 d. de J.C.). Junilius afirmó que Moisés fue el autor del Pentateuco, tal como se ve en este diálogo entre él y uno de sus discípulos:

En cuanto a los escritos de los libros divinos.

Discípulo: ¿Cómo sabemos cuáles son los escritores de los libros divinos?

Maestro: De tres maneras. Por los títulos y prefacios... o sólo por los títulos solos... o por la tradición de los antiguos, como se cree que Moisés escribió los primeros cinco libros de historia. El título no lo afirma y tampoco Moisés mismo escribe algo como "Jehovah me dijo", sino que se dice "Jehovah habló a Moisés" (*De Partibus Divinae Legis,* 480/44, 45).

2.2. Leoncio de Bizancio (siglo VI d. de J.C.) escribió: "En cuanto a estos cinco libros, todos testifican que son obra de Moisés" (*Contra Nestorianos,* 480/45).

> Todo esto es el libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés como herencia para las asambleas de Jacob.
>
> —ECLESIÁSTICO, 180 a. de J.C.

2.3. Otros padres de la iglesia atribuyen el Pentateuco a Moisés en sus listas del canon del Antiguo Testamento:

1. Melito, obispo de Sardis (175 d. de J.C.)
2. Cirilo de Jerusalén (348-386 d. de J.C.)
3. Hilario (366 d. de J.C.)
4. Rufino (410 d. de J.C.)
5. Agustín (430 d. de J.C.)

2.4. El Pentateuco se atribuye a Moisés por las siguientes listas canónicas de la iglesia antigua:

2.4.1. Diálogo de Timoteo y Aquila

2.4.2. La Sinopsis (revisada por Lagarde)

2.4.3. Lista de los cánones apostólicos

2.4.4. Inocencio I (417 d. de J.C.)

3. Análisis de la forma contractual del pacto o tratado

3.1. Introducción

En 1954 George Mendenhall publicó un artículo que hizo época, en el cual describe los antiguos tratados o pactos soberanos que se establecían entre los reyes victoriosos del cercano oriente y sus súbditos derrotados. Hizo notar que estos tratados tenían un parecido notable con ciertas formas de pacto de las Escrituras hebreas. Meredith Kline desarrolló más el concepto, cuando demostró la correlación que había entre estos tratados y el libro de Deuteronomio como un todo.

El renombrado arqueólogo G. Ernest Wright nos introduce al estudio que hizo Mendenhall:

> Otro descubrimiento mayor en el área del derecho, que me parece resistirá la prueba del tiempo, es la obra pionera de George E. Mendenhall acerca del trasfondo formal del pacto mosaico. Mendenhall demostró que el trasfondo no se encuentra en los tratados de la sociedad beduina (como supuso Johannes Pedersen), sino que se encuentra, más bien, en el campo de las leyes internacionales y, específicamente, en los tratados soberanos de la Edad del bronce superior que se hallan en los archivos hititas. Este descubrimiento ha significado varias cosas, de las cuales mencionaré sólo una. Por primera vez, hemos logrado obtener una percepción clara de la manera en que se pensaba de Dios en la comunidad de Israel y de por qué se usaba cierto tipo de lenguaje cuando se hablaba de la deidad. El Dios de Israel no era la cabeza del panteón que representaba a los poderes primarios del mundo natural. Dios era ante y sobre todo un soberano, no era un rey entre otros reyes, sino un Emperador, el "Rey de reyes y Señor de señores" que no tenía igual. En consecuencia, el término hebreo *melek* (rey), que raramente se usa para Dios antes del tiempo de David, no era estrictamente aplicable a Dios debido a que dicho término había recibido su definición política primaria de las dinastías rivales de la Edad del bronce de las ciudades estado de Siria y Palestina. La soberanía del Dios de Israel abarcaba todo el mundo, y el foco de atención no estaba colocado en la vida natural sino en la administración de un vasto imperio. De modo que el lenguaje estaba íntimamente conectado a la historia y las perspectivas históricas (1317/150).

3.2. Deuteronomio y la forma contractual de los tratados soberanos hititas del segundo milenio a. de J.C.

K. A. Kitchen nos entrega las siguientes características de los tratados soberanos hititas de los siglos XIV y XIII:

> (1) *Preámbulo o título*, que identifica al autor del tratado o pacto.
> (2) *Prólogo histórico* o mirada al pasado, que menciona las relaciones previas entre las partes involucradas. Los beneficios recibidos en el pasado de mano del soberano son la base para la gratitud del vasallo y su obediencia futura.
> (3) *Estipulaciones* básicas y detalladas; el soberano estipula las obligaciones del vasallo.
> (4) (a) *Deposición* de una copia del tratado en el santuario del vasallo y
> (b) *Lectura pública periódica* al pueblo de los términos del tratado.

(5) *Testigos*; se invoca una larga lista de dioses para que sean testigos del tratado.
(6) (a) *Maldiciones* que se invocan sobre el vasallo, si rompe el tratado; y
(b) *Bendiciones* que se invocan sobre el vasallo, si respeta el tratado.

Casi todos los tratados conocidos de los siglos XIV y XIII a. de J.C., siguen este patrón muy de cerca. Algunas veces se omiten algunos elementos, pero el orden que llevan es casi invariable, siempre que los textos originales están preservados lo suficientemente como para ser analizados. En consecuencia, es una forma estable dentro del período que nos concierne. Al parecer, antes de esta época el patrón era un poco diferente (667/92, 93).

Forma contractual del tratado o pacto deuteronómico:

(1) Preámbulo: 1:1-5

(2) Prólogo histórico: 1:6—3:29

(3) Estipulaciones: 4—11 (presentación básica); 12—26 (detallada)

(4) (a) Deposición del texto: 31:9, 24-26

(b) Lectura pública: 31:10-12

(5) Testigos: Como los dioses paganos están excluidos, no se entrega una lista de los dioses orientales. Kitchen sugiere que Moisés podría haber sido el testigo (31:16-30; 32:1-47).

(6) Maldiciones y bendiciones: 28:1-14 (bendiciones); 28:15-68 (maldiciones). Aquí la secuencia es bendiciones-maldiciones-testigo, en contraste con el orden testigo-maldiciones-bendiciones que se ve en los tratados orientales antiguos. Esto quizá se deba a la naturaleza diferente del testigo aquí en Deuteronomio (667/96, 97).

A la luz de la evidencia ya analizada, parece indisputable que el libro de Deuteronomio exhibe la estructura de los antiguos tratados soberanos en el carácter completo y unificado de su modelo clásico. Deuteronomio no muestra esta estructura en algún supuesto núcleo imaginario, sino precisamente en la integridad de su presente forma.
—MEREDITH G. KLINE

El parecido tan grande que hay entre estos dos tipos de tratado ha llevado a Kitchen a afirmar que "casi no hay duda, en base a la actual evidencia, de que gran parte de Deuteronomio coincide muy de cerca con los tratados de los siglos XIV y XIII, en una forma más notable aun que Éxodo o Josué. La diferencia esencial en la naturaleza literaria está en que los documentos del cercano oriente son documentos contractuales legales de los tratados que tratan, mientras que Deuteronomio corre como un relato de la ceremonia en que se renovó un tratado en acciones y discursos" (668/3).

Kline muestra la misma confianza: "A la luz de la evidencia ya analizada, parece indisputable que el libro de Deuteronomio exhibe la estructura de los antiguos tratados soberanos en el carácter completo y unificado de su modelo clásico. Deuteronomio no muestra esta estructura en algún supuesto núcleo imaginario, sino precisamente en la integridad de su presente forma" (680/41).

Pero Kline y Kitchen no están solos en sus observaciones. D. J. McCarthy ha producido la investigación más completa de los antiguos tratados, en su erudito libro *Treaty and Covenant* (Tra-

tado y pacto). Aunque él se identifica más fácilmente con los críticos radicales, encuentra la comparación inevitable: "Por lo tanto, ¿Existe en el Antiguo Testamento un texto que ejemplifique con suficiente plenitud la forma contractual del tratado? Para una respuesta afirmativa sólo tenemos que mirar los elementos básicos del libro de Deuteronomio" (804/110).

En otra parte, afirma enfáticamente que "no cabe duda de que Deuteronomio muestra algún tipo de relación con las formas literarias de estos tratados" (803/230).

Hasta G. von Rad, el crítico de formas que fecha Deuteronomio en algún tiempo después del 701 a. de J.C., admite: "La comparación de los antiguos tratados del cercano oriente (especialmente aquellos realizados por los hititas en los siglos XIV y XIII a. de J.C.) con algunos pasajes del Antiguo Testamento, ha revelado que tienen tantas cosas en común, particularmente en asuntos de forma, que debe haber alguna conexión entre estos tratados soberanos y la exposición de los detalles del pacto de Yahvé con Israel en ciertos pasajes del Antiguo Testamento" (1248/132).

El estudio extensivo más reciente de este tema lo ha realizado Weinfeld. Aunque él ocupa mucho esfuerzo para mantener una fecha tardía para Deuteronomio, está forzado a reconocer:

"Las secciones mayores de los tratados hititas estatales... están todas presentes en el libro de Deuteronomio" (1270/61).

3.3. Deuteronomio y los tratados del primer milenio a. de J.C.

Si no fuera posible encontrar diferencias apreciables entre las formas de los tratados del primero y segundo milenios a. de J.C., entonces esta investigación particular no nos daría razón alguna para asignarle a Deuteronomio la fecha de composición temprana que tradicionalmente se le asigna, en oposición a la fecha de los siglos VI y VII a. de J.C. que los críticos radicales le dan. Pero este no es el caso.

Tan tempranamente como en 1954, Medenhall reconoció que no se puede probar que el tipo de tratado o pacto que encontramos en el segundo milenio a. de J.C., en Deuteronomio, "haya sobrevivido la caída de los grandes imperios de la última parte del segundo milenio a. de J.C. Cuando volvieron a surgir otros imperios, notablemente Asiria, la estructura de los pactos por los cuales se sujetaba a los vasallos era totalmente distinta. Incluso en Israel, este escritor afirma que la forma antigua de tratados ya no era muy conocida después de que dejó de existir el reino unido" (828/30).

Las evidentes diferencias a las que Mendenhall se refiere pueden detallarse de la siguiente forma:

(1) Orden

(a) La antigua forma casi invariablemente coloca a los testigos divinos entre las estipulaciones y las maldiciones. Esto jamás se encuentra en los tratados que vinieron más adelante (667/95).

(b) El altamente consistente orden de los tratados antiguos da paso a un orden más relajado (667/96).

(2) Contenido

(a) Los tratados que vinieron después carecen por completo del acostumbrado prólogo histórico de los tratados del segundo milenio a. de J.C.

(b) Los tratados del primer milenio a. de J.C. también carecen del uso que se hacía antes de bendiciones en conjunción con maldiciones (667/96; 680/42).

¿Cuáles son las implicaciones inmediatas de esto?

Kline dice:

No se deben evadir las implicaciones de esta nueva evidencia para los problemas de la antigüedad y autenticidad de Deuteronomio. Aunque la tradición de la forma contractual soberana se encuentra hasta en el primer milenio a. de J.C., el modelo totalmente clásico sólo se encuentra en los tratados de Siria y Anatolia de los siglos catorce y trece a. de J.C. Por consiguiente, los únicos que pueden mantener el punto de vista que la alta crítica acostumbra tener acerca del origen de Deuteronomio, son sólo los eruditos que pueden convencerse de que, en el primer milenio, un proceso de acrecimiento (con ayuda editorial más o menos consciente) fue capaz de reproducir con exactitud un modelo legal complejo que pertenecía al segundo milenio a. de J.C. Para poder mantener alguna semblanza de credibilidad, estos eruditos deben modificar drásticamente la hipótesis en dirección a una mayor antigüedad para tantas partes de Deuteronomio, que casi no tiene sentido insistir en que la edición final del libro se hizo en el siglo séptimo (680/15).

La forma del pacto del Antiguo Testamento demuestra un increíble parecido al modelo de los tratados de finales del segundo milenio, en contraste con el modelo de los tratados del primer milenio. El pacto del Sinaí y su renovación *deben* clasificarse con los primeros, ya que con los que vienen después sólo comparten un núcleo esencial común (título, estipulación, testigos y maldiciones). La evidencia reciente sólo ha reforzado la idea original de Mendenhall que el tratado del Sinaí se asemeja tremendamente a los tratados de la última parte del segundo milenio, y no a los del primer milenio (667/98).

3.4. Conclusión

Aun si concluyéramos con confianza que Deuteronomio refleja en forma única los pactos del segundo milenio a. de J.C., ¿nos da esto la razón para concluir que fue escrito en dicha época? Kitchen responde con un resonante *¡Sí!* Este estudioso razona que si Deuteronomio y los otros pasajes que exhiben esta forma "sólo tomaron su estructura fija por primera vez en los siglos IX al VI a. de J.C., ¿por qué y cómo pudo suceder que estos escritores (o redactores) fueron capaces de reproducir con tanta facilidad las formas contractuales de pacto que no se habían usado por más de 300 a 600 años (esto es, después del 1200 a. de J.C.) y no pudieron reflejar para nada las formas que se usaban comúnmente en su época?" (667/100).

> El presente escritor encuentra que no hay ninguna vía legítima para escapar la evidencia clarísima de que Deuteronomio corresponde con el tratado o pacto notablemente estable de los siglos XIV y XIII a. de J.C.
>
> —KENNETH A. KITCHEN

En un artículo reciente, Kitchen presenta un resumen poderoso del cuerpo

de evidencia que ya hemos considerado:

> El presente escritor encuentra que no hay ninguna vía legítima para escapar a la evidencia clarísima de que Deuteronomio corresponde con el tratado o pacto notablemente estable de los siglos XIV y XIII a. de J.C. Dos cosas se afirman. Primero, la estructura básica de Deuteronomio y gran parte del contenido que le da un carácter específico a esta estructura debe constituir una entidad literaria reconocible. Segundo, esta es una entidad literaria que no pertenece al siglo VIII o VII a. de J.C., sino que por lo menos viene de aprox. 1200 a. de J.C. Los que así lo deseen, pueden reclamar que esta o aquella "ley" o concepto individual pertenece a una fecha más tardía que el siglo XIII a. de J.C., pero ya no está permitido metodológicamente que jovialmente removamos rasgos esenciales de la forma del tratado sobre la simple base de que se presupone —no se prueba— que algo tiene que ser tardío (668/4).

Kline concluye: "Por lo tanto, aunque tenemos que reconocer que existe una continuidad sustancial entre la forma antigua y la más nueva de los tratados, es propio distinguir los tratados hititas del segundo milenio a. de J.C. como aquellos que llevan la forma 'clásica'. No cabe duda también de que el libro de Deuteronomio pertenece al período clásico de esta evolución documentaria. Esta es una significativa confirmación del caso *prima facie* en favor del origen mosaico del tratado deuteronómico del gran Rey" (680/43).

Muchos eruditos reconocerán que la arqueología ha demostrado la "confiabilidad esencial" de muchos hechos históricos que encontramos en el texto bíblico, pero todavía contenderán que estos hechos (junto con leyendas y mitos) fueron transmitidos "oralmente" por todo un milenio o más. Sin embargo, la forma de Deuteronomio demuestra que tuvo que ser escrito a mediados del segundo milenio a. de J.C. De otra forma, no se puede explicar su formato literario.

4. Antigüedad de la supuesta fuente D

4.1. Introducción

Todos los críticos radicales reconocen que Deuteronomio juega un papel crucial en el esquema documentario. El crítico radical George Dahl reconoce este hecho:

> El consenso unánime le atribuye a este libro una posición central y fundamental en el estudio de la historia, literatura y religión del Antiguo Testamento. Los estudios de crítica bíblica han rendido el servicio y logrado el honor de producir una trascendental reconstrucción del curso de la historia hebrea. Pero la validez de esta reconstrucción depende ante todo de que fechemos correctamente el libro de Deuteronomio. En particular, por lo general se considera que la clave fundamental para el estudio del Antiguo Testamento está en identificar el llamado quinto libro de Moisés con el libro de la ley mencionado en 2 Reyes 22 s. (126/360).

Rowley concuerda en que "el código de Deuteronomio es... de vital importancia para el estudio crítico del Pentateuco, ya que los otros documentos se fechan primariamente por su relación con él" (1050/29).

Además, los eruditos de todas las tendencias concuerdan en que el libro

descubierto en el templo en el 621 a. de J.C. (el cual impulsó la reforma de Josías, 2 Rey. 22, 23) era esencialmente el libro que hoy llamamos Deuteronomio. Donde todos difieren es en la fecha de su composición. Los críticos radicales creen que viene de un tiempo cercano a la fecha de su descubrimiento en el 621, mientras que otros insisten que procede del tiempo de Moisés.

4.2. Afirmaciones de Deuteronomio

4.2.1. Afirmaciones que se repiten con frecuencia

Al hablar de Deuteronomio, Von Rad nos dice que las expresiones más frecuentes muestran pensamientos importantes.

El estudio de las frases más comunes revelan los siguientes grupos:

(1) Recuerdos del pasado en Egipto.

(2) El pacto de Yahvé promete protección de la influencia cananea en la tierra.

(3) Entrada en la tierra.

(4) Unidad nacional (que no menciona la división del reino que se produjo en el siglo VII).

(5) Pecado y purificación (todos de una naturaleza totalmente distinta a las denuncias de males morales que se hacían en el siglo VIII a. de J.C.).

(6) Bendiciones al entrar a la tierra (776/28-36).

Pedersen describe el propósito de todo el libro: "El objetivo principal del libro, en su presente forma, es proteger a la comunidad israelita en contra de la influencia cananea" (961/27).

Estos temas están en agudo contraste con cualquier período del primer milenio a. de J.C., pero armonizan a la perfección con la época que el libro mismo reclama para sí, a saber, el tiempo inmediatamente anterior a la entrada de Canaán, en el segundo milenio a. de J.C.

4.2.2. Afirmaciones geográficas

Manley resume muy bien la evidencia geográfica que establece la antigüedad del libro:

> Cuando se consideran todos los datos geográficos, los detalles son demasiado precisos como para que hayan surgido por azar o mediante tradición oral. El relato de los viajes en los primero tres capítulos es totalmente realista y, difícilmente, sería una introducción añadida a una colección de viejas leyes. Estos capítulos llevan el sello de originalidad. Sólo testigos oculares podrían haber descrito los puntos de vista y los rasgos del país moabita. Las observaciones sobre el pasado no vienen del estudio arqueológico, sino de dicho período.
>
> Las omisiones son también significativas. No se menciona para nada a Jerusalén, ni a Ramá, tan querida para Samuel. Ni siquiera se menciona Silo, donde se colocó el tabernáculo. Todo apunta al carácter histórico del documento y a una fecha temprana (776/64).

4.3. Estilo

El crítico radical Norman Habel expresa en forma sucinta la acusación de que el escrito D es diferente al resto del Pentateuco: "El estilo y fraseología de Deuteronomio son muy obvios. Están en agudo contraste con las características literarias del resto del Pentateuco. Cuando se le compara con Génesis hasta Números, Deuteronomio presenta un mundo nuevo de términos, formas de pensa-

miento, grupo de expresiones y modismos estereotipados" (507/12).

Dahl menciona otro aspecto distintivo del estilo del libro: "el estilo oratorio desarrollado de Deuteronomio es suave, fluido y sostenido. Esto presupone una larga historia literaria detrás del libro" (126/372).

Pero las diferencias de estilo y los elementos distintivos entre Deuteronomio y el resto del Pentateuco son producto de sus respectivas perspectivas. Por ejemplo, Levítico es un libro de leyes codificadas que los sacerdotes tenían que usar, mientras que Deuteronomio se dirigía al pueblo. En consecuencia, no debe sorprendernos que en Deuteronomio Moisés use un estilo oratorio, edite detalles, subraye asuntos prácticos y, a menudo, dé direcciones en cuanto a la entrada de los israelitas a Canaán (1009/113).

Decir con Dahl (como lo hacen muchos eruditos) que el estilo oratorio indica un largo período de desarrollo es tan irresponsable que casi no merece respuesta. Es del todo probable que un libro que registra los discursos de un gran orador exhiba un "estilo oratorio desarrollado" sin que se necesite un largo período de evolución. Además, abundan los ejemplos de literatura que posee un estilo suave y desarrollado sin que para ello se necesite un largo periodo de evolución.

Manley subraya un punto estilístico final: "El mismo estilo puede percibirse en algún grado en algunos de los discursos más antiguos de Moisés registrados en el Pentateuco" (776/27).

Pero las diferencias de estilo y los elementos distintivos entre Deuteronomio y el resto del Pentateuco son producto de sus respectivas perspectivas. Por ejemplo, Levítico es un libro de leyes codificadas que los sacerdotes tenían que usar, mientras que Deuteronomio se dirigía al pueblo.

4.4. Antigüedad de la legislación

Dalh expresa en forma competente el argumento radical que atribuye al Deuteronomio una fecha tardía con base en consideraciones legislativas: "En general,... parece que la relación de Deuteronomio radica en la dirección general de expandir y desarrollar las leyes anteriores. Su código refleja una vida claramente más avanzada y complicada que la que tenemos en Éxodo 21—23 (34)" (126/367).

G. T. Manley, un respetado erudito británico, llevó a cabo un estudio detallado y exhaustivo de cada ley del Pentateuco, a fin de descubrir si esta afirmación era realmente cierta. Estas son sus sorprendentes conclusiones:

> Tiene que reconocerse que, una vez que se estudian con detenimiento estas leyes, el esquema de Wellhausen se desmorona.
>
> 1. La asignación de una fecha absoluta no tiene fundamento. No hay nada específico en las leyes de JE que las conecte a los inicios de la monarquía, ni tampoco en Deuteronomio para conectarlo con 621 a. de J.C., ni tampoco P con el exilio.
>
> Al contrario, en estos documentos se pueden encontrar leyes de mucha antigüedad, y algunas son peculiares a cada documento —más bien parecen ser capas de material contemporáneo—.

2. La afirmación de que Deuteronomio 12—26 es una "expansión" del código JE es engañosa. Se repiten algunas de las leyes y preceptos antiguos, se omiten otros del mismo tipo. Cuando se modifica una ley, no existe señal de que fuese adaptada a las necesidades del siglo VII. El material peculiar a Deuteronomio tiene mucho contenido que es obviamente antiguo, y nada muestra un origen manifiestamente tardío.

Los dos grupos de leyes parecen complementarse y ser más o menos contemporáneos.

3. El argumento para la secuencia cronológica JE, D, P no tiene mejor futuro. No se puede afirmar con justicia que Deuteronomio muestra dependencia de JE y que desconoce la existencia de P. Tiene elementos comunes con ambos, sobre todo con el segundo.

Las leyes de Levítico 11 acerca de los alimentos vuelve a aparecer en Deuteronomio 14 en una forma distinta, pero dicha forma no da muestras de un período distinto. El Deuteronomio afirma la existencia de una ley sacerdotal en cuanto a la lepra, y da por sentado la existencia de los sacrificios de la ley, tal como aparecen en P.

4. Las leyes de Deuteronomio 12—26 siguen en forma natural el discurso precedente de los capítulos 5—11 y parecen muy adecuadas al lugar y ocasión de 4:44-49. Cuando aparecen exhortaciones que se añaden, pertenecen al período cuando la liberación de la esclavitud en Egipto era todavía un recuerdo vivo, y son muy diferentes a las exhortaciones que Isaías dirige a un pueblo sofisticado y desilusionado (776/94, 95).

Más adelante, en el mismo libro (*The Book of the Law* [El libro de la Ley]), Manley observa:

Si el autor fue un reformador que se dirigió al pueblo de Judá cuando gemía bajo los males del gobierno de Manasés, tuvo gran éxito en esconder este hecho. Entorpece su programa de reformas con un número de leyes obsoletas, impracticables e irrelevantes. En ningún momento da señales de que el reino esté dividido ni habla de las promesas hechas a David, y aunque se prevé la posibilidad de un rey, la ley civil ignora totalmente su existencia.

El autor de Deuteronomio dicta leyes que espera serán obedecidas. Los profetas reformistas no tenían la misma actitud. Más bien llamaban a Israel al arrepentimiento por haber quebrantado la ley. Este contraste con los oráculos proféticos está en el corazón mismo del libro, y tiñe del todo la legislación.

El único tiempo que provee de un trasfondo adecuado para la legislación es el período anterior a los profetas (776/121).

4.5. Afirmaciones que se supone contradicen la autoría mosaica y la antigüedad de Deuteronomio

Los que promueven la hipótesis documentaria apuntan a ciertas afirmaciones que aparecen en Deuteronomio como evidencia en contra de la paternidad literaria de Moisés y para apoyar una fecha tardía de composición:

(1) La frase "más allá del Jordán" se usa para referirse a la región que está al este del río Jordán. Se alega que, dado que Deuteronomio afirma haber sido escrito en dicha región, la expresión "más allá del Jordán" sólo puede apuntar a la tierra de Canaán, que está al oeste del Jordán. Sin embargo, se ha demostrado adecuadamente que la frase era tan sólo una expresión técnica para referirse a dicha región, así como era conocida como Perea ("la tierra del otro lado") en la época del Nuevo Testamento y, en tiempos más recientes, como Transjordania (aún a sus habitantes) (66/244; 776/49).

(2) La frase "hasta el día de hoy". Se argumenta que esta expresión indica que ha pasado un gran lapso desde que ocurrió el suceso que se menciona.

Con todo, cada vez que se usa, es del todo apropiado que Moisés emplee la expresión a la luz de los cuarenta días que transcurrieron, a fin de indicar que la situación persistía hasta los últimos días de su vida (66/243).

(3) El relato de la muerte de Moisés, en Deuteronomio 34. Este no es argumento, ya que es del todo razonable que Josué haya añadido este relato, como se añade un obituario a la obra final de un gran hombre de letras (66/244). También se debe notar que todos los otros acontecimientos del libro sólo cubren la vida de Moisés, y nunca van más allá de ese límite (776/172).

4.6. Culto centralizado

4.6.1. Suposición documentaria

Los promotores de la hipótesis documentaria dan por sentado que durante el tiempo de Moisés había varios santuarios permitidos como legítimos. Pero después, en el tiempo de Josías (621 a. de J.C.) se produjo un avivamiento religioso, cuya mayor reforma fue el establecimiento de un santuario central en Jerusalén.

La función principal del Código de Deuteronomio, encontrado en el templo en el tiempo de Josías, fue terminar con todos los otros lugares de culto.

Se afirma que Éxodo 20:24 es una "ley antigua" que ordena edificar altares en varios lugares del país (312/136-138). Estos lugares de adoración eran apropiados, y los israelitas debían adorar a Yahvé en esos santuarios. Pero cuando se publicó Deuteronomio, sólo se permitió adorar en el santuario central de Jerusalén, a la vez que se prohibió la multiplicidad de santuarios.

4.6.2. Respuesta básica

"Harás para mí un altar de tierra, y sobre él sacrificarás tus holocaustos y ofrendas de paz, tus ovejas y tus vacas. En cualquier lugar donde yo haga recordar mi nombre vendré a ti y te bendeciré" (Éxo. 20:24).

Este versículo de ninguna manera habla de santuarios. Sólo menciona altares. Dado que esta es la primera instrucción legal acerca del culto en el Pentateuco (con excepción del segundo mandamiento), se debe conectar con el período patriarcal y mosaico. De modo que la frase "en cualquier lugar donde yo haga recordar mi nombre", se refiere a lugares como la encina de Moré (Gén. 12:6), la tierra de Moriah (Gén. 22:2), Beerseba (Gén. 26:23), Betel (Gén. 35:1) y Refidim (Éxo. 17:8, 15).

G. T. Manley añade que no es cierto que "cuando Deuteronomio se escribió, 'se revocó la antigua ley y el culto se centralizó en Jerusalén'. Esta idea es contraria a los hechos e inconsistente con la teoría misma. ¿Podría algún autor, entregado a 'expandir' el código JE, revocar un elemento importante sin añadir ninguna explicación?" (776/131).

G. A. Aalders afirma que, "si el legislador estaba pensando en santuarios que nunca antes se mencionaron, debería haberlo indicado con más claridad. De modo que el texto sin duda no habla de una multiplicidad de santua-

rios. A lo más, habla de muchos altares" (1/72).

> No es cierto que "cuando Deuteronomio se escribió, 'se revocó la antigua ley y el culto se centralizó en Jerusalén'. Esta idea es contraria a los hechos e inconsistente con la teoría misma. ¿Podría algún autor, entregado a 'expandir' el código JE, revocar un elemento importante sin añadir ninguna explicación?".
>
> —G. T. MANLEY

Uno podría responder que una pluralidad de altares indica una multiplicidad de santuarios. La frase "en cualquier lugar donde yo haga recordar mi nombre" no significa que esto se hace simultáneamente.

Aalders observa que:

> Como regla, la palabra hebrea *kol*, cuando se combina con un sustantivo que lleva artículo, como es el caso aquí, indica más bien un número de personas o cosas en sucesión, especialmente cuando se añade un sustantivo en número singular. Podemos señalar al bien conocido *kol hayom* [Deut. 33:12; Sal. 37:26; 74:22], cuyo sentido ordinariamente es "siempre", esto es, "todos los días sucesivos". También se puede tener en cuenta Éxodo 1:22, donde "todo niño" y "toda niña" son expresiones que hablan de bebés nacidos sucesivamente. En Génesis 20:13, la expresión "en todos los lugares a los que lleguemos" sólo indica los lugares a los que Abraham y Sarah llegaron en forma sucesiva. También se puede mencionar Deuteronomio 11:24; 1 Samuel 3:17, etc. Por lo tanto, es incorrecto afirmar que la expresión "en cualquier lugar donde yo haga recordar mi nombre" *debe* comunicar la idea de que en aquel tiempo había al mismo tiempo varios lugares de adoración (1/73).

Es interesante que la exhortación (5—11) de Deuteronomio jamás menciona un lugar de culto. Deuteronomio no demanda la unificación del culto, sino su purificación. El culto en sí necesitaba ser protegido de la influencia pagana e idólatra. Necesitaba ser limpiado de los ídolos y abominaciones que lo habían manchado.

Deuteronomio advierte acerca del santuario central: "Ten cuidado de no ofrecer tus holocaustos en cualquier lugar que veas. Más bien, sólo en el lugar que Jehovah haya escogido en una de tus tribus, allí ofrecerás tus holocaustos, y allí harás todo lo que yo te mando" (12:13, 14).

La hipótesis documentaria supone que la expresión "en cualquier lugar que veas" apunta a los muchos santuarios que ahora se prohibían. Sin embargo, 12:15 indica que el significado es otro: "No obstante, en todas tus ciudades podrás matar y comer carne con todo tu apetito, según te haya bendecido Jehovah tu Dios. Tanto el que está impuro como el que está puro podrán comer, como si se tratase de una gacela o de un venado". La expresión "no obstante" (v. 15) limita a los versículos 13 y 14. El versículo 13 habla de "holocaustos" que tienen que presentarse en el santuario, cuya existencia se presupone. Pero la frase "en cualquier lugar" (v. 13) no condena los altares previos, sino que debe tomarse como sinónima de "en todas tus ciudades" (v. 15). Lo que los versículos 13-15 quieren decir es que la gente podía matar animales en cualquier lugar, pero que las ofrendas quemadas no podían presentarse en cualquier lugar.

Al contrario de la hipótesis documentaria, el versículo 13 no "requiere que haya una concentración del culto en contraste con una época en que era legítimo tener varios lugares de culto. El texto sólo advierte al israelita que no ofrezca holocaustos donde le parezca, y limita estas ofrendas al santuario cuya existencia se presupone" (1/75).

Hay muchas situaciones que presuponen la existencia de un santuario central mucho antes de la reforma de Josías, en el 621 a. de J.C. Por ejemplo, "la casa de Dios" (Jue. 18:31) y "el templo de Jehovah" (1 Sam. 1:9; 3:3).

Las siguientes citas se refieren a un santuario simple: 1 Samuel 1:3; Éxodo 23:17, 19; 34:23, 26 (cf. Deut. 16:16). Estas se conectan directamente con el santuario: 1 Samuel 21:4; Éxodo 25:30; Levítico 24:5; 1 Samuel 21:9 (cf. Éxo. 28:6).

En 1 Reyes 8:4 se relata que los ancianos y sacerdotes trajeron el arca y los utensilios sagrados al tabernáculo. Aalders escribe que es difícil

> entender cómo alguien podría imaginar que en aquel tiempo había una multiplicidad de santuarios que se tenían como legítimos. El hermoso templo, con su grandeza y gloriosa riqueza, debió haber ocupado en forma natural un lugar tan prominente en la vida religiosa del pueblo, que es completamente inconcebible pensar que había santuarios rivales. Esto se confirma por la forma en que actuó Jeroboam, el primer rey del reino del norte. Este rey temía que el corazón de su pueblo pudiera volverse en favor del rey de Judá, si iban a sacrificar en la casa de Jehovah en Jerusalén (1 Rey. 12:27). Por tanto, estableció dos lugares de culto, uno en Betel y otro en Dan (vv. 28s.). Esto prueba que en el tiempo de este rey, la gente estaba acostumbrada a llevar sus ofrendas al templo, y que dicho templo era el santuario central de todo el pueblo de Israel. Por consiguiente, el rey Josías no tuvo necesidad de concentrar el culto en el templo, ya que dicho templo siempre fue el centro incuestionable de culto desde su fundación (1/79, 80).

El texto de 2 Reyes 22:8-13 nos fuerza a concluir que "el libro de la ley" que encontraron en el templo era un libro antiguo. La frase "nuestros padres no han obedecido los mandamientos de este libro" (2 Rey. 22:13) es la causa de la ira de Dios, lo cual indica la antigüedad del libro de la ley.

G. T. Manley dice: "Este fue reconocido de inmediato como 'el libro de la ley', lo que sugiere que se conocía la existencia de dicho libro, pero había sido olvidado o perdido. Esto no hubiera ocurrido si algunos hubieran sabido que el libro era la obra de personas que todavía vivían" (776/125).

No parece haber ninguna conexión entre Deuteronomio y los acontecimientos que se dieron en el tiempo de Josías. Concuerdan en denunciar los pecados de adivinación e idolatría, pero estos pecados también son denunciados en otras partes del Pentateuco. Manley afirma, "Oseas (10:5) y Sofonías (1:4) conocían los males de aquel tiempo, tales como los *kemarin* ('sacerdotes idólatras'). Josías los combatió (2 Rey. 23:5). Pero Deuteronomio no sabe de tales males. Lo mismo se puede decir de las ofrendas de incienso a Baal (Ose. 2:13; 12:2; 2 Rey. 23:5) y de 'las imágenes del sol' (RVR-1960, Isa. 17:8; 27:9; 2 Crón. 34:4)" (776/125).

Manley continúa: "Por otro lado,

hay muchos mandamientos en Deuteronomio que no se mencionan como parte de la reforma de Josías, y habrían sido algo anacrónico en aquel tiempo, como la destrucción de los amalecitas y la asignación de las ciudades de refugio" (776/125).

Hay muchos mandamientos en Deuteronomio que no se mencionan como parte de la reforma de Josías, y habrían sido algo anacrónico en aquel tiempo, como la destrucción de los amalecitas y la asignación de las ciudades de refugio.

—G. T. MANLEY

Deuteronomio 27:1-8

La hipótesis documentaria presupone la idea de la centralización, pero una de las barreras más formidables para dicha idea es el mandamiento de Deuteronomio 27:1-8. En este pasaje, se le ordena a Moisés que edifique un altar en el monte Ebal. Este texto usa las mismas palabras que Éxodo 20:24 emplea para referirse a un altar que se supone Deuteronomio debía prohibir o revocar.

En Josué 8:30, 31 se lleva a cabo la construcción de dicho altar que Yahvé mandó edificar. No sorprende que S. R. Driver reconozca que este pasaje produce "considerables dificultades críticas" y que "está en el lugar menos adecuado" (312/294).

Los sacrificios en "altares" y "lugares elevados"

El presente autor está en deuda con los publicadores y el autor del libro *The Book of the Law* (El libro de la Ley), ya que me permitieron citarlo en forma generosa en relación con la palabra hebrea *bamah*, "lugares altos".

Santuarios locales

La expresión "santuarios locales" es algo vaga, y si se usa en forma ligera podría confundir cosas que son diferentes y que necesitan tratamiento por separado. Tenemos muy poca información acerca de los altares locales, y la falta de datos invita a la especulación. Uno se siente tentado a agrupar todos los lugares que son recordatorios sagrados o donde se llevó a cabo un sacrificio. Existe la tendencia a tomarlos todos como santuarios permanentes, e imaginamos que cada uno era asistido por sacerdotes que llevaban a cabo los sacrificios siguiendo un ritual particular y teniendo su propio cuerpo de tradiciones. Pero es más sabio seguir lo que el texto bíblico dice en la forma más estricta y respetar ciertas distinciones obvias. Hay que distinguir entre acciones que tenían la aprobación divina y casos en los que el pueblo "hizo lo malo delante de Jehovah".

Empezaremos con un breve resumen de lo que los libros desde Josué a 2 Samuel dicen acerca de los sacrificios: (1) en altares y (2) en lugares altos. En otras palabras, veremos qué se dice de estos sacrificios antes de que se edificara el templo.

En estos libros encontramos siete instancias en las que se edificó un "altar", dos de ellas están conectadas con una teofanía (Jue. 6:26-28; 13:20) y cinco se dan en ocasiones distintas (Jos. 8:30; Jue. 21:2-4; 1 Sam. 7:17; 14:35; 2 Sam. 24:25). Además, Josué 9:27 habla de los gabaonitas como sirviendo el "altar de Jehovah", lo que se presume hacían en el tabernáculo; y Josué 22 nos relata la historia del altar del testimonio.

Es curioso, y quizá sea una coincidencia, que en Josué y Jueces, por un lado, y en Deuteronomio, por otro, el plural "altares" sólo aparece una vez, y en cada caso para referirse a los altares cananitas (Jue. 2:2; Deut. 12:3).

También se habla de sacrificios en Belén (1 Sam. 16:5; 20:29) y en Gilgal (1 Sam.

13:8). También se habla de hombres sacrificando en Bet-semes en presencia del arca (1 Sam. 6:15).

Cuando se escribió el relato, el altar de Gedeón todavía estaba en pie, lo mismo que el altar de Siquem cuando Josué falleció (Jos. 24:26). El sitio del altar de David fue usado para el templo. Los otros son olvidados.

El "lugar alto" (*bamah*) no se refiere a lo mismo que el "altar". Las dos palabras difieren en origen y significado, y deberían tratarse por separado.

La palabra *bamah* no aparece en Josué ni en Jueces, pero 1 Samuel menciona dos lugares altos.

Había uno en Ramá, a donde Samuel "subió" (1 Sam. 9:13). Había otro cerca de la "colina de Dios", de donde "descendió" una banda de profetas musicales (1 Sam. 10:5). En el primero había una sala para invitados donde Samuel recibió a treinta hombres para una fiesta sacrificial. El lenguaje usado muestra que estos *bamoth* estaban situados sobre lugares altos.

Esto da fin a la información que tenemos acerca de los sacrificios ofrecidos a Yahvé, los cuales estaban autorizados y aprobados. Durante el tiempo de los jueces, los hijos de Israel "abandonaron a Jehovah, y sirvieron a Baal y a las Astartes" (Jue. 2:13). Esto es algo muy distinto, y estaba condenado.

Con la construcción del templo empieza una fase nueva. El tono cambia, y la palabra *bamah* empieza a adquirir una connotación nueva y mala. La transición se puede ver en 1 Reyes 3:1-4, donde el escritor nos dice que "Hasta entonces el pueblo ofrecía sacrificios en los lugares altos, porque en aquellos tiempos no había sido edificada una casa al nombre de Jehovah". Esta práctica de parte del "pueblo" es menospreciada más que condenada.

Después leemos que Salomón "caminaba en los estatutos de su padre David; sólo que sacrificaba y quemaba incienso en los lugares altos", lo que también comunica un tono de desaprobación (v. 3). El escritor añade: "Entonces el rey fue a Gabaón, que era el lugar alto principal" (1 Rey. 3:4).

Aquí la Septuaginta traduce *jupselotáte kai megále* (que significa "alto y grande"), como si quisiera comunicar que era un lugar de gran altura (Gabaón era el punto más elevado de la región), pero quizá se refiere a que allí estaba el tabernáculo (cf. 2 Crón. 1:1-3). Hasta aquí lo que se subraya en la palabra *bamah* es la altura, pero después esta idea desaparece para pasar a representar una estructura que se puede "edificar" (1 Rey. 14:23), destruir y volver a edificar (2 Rey. 21:3), en una ciudad o paso (2 Rey. 23:8).

La existencia continua de los *bamoth* es considerada una mancha en el historial de los reyes, que en otros respectos eran buenos. Se condena claramente el que el pueblo los edifique (1 Rey. 14:22-24), una condenación que también recae sobre los *beth-bamoth* (=santuarios en los lugares altos), cualquiera que haya sido su naturaleza exacta (1 Rey. 12:31; 2 Rey. 17:29; 23:19).

No se puede afirmar que la desaprobación surge del prejuicio deuteronomista del autor, ya que los profetas también los condenaron con gran fuerza (Ose. 8:11; 10:1; Amós 3:14; 4:4-6; 5:4-6; Miq. 1:7; Isa. 2:8).

La razón por la que se condenan no tiene ninguna pertinencia respecto a la centralización del culto, sino que lo que se condena es la idolatría y la corrupción que introdujo el sincretismo de la religión cananea. En contra de esta idolatría, no sólo Deuteronomio 12:29-32 da advertencias severas, sino que anteriormente Éxodo 34:12-16 (J) también hizo lo mismo.

En el reino del norte, Acab y Jezabel promovieron el culto fenicio a Baal, lo que amenazó con extinguir la religión pura de Yahvé. Elías luchó con fiereza en contra de esta idolatría. Cuando se refiere a los altares de Yahvé (1 Rey. 19:10), quizá se refiere a altares que israelitas piadosos erigieron porque se les prohibía viajar a Jerusalén para adorar, o quizá eran altares antiguos.

La arqueología tiene poco que añadir a esta escena. Los santuarios cananeos que se descubrieron en Gezer y en otros lugares pertenecen al período anterior a la llegada de los israelitas y "todavía se tiene que explicar por qué no se conoce ningún lugar alto hebreo u

otro santuario, ya sea de Yahvé y de algún dios extraño, proveniente del período de dominación hebrea y del área de la ocupación hebrea en Palestina".

Este es el trasfondo histórico, libre de conjeturas, por el cual debemos juzgar las interpretaciones de Wellhausen (776/128-131).

Aalders concluye: "Los defensores de la hipótesis documentaria la critican como 'historia subjetiva', pero tal veredicto no es científico. Por el contrario, tal crítica debería hacerse a la hipótesis misma. La teoría primero impone una interpretación sobre el Pentateuco, la cual no tiene fundamento alguno en las palabras de la ley. Habiendo hecho esto, la teoría reescribe la historia a fin de que los hechos encajen con su interpretación. Por último, a toda la evidencia histórica discordante se le pone el rótulo de ¡'redacción deuteronómica'! Debemos protestar con energía contra tal método" (1/81).

NOTA: Ver la siguiente sección, para información acerca de la antigüedad de P y del tabernáculo.

Conclusión

Ocurre que la base de la evidencia interna levanta un número de problemas tremendamente difíciles, si insistimos en afirmar una fecha tardía para el libro de Deuteronomio. Además de los problemas ya mencionados, hay otras preguntas que deben responder los que defienden una fecha en el siglo VII a. de J.C. Es obvio que el autor fue claramente un predicador muy distinguido y poderoso. Se supone que el autor fue el fundador de la escuela "deuteronomista" de escritores. Si este es el caso, ¿por qué no se dejó rastro de su nombre o persona en la primera mitad del primer milenio a. de J.C.? Si él fue un reformador tan efectivo, ¿por qué sólo denuncia los pecados de sus ancestros? Si su código legal tiene la función de revocar la antigua ley mosaica, ¿por qué presenta su código como si viniera de Moisés? Si su meta era centralizar el culto en Jerusalén, ¿por qué nunca muestra conocimiento de su existencia? ¿Por qué escondió su libro en el templo? (776/142).

Además, dado que se trata de una obra de fecha tardía y, por tanto, una falsificación, Raven nos hace notar que "muchas personas en Judá habrían tenido poderosos motivos para denunciar la falsificación, si la hubiera habido. La gente impía que el libro condenaba, habría usado la oportunidad para condenar la falsificación" (1009/112).

> Muchas personas en Judá habrían tenido poderosos motivos para denunciar la falsificación, si la hubiera habido. La gente impía que el libro condenaba, habría usado la oportunidad para condenar la falsificación.
>
> —JOHN HOWARD RAVEN

5. Antigüedad de la supuesta fuente P

5.1. La suposición documentaria

Driver ha afirmado: "El período preexílico no da ninguna indicación de que P estuviera operando ya" (311/136).

A su vez, Wellhausen ha declarado confiadamente: "Para cualquiera que sepa algo de historia, no es necesario

probarle que la llamada teocracia mosaica encaja a las maravillas con el judaísmo que vino después del exilio, y que sólo allí tiene su actualidad. Esto es claro porque dicha teocracia no encaja en ningún lugar con la circunstancias del período antiguo. Ni siquiera los profetas tenían la más remota idea de dicha teocracia, ni siquiera en lo que creían debería ser los delineamientos más ideales del estado israelita" (1273/151).

5.2. Respuesta básica

5.2.1. Comparación de P con los profetas

Para determinar si el documento Sacerdotal (P = *Priestly*) realmente "encaja a las maravillas" con el período después del exilio, uno debe ver a P a la luz de los escritos de Esdras, Nehemías, Ester, Hageo, Zacarías y Malaquías. Si las ideas de P están en armonía con los libros recién mencionados, las pretensiones de la crítica radical se fortalecerían.

Elementos presentes en P, pero ausentes del período que vino después del exilio

- Tabernáculo
- Arca
- Diez Mandamientos
- Urim y Tumim
- Día de la expiación
- Ciudades de refugio
- Prueba de infidelidad por medio de aguas amargas
- Ofrenda mecida
- Corbán

Elementos presentes en P y en el período anterior al exilio, pero ausentes después del exilio

Circuncisión (fuertemente exigida en el tiempo de Josué y de 1 y 2 Samuel)

- Significado de la sangre
- Lepra
- Nazareato
- Diversas ofrendas

Elementos presentes en P y en ambos períodos

- Sábado
- Pascua
- Fiesta de los panes sin levadura
- Fiesta de los tabernáculos

Elementos ausentes de P, pero prominentes en el período después del exilio

- El nombre divino "Jehovah de los Ejércitos" (que aparece 86 veces en los autores que vinieron después del exilio)
- El cantar y la música como parte central del culto
- Escribas
- El uso de cilicio
- Llamar al santuario central "templo"
- Mencionar la legislación de la revolución industrial que vino después del exilio (653/39)
- La ciudad de Jerusalén (35/196-99)

Los críticos radicales no han podido explicar estas extraordinarias discrepancias que surgen cuando se fecha en el siglo VI a. de J.C. el documento P. O. T. Allis se ve forzado a concluir que: "La pretensión de que el código Sa-

cerdotal (P = *Priestly*) le viene como anillo al dedo al período después del exilio es tan injustificado como afirmar que no encaja en el período anterior al exilio" (35/201).

5.2.2. La evidencia interna y la relación de P con otras fuentes

Si el documento P fue el último que se escribió, entonces se espera que las fuentes que se escribieron primero no tengan conocimiento de P. Se han formulado declaraciones como estas, como la de Driver: "Deuteronomio no presupone la legislación de P" (313/137).

Sin embargo, los siguientes hechos hacen difícil concluir honestamente que P sólo fue conocido por primera vez en el siglo VI a. de J.C.

El material que tiene que ver con Aarón, por lo general, se le asigna al documento P. Según Brightman, "Aarón no aparece en J y en E es sólo incidental". Esto se logra eliminando las trece veces que aparece en J (157/459).

Deuteronomio 14:3-20. Este pasaje es casi idéntico a uno que aparece en Levítico, lo que fuerza a Driver a decir que "D lo tomó prestado de P (o, por lo menos, de una colección sacerdotal de *toroth*), y no a la inversa. Esto se puede verificar por ciertos rasgos estilísticos que lo conectan con P y no con Deuteronomio... Sin embargo, si así fuera, una parte de P ya existía cuando Deuteronomio fue escrito" (313/137, 138).

La siguiente lista fundamenta la antigüedad de la ley y muestra que P era conocido antes del exilio.

Deuteronomio 15:1 —el año de la remisión (Lev. 25:2).

Deuteronomio 23:9, 10 —ritual para la impureza (Lev. 15).

Deuteronomio 24:8 —una ley en cuanto a la lepra que se entrega a los sacerdotes (Lev. 1 y 14).

Amós 2:11, 12 —se prohíbe el vino a los nazareos (Núm. 6:1-21, [P]).

Amós 4:5 —se prohibe la levadura en los sacrificios (Lev. 2:11).

Amós 5:22 —ofrendas de carne, de paz y quemadas (Lev. 7 y 8).

Amós 4:5 —ofrendas voluntarias (Lev. 7, etc.).

Amós 5:21 —asambleas solemnes (Lev. 23, etc.).

Oseas 12:9 —habitar en tabernáculos (Lev. 23:42) (667/150, 151).

Podríamos extender la lista, pero me parece que hemos establecido el punto. Con Archer, debemos concluir que "ya en el 755 a. de J.C. había un código de ley escrito, que incluía P y D; código que el profeta mismo llama la Tora de Yahvé (Amós 2:4) y que su público lo aceptaba como el cuerpo de legislación auténtico y autoritativo vigente sobre ellos" (66/151).

Allis expresa su conclusión en forma efectiva: "Cuando los críticos rechazan aquellas afirmaciones del texto que indican que las leyes eran antiguas, no sólo son culpables de adulterar la evidencia, sino que convierten en crueles y ridículas las denuncias que los profetas e historiadores de Israel hacen al pueblo por no guardar la ley. Porque estos maestros de Israel insistieron en que todo el sufrimiento de Israel se de-

bía a que el pueblo no había guardado la ley que, si los críticos están en lo correcto, no conocía" (35/202).

5.2.3. Génesis 17

Samuel R. Külling escribió el libro *Zur Datierung Der "Genesis-P-Stucke" Namentlich Des Kapitels Genesis XVII.* En inglés, la versión abreviada de dicha obra se titula *The Dating of the So-Called "P-sections" in Genesis* (La fecha de las llamadas "secciones P" en Génesis). Al hablar de Génesis 17 y la circuncisión, Külling dice:

> La forma y estilo de Génesis 17 pertenece al segundo milenio a. de J.C., y nada tiene que ver con los escritores del período después del exilio. Primero Wiener (*Studies in Law*, 1904), y después Mendenhall (*Law and Covenant*, 1955), Baltzer (*Das Bundesformular*, 1960), M. G. Kline (*Treaty of the Great King*, 1963) y otros, han mostrado los paralelos que hay entre los tratados soberanos y Génesis 17. Yo también demuestro que estos paralelos establecen que Génesis 17 tiene una construcción y estilo similar a estos tratados de mediados del segundo milenio a. de J.C., los cuales no existen en esta forma después del año 1200 d. de J.C. Además, no había razón para reproducir el capítulo en esta forma antigua, ya que la estructura de los tratados de tiempos más tardíos era diferente (693/86).

5.2.4. Génesis 9

Se dice que esta sección pertenece al documento P, que es una composición tardía y que hace referencia al período persa. El crítico a menudo argumenta que el comer y derramar sangre son señal de rechazar la guerra santa.

Külling concluye que:

> Las mismas razones que se dan para rechazar que el período del exilio y después del exilio tuvieran escritos con tendencia sacerdotal se pueden aplicar al período persa. No se puede explicar por qué un sacerdote del exilio o después del exilio elegiría, de las leyes sobre la comida, una ley que permite comer carne sin sangre, especialmente dado que el autor no da ninguna razón para ello. Para el período del exilio y después, parece superfluo conceder un permiso general para comer carne (Gén. 9:3). En este período se entendería mejor una ley que diferenciara entre las carnes que se pueden comer y las que están prohibidas. El versículo 3 indica que no hay aquí un interés sacerdotal del tiempo del exilio y después del exilio y que la legislación levítica todavía no existe.
>
> No se puede encontrar una tendencia sacerdotal. Si hubiera habido peligro de que la gente consumiera sangre en el período del exilio y después del exilio, no hubiera sido necesario permitir, primero, el consumo de carne, para después prohibir el comer la sangre. Sin embargo, las llamadas fuentes exílicas y posexílicas no indican que haya habido tal peligro, y 1 Samuel 14:32-34 da por sentada la prohibición (693/75).

5.2.5. El tabernáculo

La suposición documentaria

Por lo general, el teórico documentario descarta el tabernáculo de Éxodo como si fuera "pura fantasía". Se dice que todo el relato del Éxodo es parte del documento P, que se considera tardío y poco confiable. Se afirma que dicha estructura se concibió teniendo en mente el tiempo de Moisés. Se alega que es sólo la creación de la imaginación posexílica. Se argumenta que los hebreos del tiempo de Moisés no tenían la habilidad para construir un tabernáculo o tienda tan *elaborada*.

Wellhausen escribe: "El templo era el centro donde se concentraba el culto, pero el templo no se construyó hasta el tiempo de Salomón. Este docu-

mento considera el templo tan indispensable, incluso durante los difíciles días de la peregrinación en el desierto antes de entrar a Canaán, que lo convierte en una estructura portátil en la forma de un tabernáculo establecido al comienzo mismo de la nación. Pero la verdad es que el tabernáculo es la copia, no el prototipo, del templo de Jerusalén" (1273/36, 37).

Wellhausen continúa diciendo que "el tabernáculo descansa en una ficción histórica... es muy dudoso que al comienzo haya sido posible" (1273/39).

A. Bentzen dice que el tabernáculo es "completamente irreal" (121/34).

"Tal como *lo describe P*, el tabernáculo no presenta una estructura histórica que una vez realmente existió, sino que un ideal. Ciertamente se trata de un ideal basado en una realidad histórica. Pero el ideal transciende la realidad, ya que fue diseñado para representar ciertas ideas espirituales" (310/426).

Respuesta básica

En su artículo *Some Egyptian Background to the Old Testament* (Algo del trasfondo egipcio del Antiguo Testamento), Kenneth Kitchen enumera varios descubrimientos que entregan el trasfondo general de estructuras muy parecidas al tabernáculo de Moisés.

La primera estructura viene más o menos del año 2600 a. de J.C. Se trata de una especie de cama portátil de la reina Heteferes I, madre de Cheops, el que construyó la gran pirámide.

Kitchen argumenta que "esta notable estructura consiste en un marco de largas vigas arriba y abajo, separadas por varas verticales y postes en las es-

> En vista de la evidencia, no parece haber razón alguna para negar que los hebreos del tiempo de Moisés tuvieran una estructura como la del Tabernáculo.
>
> —R. K. HARRISON

quinas en tres costados de un rectángulo. La parte de arriba tiene una viga como dintel y otras 'vigas para el techo' a lo largo del techo. Toda la estructura es de madera, está totalmente enchapada en oro y tiene ganchos para cortinas a todo alrededor. La estructura consiste completamente de vigas y varas ensambladas mediante espigas que encajan en orificios, para que se pueda armar y desarmar rápidamente, tal como era el tabernáculo hebreo trece siglos después" (672/9).

Los períodos arcaico y del reino antiguo (aprox. 2850-2200) proveen de varias estructuras prefabricadas. G. A. Reisner y W. S. Smith describen otras estructuras representadas en las paredes de las tumbas de las dinastías cuatro hasta la sexta (aprox. 2600-2200) (1016/14, 15).

Kitchen describe otra forma de estructuras prefabricadas que vienen del tercer milenio a. de J.C. Se trata de "la tienda de la purificación (*ibw*), a la cual se traían los cadáveres de la realeza y otros altos dignatarios para someterlos a los ritos de purificación antes y después de embalsamarlos. Las pinturas de las tumbas del reino antiguo muestran claramente que estas 'tiendas'

portátiles eran estructuras que tenían cortinas que colgaban de un marco de postes o pilares verticales unidos en la parte superior mediante varas y vigas horizontales. Todo esto nos recuerda claramente el tabernáculo (B. Grdseloff, *Das Aegyptische Reinigunszelt,* 1941, y también E. Drioton, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte,* 40 (1940), 1008. Blackman, *Rock Tombs ol Meir,* V, 1952, Pls. 42, 43, muestra buenas imágenes de cómo se construye la tienda de purificación) (672/9, 10).

Se han descubierto los restos de este tipo de 'tiendas'. Ver Kitchen (672/10) y Reisner y Smith (1016/13-17) para otras descripciones.

Kitchen indica que "difícilmente podríamos pedir mejor evidencia de que en tales tiempos antiguos era posible y de hecho se usaban las técnicas de construcción que el Tabernáculo representa" (672/9).

R. K. Harrison concluye: "En vista de la evidencia, no parece haber razón alguna para negar que los hebreos del tiempo de Moisés tuvieran una estructura como la del Tabernáculo" (530/405).

Kitchen añade: "Hasta ahora se había hecho caso omiso a la evidencia egipcia que prueba la existencia de estructuras prefabricadas para usos religiosos y otros usos. Esta evidencia refuta definitivamente el argumento de que el Tabernáculo es una fantasía tardía, ya que provee ejemplos muy antiguos de sus técnicas de construcción, cosas que se habían pasado por alto" (672/9).

Además, Kitchen afirma que "ahora es totalmente innecesario rechazar la idea o la construcción del Tabernáculo de Éxodo 26-36 como si fuera una fantasía o ideal libre. La información egipcia no puede, por supuesto, probar directamente que el Tabernáculo existió en fecha tan antigua, pero entrega una fuerte presunción a favor de lo razonable o veraz del relato bíblico" (672/11).

En contra de la objeción de que los hebreos del tiempo de Moisés no podrían haber tenido la habilidad necesaria para construir una estructura tan elaborada, R. K. Harrison responde que "sólo basta con notar que los egipcios valoraban mucho la artesanía semita en metales preciosos, cuando vino el tiempo de cobrar tributo a las áreas subyugadas de Siria y Palestina, tal como un número de tumbas lo ilustran" (530/405).

Kitchen concluye que "algunas veces se objeta que, antes del Éxodo, los hebreos eran una raza sometida, de modo que no podrían haber tenido la destreza requerida para construir el Tabernáculo y tampoco podrían haber obtenido los materiales necesarios, incluso despojando a los egipcios. Sin embargo, esto está lejos de ser necesariamente cierto... tenían suficientes habilidades para tener un Bezaleel y un Oholiab. También tenían suficientes despojos de los egipcios del Este del Delta (Éxodo 12: 35, 36) como para poner en marcha la construcción del Tabernáculo" (672/12, 13).

G. T. Manley escribe: "Es del todo cierto que la unidad de la nación y la unicidad de Yahvé requerían un solo templo, alrededor del cual el pueblo se congregara. Pero esto no fue un descubrimiento tardío, sino que se re-

monta al pacto en Horeb (Éxo. 34:23; Deut. 5:2, 6; 6:2). Lo cierto es que desde Josué en adelante siempre existió un centro nacional de culto, primero el Tabernáculo y después el templo" (776/127).

Para información adicional acerca del Tabernáculo, véase el capítulo que trata de su antigüedad en el libro de A. H. Finn, *The Unity of the Pentateuch* (La unidad del Pentateuco).

Algunos suponen que había dos representaciones distintas del "Tabernáculo de reunión", una en los antiguos pasajes de JE y otra en los pasajes tardíos de P. En cuanto a esta suposición, véase la obra de A. H. Finn recién citada y James Orr, *The Problem of the Old Testament* (El problema del Antiguo Testamento).

La arqueología nos ha provisto recientemente con dos poderosas confirmaciones para fechar los documentos sacerdotales (P) en una fecha temprana.

5.2.6. Ver la sección precedente para información respecto a la antigüedad de D y el culto centralizado

5.2.7. Evidencia externa

La arqueología nos ha provisto recientemente con dos poderosas confirmaciones para fechar los documentos sacerdotales (P) en una fecha temprana.

Kitchen describe el primer descubrimiento: "Algunas expresiones y pasajes difíciles de Levítico se pueden resolver sólo con información cuneiforme de los siglos XVIII al XV a. de J.C.... Estos pasajes eran arcaicos y poco claros en el período que vino después del exilio" (667/129).

Las tablas de Ras Shamra (1400 a. de J.C.) contienen un gran número de literatura ugarítica. Estas tablas han anulado el concepto posexílico de Wellhausen. Muchos de los términos técnicos usados para los sacrificios fueron descubiertos en el Ugarit de habla cananea (1400 a. de J.C.). Tales términos P incluyen palabras como:

(1) *ishsheh:* ofrenda quemada
(2) *kalil:* ofrenda quemada por completo
(3) *shelamin:* sacrificio de paz
(4) *asham:* (¿?) sacrificio por la culpa

Archer concluye correctamente que: "estos términos ya eran de uso común en Palestina en el tiempo de Moisés y de la conquista, lo que muestra que no tiene fundamento la lógica de usar la terminología del culto levítico para mostrar su origen tardío" (66/149, 150).

Ver las secciones "Evidencia externa P". y "3. Análisis de la forma contractual del pacto o tratado" de este capítulo que tratan con la fórmula de alianza.

6. Arqueología

Ver del capítulo 13 "Evidencia arqueológica para la autoría mosaica del Pentateuco", donde se encontrarán numerosos ejemplos arqueológicos que apoyan que Moisés es el autor del Pentateuco.

22

El fenómeno de los nombres divinos

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

Otto Eissfeldt enumera cuatro de los fundamentos principales de la hipótesis documentaria:

(1) El cambio de nombres divinos

(2) El uso lingüístico: (a) se le designan diferentes nombres a personas, lugares y objetos; (b) se dice que los distintos documentos tienen palabras, expresiones y peculiaridades estilísticas.

(3) Diversidad de ideas: religiosas, morales, legales, políticas. Además, estas cosas presuponen condiciones y acontecimientos contemporáneos distintos.

(4) Hechos literarios: relatos contados dos veces, el que material extraño interrumpa un relato continuo, etc. (330/182-188).

INTRODUCCIÓN

El nombre "Elohim" aparece 33 veces en los primeros 34 versículos del Génesis. El nombre "Jehovah (YHVH) Elohim" aparece 20 veces en los siguientes 45 versículos, y el nombre "Jehovah" (YHVH) aparece 10 veces en los siguientes 25 versículos. Parecería que dicho uso selectivo de los nombres divinos es más que una coincidencia (35/23).

LA SUPOSICIÓN DOCUMENTARIA

Los críticos han sostenido que el uso aislado de varios nombres divinos (como Yahvé o Elohim), indica que hay más de un autor. Esto es lo que llevó a Astruc a concluir que varias fuentes tejidas y combinadas componían el Pentateuco. Notemos esta afirmación en su *Conjectures* (Conjeturas), citada en *The Encyclopedia of Religion and Ethics*

(La enciclopedia de religión y ética):

> En el texto hebreo de Génesis, a Dios se le designa con dos nombres diferentes. El primero es Elohim. Este nombre tiene otros significados en hebreo, pero se aplica especialmente al Ser Supremo. El otro es Jehovah (YHVH), el gran nombre de Dios, que expresa su esencia. Ahora bien, uno podría suponer que los dos nombres se usaban en forma indiscriminada como términos sinónimos, sólo para darle cierta variación al estilo. Pero dicha suposición es un error. Los nombres nunca aparecen intercambiados. Hay capítulos completos o párrafos largos en los que a Dios se le llama Elohim, y hay otra cantidad igual donde siempre se le llama Jehovah. Si Moisés fuese el autor del Génesis, deberíamos atribuirle a él esta extraña y dura variación. ¿Pero es posible concebir tal negligencia en la composición de un libro tan corto como Génesis? ¿Acusaremos a Moisés de una falta que ningún otro escritor ha cometido? ¿No es más natural explicar esta variación suponiendo que Génesis se compuso usando dos o tres documentos, cuyos autores le daban a Dios diferentes nombres, uno usando Elohim y el otro Jehovah o Jehovah Elohim? (340/315).

Cada nombre divino tenía un significado especial, y no eran necesariamente sinónimos. El autor usa Jehovah, Elohim o Jehovah-Elohim según el contexto del pasaje. Por lo tanto, hay un verdadero propósito detrás del uso aislado de los nombres divinos, y no se emplean al azar.

Aunque a menudo se dice que los críticos ya no emplean este criterio, la siguiente afirmación de A. Bentzen muestra cuán importante es todavía para los críticos modernos:

> Si vamos a distinguir entre las tradiciones, debemos buscar "constantes" del siguiente modo: La primera "constante" que primero se notó fue los peculiares cambios en el uso de los nombres divinos. Con todo, el cambio en el uso de los nombres divinos no es más que una "constante" lingüística. Es una *"constante" material.* Sabemos que su uso, al menos en Génesis y al principio del Éxodo, sigue un plan definido... En consecuencia, en las secciones del Pentateuco desde Génesis 1 a Éxodo 6 tenemos el derecho de usar el criterio de los nombres divinos para distinguir entre las tradiciones (121/27, 28).

RESPUESTA BÁSICA

1. Usos específicos de los diferentes nombres divinos

Cada nombre divino tenía un significado especial, y no eran necesariamente sinónimos. El autor usa Jehovah, Elohim o Jehovah-Elohim según el contexto del pasaje. Por lo tanto, hay un verdadero propósito detrás del uso aislado de los nombres divinos, y no se emplean al azar.

En el siglo XII, R. Jehuda Halevi escribió un libro titulado *Cosri.* En este libro explica la etimología de cada nombre divino. El que una vez fuera profesor de teología de la Universidad de Berlín (a mediados del siglo XIX), E. W. Hengstenberg, parafrasea sus conclusiones:

> Elohim es el nombre más general para la deidad; distingue a Dios sólo en su plenitud de poder sin hacer referencia a su personalidad y cualidades morales. No hace referencia a la relación que Dios tiene con los seres humanos, ya sea en cuanto a los beneficios que concede o las cosas que les requiere. Pero cuando Dios ha testificado de sí mismo y se le conoce de verdad, se añade a Elohim otro nombre. Este es el nombre *Jehovah*, el cual es peculiar al pueblo que recibió su revelación y pacto... El nombre Jehovah no tiene sentido para todos

los que no están familiarizados con el desarrollo de la esencia divina que nos presenta. Mientras que Elohim distingue a Dios en aquellas cosas que todos los humanos conocen y entienden... El nombre *Jehovah* es el *nomen propium* de Dios, es el nombre que expresa el núcleo más central de su esencia. Este nombre sólo tiene sentido allí donde Dios ha revelado lo recóndito de su corazón y ha permitido que sus criaturas lo contemplen, a fin de exhibirse como la "persona más personal" de todas y el "carácter más característico" de todos, en lugar de ser un ser indefinido y oscuro, de quien sólo se conoce que es poderoso e inmenso (553/216, 217).

Umberto Cassuto, erudito judío que enseñaba en la Universidad Hebrea, concluye:

Primero, consideremos los caracteres de los dos nombres. No son del mismo tipo. La designación *'Elohim* era originalmente un nombre común, un apelativo que se aplicaba tanto al único Dios de Israel y a los dioses paganos (lo mismo ocurre con el nombre *El*). Por otro lado, el nombre YHVH es un nombre propio, el nombre específico del Dios de Israel, el Dios a quien los israelitas reconocían como al soberano del universo y como la divinidad que los escogió como su pueblo. Ahora quiero citar un caso paralelo como ejemplo. Una ciudad podría ser llamada *Jerusalén* o simplemente *ciudad*. El apelativo *ciudad* le es común a ella y a todas las ciudades, pero el nombre *Jerusalén* le pertenece sólo a ella. Cuando los antepasados del pueblo judío se dieron cuenta de que sólo hay un Dios, y que sólo "YHVH, él es *Elohim*" (1 Rey. 18:39), entonces el sustantivo común *Elohim* también adquirió para ellos el significado de un nombre propio, y se convirtió en sinónimo de YHVH. Si Jerusalén hubiera sido la única ciudad en el mundo de aquellos que hablan hebreo, entonces la palabra *ciudad* se habría convertido en nombre propio, sinónimo de *Jerusalén* (224/18).

Cassuto entrega las siguientes reglas como explicación para el uso de los nombres divinos:

YHVH	ELOHIM
(1) Se selecciona el nombre YHVH cuando el texto refleja la concepción que Israel tenía de Dios, que se incorpora en la descripción de YHVH y encuentra expresión en los atributos que Israel le atribuye tradicionalmente, particularmente en su carácter ético.	(1) Prefiere el nombre Elohim cuando el pasaje implica la idea abstracta de Dios que prevalecía en los círculos internacionales de los "sabios". Se concibe a Dios como el creador del universo físico, como el que gobierna la naturaleza, como fuente de vida.
(2) YHVH se usa cuando se expresa la intuición directa de Dios, que caracteriza a la fe simple de la multitud o el ardor del espíritu profético.	(2) Se usa el nombre Elohim cuando se quiere comunicar el concepto de pensadores que median los elevados problemas conectados con la existencia del mundo y la humanidad.
(3) El nombre YHVH aparece cuando el contexto describe los atributos divinos en términos relativamente lúcidos y palpables, comunicándose una imagen clara.	(3) Se usa Elohim cuando se describe a Dios en forma general, superficial y vaga, dejando una impresión oscura.

(4) Se usa YHVH cuando la Tora busca levantar en el alma del lector u oidor el sentimiento de lo sublime que es la presencia divina en toda su majestad y gloria.
(5) Se emplea YHVH cuando se presenta a Dios en su carácter personal y en su relación directa hacia la gente y la naturaleza.
(6) YHVH aparece cuando se habla del Dios de Israel como el Dios de su pueblo y de sus antepasados.
(7) Se menciona a YHVH cuando el tema tiene que ver con la tradición de Israel.

(4) Se usa Elohim cuando se desea mencionar a Dios en una forma ordinaria o cuando la expresión o pensamiento quizá no se asocia directamente con la santidad de su nombre.
(5) Elohim aparece cuando se habla de la deidad como un ser transcendental que existe completamente fuera del universo físico y por encima de éste.
(6) Se usa Elohim cuando se habla de su relación con alguien que no es parte del pueblo escogido.
(7) Se usa Elohim cuando el tema tiene que ver con la tradición universal.

Por supuesto que, algunas veces, dos reglas opuestas se emplean a la vez y entran en conflicto. En este caso, la lógica demanda que se le dé prioridad a la que se aplica mejor al pasaje en cuestión (224/30-41).

Estas reglas se aplican en diferente manera a los diversos tipos de literatura:

PROFÉTICA. Los profetas del Antiguo Testamento consistentemente usaron el nombre divino YHVH, en lugar de Elohim. Jonás es la excepción, quien emplea varias veces el título Elohim para referirse al Dios de Israel. Pero esta excepción sólo confirma la regla, puesto que Jonás realmente pertenece a la literatura narrativa. Isaías es otra excepción, quien usa *El* en lugar de Yahvé. El nombre *El* originalmente era un nombre común (224/20).

LEGAL. La literatura legal sólo emplea Yahvé en el Pentateuco y en Ezequiel (224/20).

POÉTICA. La norma es que la literatura clasificada como poética use YHVH. Algunos poemas que pertenecen a la literatura de sabiduría, o que han sido influenciados por ella, son una excepción. En los libros segundo y tercero, conocidos como los libros elohístas, se usa principalmente El o Elohim (224/20).

SABIDURÍA. La literatura de sabiduría es única en el sentido de que usa un estilo literario universal. Escritos similares se encuentran a lo largo de todo el antiguo oriente. Resulta muy beneficioso estudiar la literatura similar de los vecinos de Israel.

Pero al empezar a estudiar dicha literatura "uno queda impresionado por un hecho notable. Los libros de sabiduría del antiguo oriente, no importa de qué pueblo provienen o en que idioma se escribieron, por lo general se refieren a la divinidad usando un ape-

lativo, no el nombre propio de los diversos dioses (224/21).

NARRATIVA. La literatura narrativa se encuentra dentro del Pentateuco, los Profetas anteriores, Job, Jonás, etc. Esta literatura con frecuencia usa Yahvé y Elohim en proporción similar.

PASAJES TÍPICAMENTE JUDÍOS. Al explicar el uso de Yahvé, Umberto Cassuto dice que "en aquellas categorías que tienen un carácter puramente israelita, sólo aparece el Tetragrammaton [esto es, Yahvé], pues este es el nombre nacional de Dios, el cual expresa el concepto personal de la deidad exclusivo de Israel" (224/23).

HEBREO ANTIGUO. La arqueología descubrió en Laquis un número de antiguas cartas hebreas. Estas cartas ilustran el uso de Yahvé en la vida diaria. El nombre no sólo se emplea en los saludos y en los juramentos, sino que a través de toda la carta. Nunca se usa Elohim. Un paralelo se encuentra en el uso consistente de Yahvé en los saludos que aparecen en la Biblia (Jue. 6:12; Sal. 129:8; Rut 2:4) y en la norma rabínica que requiere el uso de Yahvé cuando la gente se saluda (224/24).

HEBREO MODERNO. Cassuto dice que incluso en el hebreo moderno "se nos obliga en el uso que hacemos de las palabras, empleamos el Tetragrammaton [Yahvé] cuando estamos pensando en la idea judía tradicional de Dios, y usamos Elohim cuando queremos expresar un concepto filosófico o universal de Dios" (224/30).

A continuación aplicaremos brevemente estas reglas al Génesis. En el primer capítulo de Génesis, Dios aparece como el creador del universo físico y como Señor del mundo, quien tiene dominio sobre todas las cosas. Todo lo que existe debe su existencia a su palabra creativa, sin que haya contacto directo entre él y la naturaleza. De modo que aquí se aplica la regla de que se debe usar Elohim (224/32).

En la historia del huerto del Edén, encontramos a Dios en su calidad de gobernante moral, ya que impone ciertas reglas al hombre. También se muestra el lado personal de Dios, ya que se relaciona directamente con el ser humano. Yahvé encaja fácilmente aquí, como esperaríamos que ocurriera. El único lugar donde se usa Elohim es cuando la serpiente habla y cuando Eva le habla a la serpiente. En reverencia al Dios nacional de Israel, se evita el nombre de Yahvé (224/33).

En el mismo pasaje encontramos que se conecta a Yahvé con Elohim, porque las Escrituras ahora quieren que identifiquemos a Elohim con Yahvé: "En otras palabras, el Dios del mundo ético no es otro que el Dios del mundo físico. El Dios de Israel es el Dios de todo el universo, y los nombres YHVH y Elohim sólo apuntan a dos aspectos diferentes de su actividad, o a dos formas en las que se revela a los hijos de los hombres" (224/33). Esto explica el doble uso, y en los siguientes pasajes los nombres se usan individualmente, según lo requiera el contexto.

Cassuto explica:

> YHVH aparece en la historia de la división de la humanidad (Gén. 11:1-9). La razón es obvia: en este relato, sólo el lugar está fuera de la tierra de Israel, pero la historia misma tiene un carácter totalmente israelita, y no contiene ni una letra de material foráneo. A diferencia de los relatos de la creación y el diluvio, carece de un trasfondo cosmopolita que sirva como base de lo que la Tora describe. Por el contrario, aquí encontramos el espíritu israelita en completa oposición a la actitud y las aspiraciones de los pueblos paganos orgullosos que dominaban el mundo. En consecuencia, el concepto israelita de la relación entre el ser humano y Dios se comunica usando el nombre israelita para la deidad (224/37).

En el capítulo 12 de Génesis, empieza la historia de Abraham. Es apropiado que se use el nombre israelita para Dios.

> ¿Por qué J prefería el nombre Yahvé, mientras que E y P prefieren Elohim? La hipótesis documentaria no responde satisfactoriamente esta pregunta. Pero si el Pentateuco es la obra de un solo autor, el uso de los nombres se explica fácilmente.
>
> —JOHN H. RAVEN

Archer aplica esto a los primeros capítulos de Génesis. Un estudio cuidadoso del uso de Yahvé y Elohim en el libro de Génesis, revelará el propósito que tenía el autor. Elohim (que quizá se deriva de una raíz que significa "poderoso", "fuerte" o "eminente") se refiere a Dios como al Creador poderoso y Señor del universo. De modo que, es apropiado que se use Elohim en el primer capítulo de Génesis, porque Dios actúa como el Creador todopoderoso, mientras que Yahvé es el nombre de Dios cuando actúa dentro de la relación del pacto. Así en Génesis 2 se usa casi exclusivamente Yahvé, pues Dios está tratando con Adán y Eva en una relación de Pacto. En Génesis 3, cuando aparece Satanás, el nombre cambia a Elohim, porque Dios en ninguna manera tiene relación con Satanás en algún tipo de relación de pacto. De modo que la serpiente y Eva usan el nombre Elohim. El nombre cambia a Yahvé otra vez, cuando Dios llama a Adán (3:9) y cuando lo reprende (3:13). Además, es el Dios del pacto quien coloca una maldición sobre la serpiente (3:14). (66/112).

John H. Raven da una explicación similar:

> Este argumento ignora la etimología de los nombres de Dios y cree que se usan en forma intercambiable como un asunto de costumbre. Los críticos no afirman que J no conocía el nombre Elohim ni que P o E desconocían el nombre Yahvé, sino que cada uno prefería un nombre. Pero si así fuera, todavía queda la pregunta: ¿Por qué J prefería el nombre Yahvé, mientras que E y P prefieren Elohim? La hipótesis documentaria no responde satisfactoriamente esta pregunta. Pero si el Pentateuco es la obra de un solo autor, el uso de los nombres se explica fácilmente. Es precisamente lo que requerían las supuestas características de P, J y E. Se dice que P es un documento frío, formal, sistemático, lógico; pero es precisamente en tales pasajes que uno esperaría encontrar Elohim, el nombre general de Dios, el nombre que no tiene una relación especial con Israel, sino que se usa muchas veces en referencia a los dioses gentiles. Por otra parte, se dice que J es ingenuo y antropomorfo en su concepto de Dios. Pero esta evidencia de fervor religioso nos llevaría a esperar el uso del nombre nacional para Dios, el nombre que subraya su relación de pacto con Israel (1009/118, 119).

Incluso Kuenen, uno de los fundadores de la teoría documentaria clásica, admite que este criterio es incierto: "Con mucha frecuencia, la distinción original entre Yahvé y Elohim es razón suficiente para explicar el uso de un nombre en lugar del otro" (691/56).

"La historia de la investigación crítica", continúa Kuenen, "demuestra que se le ha dado demasiado peso al uso de los nombres divinos... Por consiguiente, es bueno dar una advertencia contra el énfasis exagerado sobre este punto" (1009/61).

Ivan Engnell subraya la tradición oral y ha concluido que es totalmente erróneo reconocer diversas fuentes basándose en usos distintos (*Swedish Bible Dictionary: Svenskt Bibliskt Uppslagsverk,* ii). North lo cita de esta manera:

> Hasta donde se puede encontrar cierto cambio "constante" en el uso de los nombres divinos, un análisis adecuado muestra que dicha conducta no descansa sobre documentos distintos, sino sobre la práctica consciente del tradicionista en cuanto a su estilo. Esto descansa sobre el hecho de que los diferentes nombres divinos tienen diferentes asociaciones ideológicas y distintos significados. De modo que Yahvé se usa fácilmente cuando Dios es presentado como el Dios de Israel en contraste con los dioses extranjeros, cuando se habla de la historia de los patriarcas, etc. Elohim expresa más una imagen "teológica" cósmica y abstracta, lo que lo hace apto para ser usado en contextos más amplios... En consecuencia, es el tradicionista, el mismo tradicionista, quien varía en su uso de los nombres divinos, no los "documentos" (910/66, 67).

Cassuto proclama con certeza:

> Por lo tanto, no debe sorprendernos que la Tora varíe en su uso de los nombres divinos. Por el contrario, lo que debería sorprendernos es que no hubiera dichos cambios. Esto ocurre porque es necesario. No se trata de que haya diferencias entre documentos o una mezcla mecánica de textos separados. Cada autor hebreo se sentía impulsado a escribir de esa manera y a usar los dos nombres de esa manera, porque esto lo demandaba el significado primario de dichos nombres, la tradición literaria general del antiguo oriente y las reglas que gobiernan el uso de nombres divinos a lo largo de toda la literatura hebrea (224/41).

La arqueología nos ha dado la respuesta para el uso del nombre compuesto Yahvé-Elohim.

Una de las principales suposiciones de la hipótesis JEDP es que el uso del nombre Jehovah es típico de J, mientras que el documento E usa Elohim. Los críticos explican el nombre compuesto Yahvé-Elohim sobre la base de que los dos documentos fueron combinados. Cyrus Gordon habla de sus propios descubrimientos en cuanto a esta materia: "Todo esto es admirablemente lógico y por años nunca lo puse en duda. Pero mis estudios en Ugarítico destruyeron este tipo de lógica con hechos pertinentes" (472/132). En Ugarit los dioses tenían nombres compuestos. Por ejemplo, un nombre era Qadish-Amrar, y otro era Ibb-Nikkal. Muchas veces se colocaba "y" entre los dos nombres, pero también se evitaba la conjunción.

Era, pues, común usar nombres compuestos para referirse a los dioses. Amón-Ra era el dios más famoso con nombre compuesto. Este dios era el resultado de la conquista egipcia bajo la dinastía decimoctava. Amón era el dios de la ciudad de Tebas, donde residía el

poder político, mientras que Ra representaba al Sol, el dios universal. Estos dioses se combinaban a causa del liderazgo político de Tebas y la idea universal de Ra. Pero Amón-Ra era un solo dios. Esto explica el nombre compuesto de Yahvé-Elohim. Yahvé se refiere a las características definidas de Dios, mientras que Elohim es más una descripción general o universal de Dios. La consolidación de Yahvé-Elohim podría demostrar que Yahvé es igual a Elohim, lo que se podría parafrasear diciendo "Yahvé es Dios". Sin embargo, los que apoyan la teoría de los documentos insisten en que Yahvé-Elohim es el resultado de la combinación de los documentos J y E. Esto tiene tan poco fundamento como tratar de usar un documento A y un documento R para explicar el compuesto Amón-Ra (472/132, 33).

Kitchen añade:

> Para términos múltiples para una deidad, compárese el uso de tres nombres, de un apelativo fijo y del sustantivo "dios", para llamar al dios Osiris. Eso ocurre en la estela Ikhernofret: Osiris, Wennofer, Khentamentiu, "Señor de Abydos" (*Neb-Abdju*), y *nuter*, "dios" (cf. *Elohim* en hebreo). Pero ningún egiptólogo se da el trabajo de inventar la fuente Osiris, la fuente Khentamentiu, la fuente Neb-Abdju y la fuente Nuter para así imitar los estudios veterotestamentarios que se hacen sobre Yahvé y Elohim. Ikhernofret muestra lo que se podría tomar como una expresión "verbosa", pero es del todo cierto que esta inscripción conmemorativa fue compuesta como una unidad, cincelada y erigida en semanas o quizá días. La inscripción se refiere a los acontecimientos que relata y no tiene una "prehistoria" de varios cientos de años de "manos", redactores y compiladores. Esto se aplica a otros textos, algunos que citamos aquí y muchos otros que no. Además de Egipto, en Mesopotamia aparecen múltiples nombres divinos. Podemos citar al dios Enlil, también llamado Nunamnir en el prólogo a las leyes Lipit-Ishtar. En el prólogo a las leyes de Hamurabi tenemos Inanna/Istar/Telitum, y también Nintu/Mama (667/121).

En el material citado anteriormente, Raven menciona que es muy difícil usar nombres divinos como evidencia de que detrás de un documento hay varios autores: "Los críticos no afirman que J no conocía el nombre Elohim ni que P o E desconocían el nombre Yahvé, sino que cada uno prefería un nombre. Pero si así fuera, todavía queda la pregunta: ¿Por qué J prefería el nombre Yahvé, mientras que E y P prefieren Elohim? La hipótesis documentaria no responde satisfactoriamente a esta pregunta. Pero si el Pentateuco es la obra de un solo autor, se explica fácilmente el uso de los nombres" (1009/118).

Cassuto observa que:

> Los escritos de los paganos expresan, por un lado, la idea general y abstracta de la divinidad y, por el otro, un dios particular. Pero la gran innovación por parte de los israelitas está en que, en la literatura hebrea, el concepto específico del Dios de Israel se identifica completamente con el concepto del Dios de toda la tierra. YHVH, a quien los hijos de Israel conocen y ante quien se postran, no es otro que *Elohim*, de cuyo dominio universal todos los seres humanos tienen cierta conciencia y a quien están destinados a reconocer completamente cuando el tiempo llegue. Este es el pensamiento sublime que los poetas bíblicos expresan por medio del cambio de nombres (224/25).

2. Exégesis de Éxodo 6:3

2.1. La suposición documentaria

Los críticos creen que este versículo enseña que los israelitas no conocieron el nombre Jehovah (o Yahvé, YHVH) hasta que Dios lo reveló a Moisés en el Sinaí. Por consiguiente, todos los pasajes de Génesis y los de Éxodo antes de 6:3, donde se usa el nombre Jehovah, fueron añadidos por una mano distinta a la que escribió Éxodo 6:3. Si hubiera un solo autor, estaría contradiciéndose. Estaría haciendo que los patriarcas usen el nombre de "Jehovah" a lo largo de todo Génesis, pero después afirmando que el nombre no se conocía hasta que fue revelado a Moisés.

El erudito británico H. H. Rowley expresa esta opinión:

> Éxodo 6:2s. dice: "Yo soy Jehovah. Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Todopoderoso [El Shaddai]; pero con mi nombre Jehovah no me di a conocer a ellos". Sin embargo, hay varios pasajes en el libro de Génesis que declaran que los patriarcas conocían a Dios por el nombre de Jehovah. El nombre lo conocen Abram (Gén. 15:2, 8), Sarai (16:2), Labán (24:31). El nombre lo usan los visitantes angélicos cuando conversan con Abraham (18:14) y con Lot (19:13). A Dios se le describe diciéndole a Abram (14:7) y a Jacob (28:13) "Yo soy Jehovah" (1050/20, 21; ver también 390/115).

2.2. Respuesta básica

Éxodo 6:3 no enseña que los israelitas desconocían el nombre "Jehovah" antes del tiempo de Moisés, sino que ellos no tenían la relación con Dios que el nombre "Jehovah" implica. En otras palabras, conocían a Dios por su nombre "Jehovah", pero no por su carácter "Jehovah".

> En el Antiguo Testamento, la palabra "conocer", por lo general, incluye la idea de "comprender", y la expresión "conocer el nombre de Jehovah" muchas veces tiene el sentido más pleno de comprender los atributos divinos (1 Rey. 8:43; Sal. 9:11; 91:14; Isa. 52:6; 64:1; Jer. 16:21; Eze. 39:6, 7). Todo esto muestra que Abraham, Isaac y Jacob conocieron a Dios como al Dios de poder, pero no como al Dios del pacto.
>
> —JOHN H. RAVEN

En su libro *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch* (Criterio estilístico y análisis del Pentateuco), W. J. Martin dice: "Por supuesto que podría haber sido posible negar las implicaciones por medio de apuntar al sentido pleno de la palabra hebrea 'nombre'. El campo significativo de esta palabra no sólo cubre el sentido de la idea 'nombre' (esto es, la idea de signo representativo o apelativo de algo), sino que también denota los atributos de la cosa nombrada. El término puede comunicar la idea de reputación, carácter, honor, nombre y fama. En consecuencia, la referencia puede ser no tanto a la nomenclatura como a la naturaleza de la realidad a la que el nombre apunta" (792/17, 18).

J. H. Hertz, que fuera el rabino principal en Londres (Inglaterra), en su comentario al Pentateuco y a la Haftorah, escribe:

> La erudición crítica pone toda su atención en Éxodo 6:3. Según ellos, esta es la primera vez que Dios se revela a sí mismo como YHVH a Moisés. Por consiguiente, todos los capítulos en Génesis y Éxodo donde aparece el nombre

Yahvé provienen de otra fuente. Esto se presenta como si fuera la prueba definitiva de una hipótesis que supone que detrás del Pentateuco hay varios documentos. Los radicales proclaman esta prueba como si fuera la llave de la hipótesis JEDP.

Sin embargo, la explicación crítica de este versículo se basa en una interpretación completamente equivocada del modismo hebreo. Cuando la Escritura afirma que Israel o las naciones o Faraón conocerán "que Dios es Yahvé", esto de ninguna manera quiere decir que se les informará que su nombre es YHVH, como los críticos insisten en decir. Lo que se quiere decir es que serán testigos de su poder y comprenderán los atributos de la naturaleza divina que dicho nombre denota. De modo que Jeremías 16:21 puede decir: "Por tanto, he aquí yo les hago conocer; esta vez sí, les haré conocer mi poder y mi fortaleza. Y sabrán que mi nombre es Jehovah". En Ezequiel, la frase "sabrán que yo soy Jehovah" aparece más de 60 veces, pero en ninguna quiere decir que ellos lo conocerán por las cuatro letras de su nombre (YHVH). En cada caso, significa que lo conocerán por sus actos y el cumplimiento de su promesa (562/104).

Raven explica que "en el Antiguo Testamento, la palabra 'conocer', por lo general, incluye la idea de 'comprender', y la expresión 'conocer el nombre de Jehovah' muchas veces tiene el sentido más pleno de comprender los atributos divinos (1 Reyes 8:43; Salmos 9:11; 91:14; Isaías 52:6; 64:1; Jeremías 16:21; Ezequiel 39:6, 7). Todo esto muestra que Abraham, Isaac y Jacob conocieron a Dios como al Dios de poder, pero no como al Dios del pacto" (1009/121).

Archer argumenta de manera similar que los críticos radicales rechazan el método de probar doctrinas cristianas por medio de textos-prueba, pero ellos basan una de sus principales doctrinas en dicho método. Este método busca interpretar literalmente dos versículos sin considerar el contexto o la analogía de otros textos. Esto es lo que ocurre con Éxodo 6:2, 3, que dice "Yo soy Jehovah. Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Todopoderoso; pero con mi nombre Jehovah no me di a conocer a ellos". Los que apoyan la teoría documentaria sostienen que esta es la primera vez que se reveló a Moisés el nombre de Yahvé en el documento E. Pero el documento J no sabía acerca de este hecho, y dio por sentado que Yahvé era un nombre apropiado para el período premosaico. Sin embargo, si uno entiende correctamente tanto el uso del verbo "conocer" (*yada*) como las implicaciones que en hebreo tiene el conocer a alguien, queda claro que no se puede tomar la frase en forma literal. Es obvio que las diez plagas no tenían el propósito de que los egipcios supieran que el Dios de los israelitas se llamaba Yahvé (Éxo. 14:4, "y los egipcios sabrán que yo soy Jehovah"). El propósito de las plagas era más bien que los egipcios fueran testigos de la fidelidad que Dios tiene a su pacto con su pueblo. De esta forma, conocerían por la experiencia que él es Yahvé, el Dios del pacto (ver también Éxo. 6:7, "Os tomaré como pueblo mío, y yo seré vuestro Dios. Vosotros sabréis que yo soy Jehovah vuestro Dios, que os libra de las cargas de Egipto"). Por consiguiente, el uso hebreo indica muy claramente que Éxodo 6:3 enseña que Dios, que en otras genera-

ciones se reveló a sí mismo como El Shaddai (Dios Todopoderoso) por medio de sus obras de poder y su misericordia, ahora se revelaría en la generación de Moisés como Yahvé que guarda el pacto mediante la liberación de la nación de Israel" (66/122).

Raven explica que "el contexto del pasaje y el *usus loquendi* de la expresión 'conocer el nombre', muestran claramente que el sentido es que la experiencia provee el conocimiento de los atributos que el nombre subraya" (1009/121).

G. T. Manley observa lo siguiente en cuanto al verbo usado: "Cuando se da a conocer un nombre por la primera vez, el verbo que se usa comúnmente es *nagad* (hiph), como ocurre en Génesis 32:29. Aquí en Éxodo 6:3 se usa *yada*, el mismo verbo que aparece en 1 Samuel 2:12 y 3:7, donde las personas involucradas estaban familiarizadas con el nombre Yahvé, pero no con lo que dicho nombre implicaba" (776/47).

Los críticos usan este versículo como la base para aislar el documento J (que usa el nombre Jehovah) del documento E, que usa Elohim. Pero Éxodo 6:3 no distingue a Yahvé de Elohim, sino que a Yahvé de El Shaddai (Dios Todopoderoso), tal como Merrill Unger lo explica:

> La suposición en cuanto al significado de Éxodo 6:2, 3 no tiene asidero alguno y no tiene otra base que no sean las exigencias de la hipótesis crítica. Esto es claro, *primero que todo, por la clara distinción que el pasaje mismo indica:* "Además, Dios dijo a Moisés: Yo soy Jehovah. Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Todopoderoso [El Shaddai]; pero con mi nombre Jehovah no me di a conocer a ellos". Es significativo que la referencia no distingue a Jehovah de Elohim (que aparece 200 veces en Génesis), sino a Jehovah de El Shaddai (que ocurre 5 veces en Génesis). El Shaddai es el nombre que denota el carácter particular en el que Dios se reveló a los patriarcas (Gén. 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3) (1230/251).

Hay otro asunto importante en cuanto a Éxodo 6:2, 3, que a menudo se pasa por alto. Es lo que en hebreo se conoce como la preposición hebrea *beth* que indica *esencia.*

La RVA traduce: "Yo me aparecí... *como* Dios Todopoderoso, pero *con* mi nombre Jehovah...".

Mientras que esta traducción usa dos preposiciones (*como... con...*), en original hebreo sólo hay una preposición (el prefijo *beth*) que va colocada delante de "Dios Todopoderoso". En el hebreo no aparece una preposición que corresponda a *con,* que en la traducción va delante de "mi nombre Jehovah". Por supuesto, en español se necesitan dos preposiciones.

Gesenius entrega un excelente fundamento para el uso de la preposición delante de "mi nombre Jehovah".

Este uso de la preposición hebrea *beth* daría el significado de "carácter o condición interna, como distinto de las circunstancias o designaciones externas" (873/14).

Gesenius afirma que en "el paralelismo poético el poder regente de una preposición a veces se extiende al sustantivo correspondiente del segundo miembro [Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar,* sección 119hh, 1910]" (873/14).

Isaías 48:9 es un ejemplo excelente

de este tipo de "paralelismo poético". El texto dice: "Por causa de mi nombre postergo mi furor; por causa de mi fama lo reprimo" (traducción del editor). Aunque en español encontramos dos veces la expresión "por causa de", en hebreo sólo necesita expresarse una vez delante de "mi nombre".

En este caso, como en otros, "la preposición se extiende hacia la segunda palabra (*fama*) con el mismo significado que tenía delante de la primera (*nombre*)" (873/14).

No hay razón para que en Éxodo 6:3 no se aplique el mismo principio. La frase "mi nombre Jehovah" debe estar gobernada por la misma *beth esencial* que gobierna a "Dios Todopoderoso". El texto se podría traducir: "Yo me aparecí... *como* Dios El Shaddai, pero no me di a conocer a ellos *como* lo indica mi nombre Jehovah".

En su libro *The Revelation of the Divine Name* (La revelación del nombre divino), Motyer entrega un excelente estudio de la preposición hebrea *beth* cuando indica esencia:

> En Éxodo 6:3, la *beth esencial* se traduce apropiadamente "como". En otras palabras, se usa para concentrar la atención en el carácter o condición interna, a diferencia de una designación o circunstancias externas. Cuando Dios se reveló "como" El Shaddai, no tenía la intención de entregarles a los patriarcas un título con el cual pudieran dirigirse a él, sino que quería que ellos pudieran entender su carácter, tal como el término lo indica tan aptamente. De la misma manera, en Éxodo 3:2, el "ángel de Yahvé apareció *como* una llama de fuego". Las circunstancias externas podrían haber servido, en primer lugar, para atraer la atención de Moisés, pero esto no es necesario, ya que su atención fue ganada realmente por el hecho de que la zarza no se extinguía, a pesar de las llamas. De modo que, las llamas eran una representación adecuada de Dios mismo, que tenía el fin de entregarle a Moisés, en esta coyuntura particular de su carrera, una apropiada revelación de la naturaleza de Dios. Cuando aplicamos la fuerza de esta preposición *beth* a la expresión "mi nombre Jehovah" (Éxo. 6:3), concluimos que la siguiente traducción se justifica: "Me mostré a mí mismo... en el carácter de El Shaddai, pero en el carácter que mi nombre Jehovah expresa, no me di a conocer" (873/14).

Motyer continúa:

> La precisión de la traducción que proponemos se confirma porque encaja a las maravillas dentro del contexto. El lugar de este versículo en el esquema de la revelación es el siguiente. El caso no es que ahora por primera vez se declara el nombre como un sonido, sino que ahora por primera vez se dará a conocer el significado esencial del mismo. Los patriarcas llamaron a Dios con el nombre de Yahvé, pero lo conocieron como El Shaddai. Sus descendientes lo llamarán y conocerán por su nombre Yahvé. Este es ciertamente el significado de Éxodo 6:6 ss., donde Moisés recibe el mensaje que tendrá que dar a Israel. El mensaje empieza y termina con el sello de la autoridad divina: "Yo soy Jehovah". Y sobre la base de esta autoridad, se declaran específicamente los actos salvadores que revelarán la naturaleza de Yahvé. Como resultado de lo que Dios hará, Israel conocerá "que yo soy Yahvé", pero su conocimiento no será sólo del nombre, sino del carácter del Dios de Israel. Este significado de la expresión es consistente a lo largo de toda la Biblia (873/14).

La interpretación que surge de la hipótesis documentaria levanta una difícil pregunta: ¿Por qué uno de los muchos redactores involucrados en la compilación del Pentateuco no reconcilió las obvias contradicciones entre la for-

ma en que los patriarcas usaban el nombre Jehovah en Génesis y esta afirmación de Éxodo 6:3, que declara que dicho nombre fue revelado por primera vez a Moisés en el Sinaí?

Unger menciona que la crítica radical se encuentra con los problemas que surgen del contexto y del significado real de las palabras. Pero eso no es todo, la interpretación radical de Éxodo 6:3 se debilita aún más si se aplica el sentido común a la hipótesis. Parece que el editor al cual ellos atribuyen estos relatos, no entendía el pasaje del mismo modo que los críticos lo entienden, porque el editor no vio ninguna contradicción con el frecuente uso que se hace del nombre de "Yahvé" en Génesis. Si hubiera visto una contradicción, de seguro habría alterado el versículo o borrado el nombre "Yahvé" de los textos anteriores (1230/252).

Raven observa que "el redactor del Pentateuco no pudo haber considerado que la declaración de Éxodo 6:3 es inconsistente con el uso tan frecuente que los patriarcas dan a dicho nombre. De otra manera, habría cambiado la declaración de Éxodo o el nombre de Jehovah en Génesis. Las muchas generaciones de judíos y cristianos que no sabían acerca de las supuestas fuentes que se dice componen Génesis, jamás vieron ninguna dificultad en Éxodo 6:3" (1009/121).

También es posible que el pasaje haya sido traducido en forma incorrecta. Martin lo explica de esta forma:

> Sin embargo, hay otra traducción posible que eliminaría todo conflicto con el contexto remoto. En hebreo, la frase "pero con mi nombre Jehovah no me di a conocer a ellos", podría entenderse como una pregunta elíptica. En este caso, la traducción del versículo sería: "Me aparecí (*Nifal*) a Abraham, Isaac y Jacob como El Shaddai, porque ¿Acaso no me di a conocer a ellos por mi nombre YHVH?". El hebreo tiene una partícula interrogativa, pero en algunas ocasiones, como aquí, se omite. Un buen ejemplo es Génesis 18:12. Es posible que en el lenguaje hablado la entonación haya sido, por lo general, suficiente para indicar que se trataba de una pregunta, como todavía ocurre en los idiomas semitas. La entonación ha sido descrita como el estrato subjetivo de las lenguas, en contraste con las palabras, que son el estrato objetivo. La escritura jamás podrá ser una representación plena, sino más o menos parcial, del lenguaje hablado. Ninguna escritura antigua intentó indicar la entonación, y ni siquiera hoy en día, con todas las ayudas tipográficas que tenemos, se ha podido inventar un sistema satisfactorio. No debe sorprendernos que, al ponerse por escrito lo hablado, en ocasiones se omitieran del todo tales escasas ayudas, posiblemente porque no se expresaban al hablar. Los comentaristas no siempre han reconocido esta posibilidad. Por ejemplo, Bick sin reparos deja fuera el sentido interrogativo en Job 23:17, cuando lo correcto es "¿Por qué no fui yo cortado delante de las tinieblas, ni fue cubierto con oscuridad mi rostro?" (RVR-1960).
>
> A la luz del uso semítico, no se podría levantar ninguna objeción a la traducción que proponemos para Éxodo 6:3, incluso si sólo el contexto la apoyara. Sin embargo, recibe fuerte apoyo de parte de la estructura gramatical de la oración que le sigue (6:4), la cual se introduce por "y también" (RVA "yo también"). Ahora bien, en hebreo la práctica sintáctica común demanda que la frase "y también" introduzca una expresión negativa cada vez que la frase venga precedida de un enunciado negativo, y viceversa. De otra manera, caeríamos en un *non sequitur*. En este caso, la oración que (en 6:4) viene después de "y también" es positiva, de modo que uno espera que la oración anterior (6:3) también sea po-

sitiva. Si traducimos la primera oración (6:3) como una pregunta se evita caer en algo ilógico. Se puede dar una razón perfecta para el sentido interrogativo aquí: Es un método bien conocido para darle a un enunciado un sentido aseverativo. Si tradujéramos la expresión "y también" (6:4) por "pero", terminaríamos con un sentido del todo insatisfactorio, si no inadmisible, dado que la siguiente oración también se introduce por "y también" (6:5). No se puede evitar el concluir que aquí estamos tratando con una serie de afirmaciones, la primera de las cuales (6:3) está revestida de una forma interrogativa por razones de énfasis, mientras que las dos que siguen (6:4, 5) se introducen por "y también", a fin de coordinarlas lógicamente (792/18, 19).

El Corán provee un paralelo apropiado para la distribución irregular de los nombres divinos en el Pentateuco. Nadie pone en duda que las Escrituras árabes tienen un solo autor. Sin embargo, exhiben el mismo fenómeno que su pariente hebreo.

Por último, debe notarse que el criterio del nombre divino no puede aplicarse a ningún material después de 6:3, ya que desde este punto en adelante, según los críticos, E y P, lo mismo que J, están en libertad de usar Jehovah. Incluso Eissfeldt lo admite: "Hay que reconocer que la diferencia de nombres sólo se puede usar en el análisis de Génesis y al principio de Éxodo. Las dos fuentes que ahora llamamos E y P primero evitan el nombre Yahvé, y sólo lo usan desde el momento en que Dios da a conocer su nombre a Moisés. E lo hace desde Éxodo 3:15 y P desde Éxodo 6:6 (330/183).

Con todo, usando los nombres divinos como criterio, muchos críticos han intentado demostrar que el resto del Pentateuco está compuesto de varias fuentes. Es obvio que tales esfuerzos no tienen ninguna base lógica y, por tanto, no tienen validez.

3. Uso similar de los nombres divinos en el Corán

El Corán provee un paralelo apropiado para la distribución irregular de los nombres divinos en el Pentateuco. Nadie pone en duda que las Escrituras árabes tienen un solo autor. Sin embargo, exhiben el mismo fenómeno que su pariente hebreo. El nombre Allahu aparece en paralelo con Elohim, y Rabbu (Señor) corresponde a Adonay (Señor), que los judíos usaron después para referirse a Yahvé. En algunos suras (capítulos), se mezclan los nombres, pero en otros sólo aparece uno de ellos. Por ejemplo, el nombre Rabbu nunca aparece en los siguientes capítulos: 4, 9, 24, 33, 48, 49, 57, 59, 61-64, 86, 88, 95, 101-104, 107, 109, 111, 112; mientras que el nombre Allahu nunca aparece en los siguientes capítulos: 15, 32, 54-56, 68, 75, 78, 83, 87, 89, 92-94, 99, 100, 105, 106, 108, 113, 114.

Esto prueba en forma concluyente que la literatura semita antigua era capaz de usar dos nombres para Dios bajo un solo autor (66/111).

4. Dificultades con la forma en que los críticos manipulan los nombres divinos

4.1. Inconsistencias

Según quienes apoyan la hipótesis documentaria, el nombre Yahvé apunta a la fuente J, el nombre Elohim a la fuente E. Por su parte, la fuente P usa Elohim has-

ta Éxodo 6:3, pero de allí en adelante usa Jehovah también.

La siguiente muestra de textos contiene nombres divinos que no corresponden a la fuente a la que el texto se supone pertenece:

a. Elohim aparece en los siguientes textos J:
   1. Génesis 31:50
   2. Génesis 33:5, 11
b. Yahvé aparece en pasajes P antes de Éxodo 6:3:
   1. Génesis 17:1
   2. Génesis 21:1
c. Yahvé también aparece en textos que pertenecen a la fuente E:
   1. Génesis 21:33
   2. Génesis 22:4, 11
   3. Génesis 28:21
   4. Éxodo 18:1, 8-11

4.2. Los críticos acuden al argumento de los redactores

Para contestar a estas objeciones, los críticos responden que los redactores (que compilaron y editaron los documentos) cometieron el error de copiar el nombre equivocado, o bien se tomaron la libertad de cambiar los nombres aquí y allá. Por supuesto, se acude más a la segunda explicación.

> Por consiguiente, debemos notar que cada vez que recurren a un redactor, los críticos están admitiendo tácitamente que su teoría se ha venido abajo en dicho punto.
>
> —OSWALD T. ALLIS

Por ejemplo, H. H. Rowley dice:

> Por lo tanto, no debe sorprendernos que el compilador del Pentateuco haya extraído material de fuentes más antiguas, o que haya introducido material de más de una fuente en un relato continuo, o podría haberse sentido libre de hacer pequeñas alteraciones en el material que usó, o que haya compuesto los empalmes dentro de su narración. Estas alteraciones y empalmes por lo general se atribuyen al redactor, y no debería sorprendernos que el compilador o redactor haya dejado algunas huellas de su propio trabajo (1050/25) (ver también R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* [Introducción al Antiguo Testamento] 1941, pp. 282-289).

Oswald T. Allis comenta tal tipo de suposición:

> Por último, debe hacerse notar que aquello que no puede considerarse más que una falla mayúscula en el análisis crítico, ya aparece claramente en conexión con el uso de los nombres divinos: no puede sostenerse sin recurrir a un redactor o a redactores. Esto quiere decir que si la más simple segmentación del texto, aun la más pequeña, no le da al crítico el resultado que él desea, entonces alegará que un redactor alteró o editó las fuentes. Si Jehovah se tiene como el nombre divino característico de J, la adición de Elohim al título Jehovah, en Génesis 2:4b—3:24, debe venir de la mano de un redactor (35/38, 39).

Raven pone al descubierto el razonamiento circular falaz que se esconde detrás del argumento que apela a un redactor:

> Algunas veces ponen de lado las dificultades afirmando que un redactor alteró el nombre, otras veces dicen que el texto está corrupto. Con todo, ninguna de estas suposiciones tiene base alguna que no sea las exigencias de la hipótesis. Se afirma que la hipótesis se deriva

de los *fenómena* del texto, tal como lo encontramos. Pero si los hechos no apoyan la hipótesis, se rechazan como si no tuvieran valor. ¿No deberíamos preguntar con toda razón: Si el texto está corrupto, cómo podemos confiar en una hipótesis que se deriva de él? La existencia misma de un redactor o redactores es una suposición sin base, hecha necesaria a causa de las dificultades de la hipótesis que segmenta el texto (1009/120).

Allis formula adecuadamente las implicaciones de todo esto, cuando concluye: "Por consiguiente, debemos notar que cada vez que recurren a un redactor, los críticos están admitiendo tácitamente que su teoría se ha venido abajo en dicho punto" (35/39).

4.3. Entendimiento de la extensión de las fuentes

Hasta versículos individuales son aislados en "fuentes". Por ejemplo, Génesis 21:1, 2 dice:

(1) "Jehovah favoreció a Sara, como había dicho. Jehovah hizo con Sara como había prometido,
(2) y ella concibió y dio a luz un hijo a Abraham en su vejez, en el tiempo que Dios [Elohim] le había indicado".

Ahora bien, según los críticos, la parte que dice "Jehovah [Yahvé] favoreció a Sara, como había dicho" se asigna a J. Después la parte que dice "Jehovah [Yahvé] hizo con Sara como había prometido" se encasilla en P (a pesar de que la teoría documentaria insiste que P no usaba el nombre de Yahvé antes de Éxo. 6:3). Entonces "y ella concibió y dio a luz un hijo a Abraham en su vejez" se atribuye a J y, finalmente, el fragmento "en el tiempo que Dios [Elohim] le había indicado" se asigna a P.

A lo largo de toda esta discusión, consultamos las listas que se encuentran en *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible* (El comentario de la Biblia para el intérprete en un volumen) (609/2, 34, 85). En este Comentario todos los pasajes de Génesis, Éxodo y Números son asignados a sus respectivas fuentes. Estas listas se encuentran en las páginas 2 (Génesis), 34 (Éxodo) y 85 (Números).

Casi cien versículos en Génesis, Éxodo y Números (mostrados en la siguiente página) se dividen en, por lo menos, dos fuentes según la teoría documentaria.

El profesor alemán, F. Dornseiff, un estudioso de la filosofía griega durante la década de 1930, hizo algunos paralelos entre la literatura griega y el Antiguo Testamento. Aalders cita las palabras de Dornseiff (*Zeitschrift für die Alttestamentliche Wisenschaft,* 1934, pp. 57-75) en cuanto a lo imposible que es dividir el texto de esta manera: "¿Quien podría imaginar que obras literarias de primera línea, como Homero o el Pentateuco, fueron producidas por 'redactores' que fragmentaron 'fuentes' en pequeñas porciones, compactando estas oraciones aisladas en nuevas unidades? ¿Quién podría imaginar que siguiendo semejante método terminaron produciendo grandes obras literarias?" (1/28).

5. Variación en el uso de los nombres divinos en la LXX (Septuaginta)

La versión griega, Septuaginta (LXX), muestra mucha más variación en el uso

Génesis

2:4	21:1, 2, 6	41:46
7:16, 17	25:11, 26	42:28
8:2, 3, 13	31:18	45:1, 5
10:1	32:13	46:1
12:4	33:18	47:5, 6, 27
13:11, 12	35:22	48:9, 10
16:1	37:25, 28	49:1, 28
19:30		

Éxodo

1:20	12:27	25:18
2:23	13:3	31:18
3:4	14:9, 19-21, 27	32:8, 34, 35
4:20	15:21, 22, 25	33:5, 19
7:15, 17, 20, 21	16:13, 15	34:1, 11, 14
8:15	17:1, 2, 7	
9:23, 24, 35	19:2, 3, 9, 11, 13	
10:1, 13, 15	24:12, 15, 18	

Números

13:17, 26	16:1, 2, 26, 27
14:1	20:22

de los nombres divinos que lo que hallamos en el Texto Masorético (TM) o texto hebreo. La crítica documentaria, por lo general, ha usado el TM como la base para su división de fuentes. Sostienen que el TM es más confiable que la LXX. En consecuencia, casi han ignorado por completo el uso de los nombres divinos en la LXX.

Archer hace notar que A. Klostermann (*Der Pentateuch*, 1893) fue el primero en rechazar la segmentación de documentos con base en el uso de los nombres divinos. Klostermann insistió en que el TM no fue transmitido con toda la necesaria exactitud a lo largo de siglos. Johannes Dahse (266) fue el primero en realizar una investigación de la relación entre el TM y la LXX. Este erudito demostró que la LXX tiene 180 casos en que los nombres divinos no corresponden con lo que se registra en el TM (por ejemplo, *theos* para Yahvé y *kurios* para Elohim). Esto debilita la suposición de que se conocen bien todas las variantes del TM, de modo que en cada caso se prefiera automáticamente la lectura del TM, en lugar de lo que dice la LXX. Muchas de estas decisiones se tomaron antes de que se hallaran los Manuscritos del Mar Muerto, y deben volverse a evaluar.

En 1914, J. Skinner respondió a Dahse en su libro *The Divine Names in*

Genesis (Los nombres divinos en Génesis). Skinner demostró que los nombres divinos del TM y los de los Textos Samaritanos (más antiguos que la LXX) concuerdan más de 300 veces, y la disparidad sólo se produce en ocho o nueve casos. Los críticos dieron por sentado que Skinner produjo una "respuesta demoledora" que cerró el caso de los nombres divinos y la LXX. Pero desde que se descubrieron los Manuscritos del Mar Muerto, los eruditos han concluido confiadamente que, por lo menos, ha habido tres familias de manuscritos antes del TM. Por tanto, lo único que se puede sacar del hecho de que el TM concuerda tan de cerca con los Textos Samaritanos es que ambos provienen de la misma tradición manuscrita. Este hecho no prueba que el TM es más fiel al texto original que la LXX.

B. D. Eerdmans fue el sucesor de Kuenen en la Universidad de Leiden. En 1908, Eerdmans admitió la gran fuerza del argumento basado en los datos que entrega la LXX. Además, dijo que es imposible usar los nombres divinos como evidencia para segmentar documentos (66/84, 85).

El mismo Wellhausen admitió (en una carta privada dirigida a J. Dahse, y publicada en 1912) que las variaciones exhibidas en la LXX "atacan el punto débil de su teoría" (1/21).

Harrison comenta cómo los Manuscritos del Mar Muerto han fortalecido la opinión de que el texto original tenía más variación de nombres que lo que se muestra en el TM:

> Los manuscritos que se descubrieron en Qumrán han demostrado firmemente que en el período premasorético había, por lo menos, tres familias distintas de manuscritos hebreos. Esto se prueba en particular a partir de los descubrimientos en 4Q, lo que confirma la opinión de que los manuscritos antiguos del Pentateuco mostraban mucha más variedad que lo que muestra el TM. Dado que el TM se tenía como el texto "fijo", se usó tradicionalmente como base para el análisis documentario. Es interesante especular qué habría sucedido con toda la teoría Graf-Wellhausen, si en el siglo XIX hubiéramos tenido uno o más textos premasoréticos a disposición de los críticos literarios. Por cierto, Albright nos ha dado en gran parte la respuesta, pues afirma que los fragmentos manuscritos de 4Q han minado seriamente los fundamentos de la crítica literaria detallada (529/518).

Harrison habla acerca de alguna de la evidencia textual de Qumrán, "la cual muestra que es muy posible que los traductores de la versión LXX hayan tenido a su disposición varias familias de manuscritos del Pentateuco, cuya naturaleza y contenido no eran de ninguna manera idénticos a la tradición masorética" (529/518).

23

Repetición de relatos y supuestas contradicciones

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

REPETICIÓN DE ALGUNOS RELATOS

1. Introducción

Se dice que algunos relatos del Pentateuco se repiten dos veces. Se afirma también que otros relatos tienen detalles que se contradicen (p. ej., la creación, en Génesis 1:2:4a-P; 2:4b-25-J; el diluvio, en Génesis 6:1-8; 7:1-5, 7-10, 12, 16b, 17b, 22, 23; 8:2b-3a, 6-12, 13b, 20-22-J; Génesis 6:9-22; 7:6, 11, 13-16a, 17 [a excepción de "cuarenta días"], 18-21, 24; 8:1, 2a, 3b-5, 13a, 14-19-P) (156/159).

2. Suposición documentaria

Dado que ningún autor tendrá razones para repetir la misma historia dos veces, la duplicación de ciertos relatos (relatos paralelos) indica que se trata de más de un autor. Además, dado que un autor tendrá el cuidado de no entregarnos detalles que son obviamente contradictorios, los relatos que muestran tales discrepancias son obra de un redactor o editor que juntó dos relatos diferentes de la misma historia (relatos entretejidos).

Rollin Walker apoya este punto de vista (*A Study of Genesis and Exodus* [Un estudio de Génesis y Éxodo], p. 24), como lo cita O. T. Allis: "En cuanto a la pregunta acerca de la exactitud histórica de las historias de los libros de Génesis y Éxodo, debemos tomar una actitud similar a la que tomó el editor de dichos libros, cuando nos entregó relatos paralelos del mismo acontecimiento en conflicto uno con el otro. En otras palabras, debemos confesar que no estamos seguros de cuál de los dos es el que está en lo correcto" (35/123).

Otto Eissfeldt enumera no menos de 19 supuestos relatos repetidos o contradictorios (330/189, 190).

3. Respuesta básica

Los supuestos relatos dobles o triples de una misma historia son realmente historias diferentes con detalles similares.

En cuanto a la duplicación de algunas historias del Pentateuco, Raven observa que "estos relatos no son realmente paralelos. Algunos de ellos son sólo acontecimientos similares, como las dos oportunidades en que Abraham mintió acerca de su esposa, y la vez que Isaac hizo lo mismo. El redactor debió haberlos considerado totalmente distintos. En otros casos, se repite un relato desde otro ángulo, como ocurre con el relato de la creación en Génesis 2, que se escribe desde el punto de vista del Dios de la revelación y la providencia. Otras veces, la repetición es característica del estilo hebreo, que a menudo primero da una declaración general, para después ampliarla" (1009/124, 125).

Los supuestos detalles contradictorios que encontramos en algunas historias, son más bien detalles suplementarios que sólo se entenderán como contradictorios si se malinterpretan las historias.

3.1. La historia de la creación

H. H. Rowley afirma: "Por ejemplo, los dos relatos de la creación se contradicen en cuanto al orden de la creación, y difieren en cuanto al uso de los nombres divinos, en su concepto de Dios y en su estilo" (1050/24; ver también 311/35, 36).

Kitchen ataca esta posición obser-

Los supuestos detalles contradictorios que encontramos en algunas historias, son más bien detalles suplementarios que sólo se entenderán como contradictorios si se malinterpretan las historias.

vando que se han usado dos líneas de argumentación para apoyar la tesis de dos relatos distintos de la creación: Se ha hablado de diferencias teológicas y estilísticas entre Génesis 1 y 2, así como una diferencia en el orden de la creación. Las diferencias de estilo no tienen peso alguno, y tan sólo reflejan un cambio en el tema a tratar. El supuesto concepto del Dios trascendente de Génesis 1, como opuesto al Dios antropomórfico de Génesis 2, "es un argumento demasiado extralimitado y es, francamente, ilusorio" (667/118).

E. J. Young lo ilustra así: "El Dios antropomórfico de Génesis 2 'forma', 'sopla', 'planta', 'pone', 'hace brotar', 'toma', 'manda', 'dice', 'trae'. Pero los críticos tienen aquí un argumento realmente superficial. El ser humano tiene una mente finita que no puede expresar ideas acerca de Dios sin recurrir al antropomorfismo. El capítulo 1 de Génesis también habla de Dios en términos antropomórficos. Dios 'llama', 've', 'bendice', 'delibera' (v. 26, 'hagamos al hombre'), y 'trabajó' durante seis días y después 'descansó' " (1341/51).

Kitchen continúa: "Lo mismo se debe decir del orden de los hechos. Nada en Génesis 2:19 justifica pensar que los animales fueron creados inmediatamente antes de recibir su nombre, esto es, que fueron creados después del ser humano. Esto es eiségesis, no exégesis.

El propio equivalente para el verbo hebreo usado en Génesis 2:19 es el pluscuamperfecto 'Dios había formado'. De esta manera, desaparece la dificultad artificial en cuanto al orden" (667/118).

Sin embargo, debe apreciarse la diferencia entre ambos relatos. Génesis 1 describe la creación del mundo, mientras que Génesis 2 detalla y describe la creación específica de Adán y de su medio ambiente inmediato en el Huerto del Edén. Esto lo subraya la frase introductoria de Génesis 2:4, "Éstos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados, el día que Jehová Dios hizo la tierra y los cielos" (RVR-1960). A lo largo de todo Génesis, la frase "estos son los orígenes" aparece otras nueve veces, y cada una introduce el relato de los descendientes de un ancestro específico. Esto indica que después de Génesis 2:4 encontraremos a los descendientes de los cielos y la tierra, después de que la creación inicial se llevó a cabo. Y esto es precisamente lo que encontramos aquí en el caso de Adán y Eva (v. 7, "Entonces Jehovah Dios formó al hombre *del polvo de la tierra*" (66/118).

En los círculos de erudición uno jamás escucha que las diferentes porciones de estos textos egipcios se asignen a diferentes documentos o fuentes. De la misma forma, es absurdo dividir en fuentes Génesis 1 y 2.

Es importante subrayar que aquí no tenemos una repetición incompatible. Tenemos más bien un bosquejo escueto de la creación como un todo, seguido de los pormenores acerca del último punto del bosquejo: el ser humano. Como dice Kitchen, si no se reconoce este común uso literario hebreo, "se raya en el oscurantismo" (667/116, 117).

Kitchen muestra, entonces, cómo la arqueología trajo a la luz este tipo de patrón literario. Este patrón literario es común en otros textos del antiguo oriente. Por ejemplo, en la estela poética Karnak, encontrada en Egipto, Amun se dirige al rey Tutmosis III de esta manera:

> El primer párrafo expresa su supremacía en forma general (¿Indica el estilo diversificado una fuente J?).
>
> El segundo párrafo expresa en forma más precisa y poética su supremacía (¿Indica la rigidez que se trata de la fuente P?).

La estela Gebel Barker es similar:

> El primer párrafo expresa la supremacía en general (¿Fuente J?).
>
> El segundo párrafo habla de triunfos específicos en la región siropalestina (¿Fuente P?).

Varias de las inscripciones regias de Urartu son igualmente iluminadoras:

> El primer párrafo habla de la victoria sobre tierras específicas, la cual se atribuye al carro de guerra del dios Haldi (¿Indica el estilo conciso y rígido una fuente H?).
>
> El segundo párrafo relata en forma detallada las mismas victorias, pero esta vez se atribuyen al rey (¿Indica estilo detallado y diverso una fuente K?).

En los círculos de erudición uno jamás escucha que las diferentes porciones de estos textos egipcios se asignen a diferentes documentos o fuentes. De la misma forma, es absurdo dividir en fuentes Génesis 1 y 2 (667/117).

Orr lo explica de esta manera:

> Constantemente se alega en contra del *comienzo de todas las cosas* que "tenemos dos relatos contradictorios de la *creación*". Es cierto que los relatos de Génesis 1:1—2:4 y 2:4 ss. son muy diferentes en cuanto a carácter y estilo, y que presentan la creación desde dos puntos de vista distintos. Pero no son "contradictorios". De hecho, se mantienen muy unidos porque son complementarios. Por sí mismo, el segundo relato empieza en forma abrupta, refiriéndose claramente al primero: "Cuando Jehovah Dios hizo la tierra y los cielos" (v. 4). Por cierto que no es correcto decir que el capítulo 2 contiene el relato de la "creación" en el mismo sentido que el capítulo 1. Notemos que no habla de la creación de los cielos o de la tierra, ni habla de la creación de la vegetación. Su interés se centra en la creación del hombre y la mujer, y en el relato todo se toma desde esa perspectiva (928/346, 347).

3.2. Isaac recibe su nombre

Se especula que el Génesis contiene tres documentos distintos en cuanto a cómo Isaac recibió su nombre (Gén. 17:17 procede de P; 18:12 de J; y 21:6 de E). ¿Pero es irrazonable pensar que tanto Abraham como Sara se rieron de incredulidad, cuando se les dijo individualmente que nacería Isaac, y que después se rieron de gozo cuando nació?

3.3. La mentira de Abraham

Los críticos alegan que las dos veces que Abraham hizo pasar a Sara como si fuera su hermana son sólo variaciones del mismo hecho. Se da por sentado que es ingenuo pensar que los seres humanos no cometan el mismo error dos veces o que nunca cedan más de una vez a la misma tentación. Pero esta suposición se debilita aún más, si se considera que Abraham sacó provecho en ambas ocasiones (66/120).

3.4. La mentira de Isaac

Cuando Isaac permitió que su esposa pasara por su hermana, cuando Abimelec era rey de Palestina en Gerar (Gén. 26:6-11), proveyó notables similitudes con el relato E que habla de Abraham y Sara (Gén. 20). Pero si estos relatos deben tenerse como diferentes versiones del mismo hecho, que un redactor incorporó en Génesis, uno se ve obligado a fabricar varias suposiciones bastante difíciles: (1) que los hijos nunca siguen el ejemplo de los padres, (2) que los hábitos sexuales de la gente de Gerar mejoraron en el tiempo de Isaac, (3) que las dinastías de Palestina nunca usaron el mismo nombre para diferentes reyes (esto es, Abimelec I, Abimelec II, etc.), a pesar de que en Egipto la décimo segunda dinastía hacía precisamente lo mismo (Amenemhat I, II y III, y también Senwosret I, II y III). La misma práctica ocurría en Fenicia. En Tiro y Biblos reinó una serie de reyes con el nombre Hiram o Ahiram. Es extraordinario que los críticos clasifiquen como J tanto el relato de la primera vez que Abraham mintió en cuanto a su relación con Sara (Gén. 12) y el relato similar de Isaac y Rebeca (Gén. 26). Hay otro caso de relatos "repetidos" que los críticos toman como dos acon-

En las inscripciones regias de Urartu, un párrafo afirma que la victoria sobre ciertas naciones específicas se consiguió gracias al carro de guerra del dios Haldi, mientras que el siguiente párrafo describe con más detalles la misma victoria que ahora se describe como realizada por el rey. A ningún erudito se le ha ocurrido dividir este relato en varias fuentes, sobre la base de que presentan dos puntos de vista.

tecimientos distintos. Los críticos asignan a la fuente E las dos veces que Jacob visitó Betel (Gén. 35:1-8 y 28:18-22). (66/120, 121).

3.5. El pozo de Beerseba recibe su nombre

El Génesis nos entrega dos relatos en el que se da nombre al pozo de Beerseba. Primero Abraham le pone nombre (Gén. 21:31, fuente E), después Isaac hace lo mismo (Gén. 26:33, fuente P). Pero no hay evidencia de que estos dos relatos sean dos versiones distintas (J y P) de un mismo hecho. A la luz de la vida nómada de Abraham e Isaac, es más probable que los enemigos de Abraham hayan tapado el pozo, y que Isaac lo volvió a excavar cuando volvió a la antigua tierra de su padre. También es razonable pensar que Isaac quería revivir el antiguo nombre confirmando el tratado que le dio derecho al pozo (66/121).

3.6. La multiplicación del rebaño de Jacob

Driver divide Génesis 30:25—31:18 en dos secciones. Una es Génesis 30:25-31, que viene principalmente de la fuente J. La otra es Génesis 31:2-18, que se toma ante todo de la fuente E. Driver dice:

"Las dos fuentes entregan dos relatos distintos del convenio entre Jacob y Labán y de la forma en que Jacob prosperó, a pesar de todo. Génesis 30:30, 35 ss. atribuye el éxito a la estratagema de Jacob, que descortezó varas y las puso en los abrevaderos sobre las ovejas. Pero Génesis 31:7-12 afirma que el éxito se debió a que la Providencia hizo fracasar los esfuerzos de Labán que, a cada rato, cambiaba los términos del convenio para engañar a Jacob, y al hecho de que sólo los machos listados cubrían a las hembras" (313/15).

Cuando estos dos capítulos se leen atendiendo a lo que dicen y cuando se evalúan a la luz del resto de la Escritura, así como también del antiguo Cercano Oriente, uno entiende que no contienen ninguna discrepancia ni tampoco requieren que se expliquen acudiendo a fuentes diversas. En el capítulo 30, el autor nos entrega una descripción objetiva de la reproducción selectiva que Jacob aplicó a la situación. En el capítulo 31, el autor relata el mismo hecho, pero desde la perspectiva de Jacob (diálogo) que habla con sus esposas dándole todo el crédito al Dios de la providencia por su conocimiento y éxito en lo que hizo. Jacob tuvo que reconocer que, a fin de cuentas, el éxito no se produjo porque su estratagema prenatal funcionara, sino ¡porque Dios actuó! En otras palabras, el capítulo 30 *informa* lo que Jacob hizo y esperaba, pero el capítulo 31 *enseña* lo que realmente ocurrió, y hasta Jacob tuvo que admitirlo. En el proceso, Jacob entrega detalles complementarios, pero no contradictorios.

La Escritura contiene numerosos ejemplos de un hecho que se describe a la vez desde una perspectiva humana y una divina (Jue. 7:7, 21-23; Éxo. 14:21; Gén. 4:1).

Esto también se encuentra en otras culturas del antiguo Cercano Oriente. Kitchen cita las inscripciones reales de

Urartu, en las cuales un párrafo afirma que la victoria sobre ciertas naciones específicas se consiguió gracias al carro de guerra del dios Haldi, mientras que el siguiente párrafo describe con más detalles la misma victoria que ahora se describe como realizada por el rey. A ningún erudito se le ha ocurrido dividir este relato en varias fuentes, sobre la base de que presentan dos puntos de vista (667/117).

3.7. La continuidad de documentos aislados

Eissfeldt afirma que uno de los rasgos característicos de los relatos del Pentateuco es "el entretejido de paralelos que se compilan, los cuales, por consiguiente, son incompletos" (330/189; véase también 313/8; y 227/76, 77).

Una de las razones destructivas que la alta crítica tiene para sostener que hay varias fuentes entretejidas en algunos relatos, es el argumento de que cuando estas fuentes se aíslan y todos los pasajes J se colocan juntos y todos los textos P se ponen juntos, se forman dos historias separadas continuas y coherentes.

En su libro, *The Higher Criticism of the Pentateuch* (La alta crítica del Pentateuco), el fallecido William H. Green entrega una brillante ilustración de lo arbitrario que es este argumento. Acudió al Nuevo Testamento, tomó la parábola del hijo pródigo y la sometió al mismo tratamiento que la teoría documentaria aplica a los relatos del Pentateuco. En la página siguiente presentamos sus resultados. Las frases en paréntesis se atribuyen a un "redactor".

Aunque el profesor Green manufacturó en forma arbitraria dos historias de un solo relato, cada una tiene características únicas que cualquier persona, en desconocimiento del truco de Green, podría aducir como evidencia de una doble autoría:

> A y B concuerdan en que había dos hijos, uno de los cuales recibió una porción de los bienes del padre, y que por su propio yerro llegó a una condición paupérrima. Esto lo llevó a volver con un espíritu penitente a su padre, y le habló de una forma casi idéntica en ambos relatos. El padre lo recibió con gran ternura y demostraciones de gozo, lo que atrajo la atención del otro hijo.
>
> Pero las diferencias son tan considerables como las semejanzas. El relato A distingue a los hijos diciendo que uno es el mayor y el otro el joven, pero B no habla de sus edades. En A el más joven le pide al padre que le dé la parte que le toca, y el padre retiene lo que queda en su posesión, pero en B el padre por sí mismo divide sus bienes entre sus dos hijos. En A el hijo pródigo se quedó en el vecindario del padre, y su vida disipada lo llevó a la miseria, pero en B el hijo se va a una tierra lejana y gasta todo su dinero, pero en ningún momento se implica que lo hizo en excesos. Más bien parece que era imprudente, y para colmo de males vino una hambruna severa a la región. Parece que su falta fue haberse ido tan lejos de su padre y de la tierra santa, y haberse empleado paciendo cerdos. En el relato A, el joven estaba privado principalmente de ropa, pero en B de comida. Por tanto, en A el padre ordena que se le traiga la mejor ropa, anillo y zapatos, mientras que en B mata un ternero. En B el hijo viene de una lejana tierra y su padre lo ve desde lejos, pero en A viene de los alrededores y el padre corre, cae sobre su cuello y lo besa. En B estuvo empleado en un trabajo humillante, de modo que pensó en los obreros de su padre y pidió ser como uno de ellos, pero en A estuvo viviendo en lujo y,

El hijo pródigo, Lucas 15:11-32

A

11. Un hombre tenía dos hijos. 12. El menor de ellos dijo a su padre: "Padre, dame la parte de tus bienes que me corresponde...".

13. No muchos días después, habiendo juntado todo, el hijo menor,... y allí desperdició sus bienes viviendo perdidamente...

14b. y él comenzó a pasar necesidad.

16b. y nadie se las daba.

20. Se levantó y fue a su padre... Corrió y se echó sobre su cuello, y le besó.

21. El hijo le dijo: "Padre, he pecado contra el cielo y ante ti, y ya no soy digno de ser llamado tu hijo". 22. Pero su padre dijo a sus siervos: "Sacad de inmediato el mejor vestido y vestidle, y poned un anillo en su mano y calzado en sus pies.

24. porque este mi hijo estaba muerto y ha vuelto a vivir...". Y comenzaron a regocijarse. 25. Su hijo mayor estaba en el campo. Cuando vino, se acercó a la casa,... 28. Entonces él se enojó y no quería entrar. Salió, pues, su padre y le rogaba que entrase. 29. Pero respondiendo él dijo a su padre: "He aquí, tantos años te sirvo, y jamás he desobedecido tu mandamiento; y nunca me has dado un cabrito para regocijarme con mis amigos. 30. Pero cuando vino éste tu hijo que ha consumido tu fortuna con prostitutas, has matado para él el ternero engordado". 31. Entonces su padre le dijo: "Hijo, tú siempre estás conmigo, y todas mis cosas son tuyas.

32. Pero era necesario alegrarnos y regocijarnos, porque este tu hermano estaba muerto y ha vuelto a vivir...".

B

(Un hombre tenía dos hijos):

12b. Y él les repartió la fortuna.

13b. Y (uno de ellos) se fue a una región lejana... 14. Cuando lo hubo malgastado todo, vino una gran hambre en aquella región... 15. Entonces fue y se allegó a uno de los ciudadanos de aquella región, el cual le envió a su campo para apacentar los cerdos. 16. Y él deseaba saciarse con las algarrobas que comían los cerdos... 17. Entonces volviendo en sí, dijo: "¡Cuántos jornaleros en la casa de mi padre tienen abundancia de pan, y yo aquí perezco de hambre! 18. Me levantaré, iré a mi padre y le diré: 'Padre, he pecado contra el cielo y ante ti. 19. Ya no soy digno de ser llamado tu hijo; hazme como a uno de tus jornaleros...'". 20b. Cuando todavía estaba lejos, su padre le vio y tuvo compasión... 23. (Dijo) "Traed el ternero engordado y matadlo. Comamos y regocijémonos... 24b. estaba perdido y ha sido hallado...". 25b. (Y el otro hijo) oyó la música y las danzas. 26. Después de llamar a uno de los criados, le preguntó qué era aquello. 27. Éste le dijo: "Tu hermano ha venido, y tu padre ha mandado matar el ternero engordado, por haberle recibido sano y salvo... 32b. estaba perdido y ha sido hallado" (485/119, 120).

> aunque confiesa su indignidad, no pide ser uno de los obreros. En A el padre habla de su hijo como si hubiese estado muerto, a causa de su vida licenciosa, pero en B como perdido, porque estuvo en una tierra lejana. Sólo en A el hijo mayor se enoja por la bienvenida que se le dio al hermano pródigo. Y aquí parece que el redactor alteró un poco el texto. En A el hijo mayor debió haberle dicho a su padre "Pero cuando vino éste tu hijo, que ha consumido tus bienes con prostitutas, le pusiste la mejor ropa". Aquí el redactor sustituyó la palabra "bienes" (usada en A, vv. 12, 13) por la palabra "fortuna" que se haya en B (v. 12b). Y para que el contraste con "cabrito" (v. 29) sea mejor, introdujo la frase "has matado para él el ternero engordado" que procede de B (v. 27) (485/121, 122).

Green menciona otro experimento similar, una obra titulada "La disección de Romanos", por E. D. McRealsham, que verdaderamente es el seudónimo del profesor C. M. Mead (Seminario Teológico Harford). Green comenta: "El resultado de esta ingeniosa y erudita discusión es demostrar que uno puede argumentar creíblemente a favor de dividir Romanos en cuatro documentos, sobre la base de la dicción, el estilo y el contenido doctrinal, de la misma forma en que se puede argumentar acerca del carácter compuesto del Pentateuco" (485/125).

3.7.1. El diluvio

Rowley escribe:

> De nuevo, en la historia del diluvio encontramos que, según Génesis 6:19 s., a Noé se le manda colocar en el arca una sola pareja de animales de cada especie, mientras que en Génesis 7:2 se le ordena que meta en el arca siete parejas de animales limpios y sólo una pareja de animales impuros. Génesis 7:8 s. subraya esta contradicción afirmando en forma específica que en el arca entraron una sola pareja de animales limpios e impuros, aunque es posible que este énfasis en la contradicción no sea original. De la misma forma, no hay concordancia respecto a cuánto duro el diluvio. Según Génesis 7:12, las lluvias duraron cuarenta días, después de lo cual, nos dice Génesis 7:6 ss., Noé esperó por algunos períodos de siete días antes de que las aguas se retirasen. Pero según Génesis 7:24, las aguas prevalecieron por ciento cincuenta días, y no se retiraron hasta un año y diez días después de que comenzó el diluvio (7:14; cf. 7) (1050/18).

Kitchen argumenta:

> Por ejemplo, se ha dicho a menudo que Génesis 7 y 8 dan dos cálculos distintos respecto a cuánto duró el diluvio. La realidad es que estas son puras invenciones que provienen de la teoría. Tal como está, el texto bíblico es del todo consistente en entregar el cómputo de un año y diez días (once días, si se cuentan el primero y el último días) como la duración total del diluvio, tal como lo han observado Aalder, Heidel y otros hace mucho. De la misma forma, se imagina una supuesta contradicción entre Génesis 6:19, 20 (cf. Gén. 7:8, 9) y Génesis 7:2, 3, en cuanto a que uno habla de "dos en dos" y otro de "siete parejas". En Génesis 6:20, *shanayim*, "pareja, dos", se usa probablemente como un término colectivo para "parejas", ya que no es posible formar un plural a partir de una palabra hebrea dual (¡no hay tal cosa como *shenayimim*!). Génesis 6:19, 20 y 7:8, 9 son declaraciones generales, mientras que 7:2, 3 (claramente parejas y sietes) es específico (667/120).

> Se ha demostrado repetidamente que las supuestas contradicciones del relato de Génesis pueden resolverse simple y razonablemente, si permitimos que la historia quede tal cual la encontramos en el texto hebreo.
>
> —ALEXANDER HEIDEL

Alexander Heidel nos entrega una completa investigación en cuanto al relato bíblico del diluvio:

Como es bien sabido, la crítica bíblica moderna cree que en el relato del diluvio, que encontramos en Génesis, un redactor mezcló dos fuentes principales, que en varios aspectos son irreconciliablemente contradictorias. Según una de las fuentes, llamada P (abreviación de "Priestly Code" = código sacerdotal), el diluvio empezó el séptimo día del segundo mes (7:11), y terminó en el día veintisiete del segundo mes del año siguiente (8:13, 14). El diluvio duró en total un año y once días. Pero según la otra fuente, llamada J (por "Jahve Narrative" = relato yahvista), llovió cuarenta días y cuarenta noches (7:12). Cuando la lluvia cesó, Noé abrió la ventana del arca y envió cuatro aves en intervalos de tres períodos sucesivos de siete días cada uno (8:6-12), después de lo cual removió la cubierta del arca y encontró que la faz de la tierra estaba seca (v. 13b). En consecuencia, el diluvio duró sólo 71 días.

No concuerdo con esta opinión. Con todo, este no es el lugar para entrar en una discusión detallada del presente problema. Una breve discusión será suficiente. De ninguna manera niego que podrían haberse utilizado un número de documentos distintos para componer la historia bíblica del diluvio, ya que las Escrituras mismas indican, sin temor a equivocaciones, que los escritores sagrados usaron registros escritos en la preparación de sus libros. Pero, a pesar de todo lo que se ha dicho, no estoy convencido de que sea posible segmentar el material bíblico en sus elementos constitutivos con algún grado de certeza. Además, no tengo ningún aprecio por la práctica común de tratar los supuestos remanentes de cada documento como si constituyeran el todo. El resultado es que el relato del diluvio que encontramos en Génesis, que es lo único que al presente nos concierne, hierve de contradicciones. Cualquier lector sin prejuicios se dará cuenta de que, la forma en que la crítica bíblica moderna divide el relato que el Génesis presenta del diluvio, termina creando importantes lagunas en las porciones asignadas a J y a P. En consecuencia, si tuviéramos acceso al texto completo de los supuestos documentos denominados J y P (suponiendo que dichos documentos alguna vez existieron), veríamos de inmediato que no había ninguna discrepancia entre ambos. Pero incluso sin tener dichos documentos, se ha demostrado repetidamente que las supuestas contradicciones del relato de Génesis pueden resolverse simple y razonablemente, si permitimos que la historia quede tal cual la encontramos en el texto hebreo.

Una buena ilustración de lo que decimos la encontramos precisamente en el problema de la duración del diluvio. Si dejamos el texto bíblico tal como está, y tratamos la historia como si fuera una unidad, encontraremos que la información que se da respecto a la duración del diluvio está en armonía, como pasamos a demostrar.

Según 7:11, el diluvio empezó cuando Noé cumplió seiscientos años, en el día diecisiete del segundo mes, siete días después de que Noé recibiera la orden de entrar en el arca (7:1-4, 10). Llovió durante cuarenta días y cuarenta noches sobre la tierra (v. 12). En ninguna parte se afirma que después de este período cesó *del todo* la lluvia. Por el contrario, continuaron la lluvia y los chorros de agua de las corrientes subterráneas. Se dice claramente que no se cerraron las fuentes del abismo y las ventanas de los cielos, y que no cesó la lluvia... hasta finalizar los ciento cincuenta días después de que empezara el diluvio. Es por esta razón que las aguas siguieron subiendo o mantuvieron su máxima altura durante todo este tiempo (7:24—8:2). Pero aunque la corriente de aguas subterráneas continuó con gran fuerza, incluso después de los primeros cuarenta días, la lluvia torrencial sin restricción ni interrupción debió haber cesado, y la lluvia debió haber continuado moderadamente, ya que leemos: "hubo lluvia sobre la tierra durante cuarenta días y cuarenta noches" (7:12), y después se dice: "El diluvio (*mabbul*) duró cuarenta días sobre la tierra". No cabe duda que en el versículo 17, el término *mabbul* describe la lluvia sin precedentes que cayó, que hizo que las aguas se amon-

tonaran sobre la superficie de la tierra. Es claro que lo que cesó después de los primeros cuarenta días fue la inconmensurable lluvia torrencial o las cortinas de agua que caían del cielo.

Al final de los 150 días, las aguas empezaron a decrecer (8:3) y, en el día diecisiete del séptimo mes, el arca reposó en una de las montañas del Ararat (v. 4). Esto ocurrió exactamente cinco meses y un día desde que empezó el diluvio (cf. 7:1). La conclusión obvia parece ser que los 150 días fueron 5 meses y que, por tanto, cada mes consistió en 30 días. En el día en que las aguas empezaron a retroceder (el día 151 desde que empezó el diluvio), el arca tocó tierra. Las aguas continuaron retirándose hasta que, en el primer día del décimo mes, se hicieron visibles las cumbres de las montañas (8:5). Si se calcula un mes de 30 días, esto nos da 74 días adicionales, con un total de 225 días. Al final de los cuarenta días (a partir del primer día del décimo mes), Noé abrió la ventana del arca y envió cuatro aves, a intervalos de tres períodos sucesivos de 7 días (vv. 6-12). Dado que la primera ave fue soltada en el día 41, esto añade 62 días más, lo que da un total de 287 días. La última ave fue soltada en el día 287 después del comienzo del diluvio o (si se añaden los 46 días que habían pasado del año antes de que empezara el diluvio) en el día 333 del año. Por consiguiente, hemos arribado al tercer día del décimo segundo mes. Veintiséis días después, en el primer día del año siguiente, en el año 601 de la vida de Noé, las aguas se retiraron de la tierra (pero la superficie del suelo todavía no estaba del todo seca) y Noé removió la cubierta del arca (v. 13). Un mes y 26 días después, en el día 27 del segundo mes, la tierra estaba seca y firme, y entonces Noé dejó el arca (vv. 14 ss.). Estos dos períodos hacen 84 días. Si uno añade estos 84 días a los 287 días, tenemos un total de 371 días, o un año y 11 días, comenzando desde que empezó el diluvio. No hay absolutamente ninguna discrepancia (548/245-247).

No sólo no existen las supuestas discrepancias, sino que los dos relatos dependen orgánicamente uno del otro y, de este modo, forman una unidad. Raven lo demuestra:

> Los críticos no han podido extraer dos relatos del diluvio que sean tolerablemente completos. Se asigna el principio del capítulo 7 al documento J. El documento J nos relata que Dios mandó a Noé a que entre en el arca con toda su familia, sin decir una palabra acerca de la construcción del arca o de la familia de Noé. El capítulo 7 de Génesis necesita precisamente lo que se dice en 6:9-22, para poder hacerlo comprensible y completo. Génesis 8:13 dice: "Noé quitó la cubierta del arca y miró, y he aquí que la superficie de la tierra estaba seca". Este versículo se asigna a J, pero no se registra ninguna otra palabra de J hasta el versículo 20, donde leemos: "Entonces edificó Noé un altar a Jehovah". Esta grave laguna la llenan las palabras intermedias, las que se asignan a P. Además, Génesis 9:1-17 (P) no es una inútil repetición de Génesis 8:12-22 (J), sino que amplían el pacto de Dios con Noé después de que él edificara altar a Jehovah y volviera a comenzar su vida en la tierra (1009/125).

3.7.2. El viaje de Abraham

Los críticos también han "descubierto" que en Génesis 11 al 13 se han entretejido dos historias independientes. Orr responde de la siguiente manera:

> Después de muchas diferencias de opinión, los críticos han decidido clasificar Génesis 11:28-30 como proveniente de J; y 11:27, 31 y 32 como perteneciente a P. En cuanto a los capítulos 12 y 13, sólo 12:4b, 5 y 13:6, 11b, y 12 se asignan a P. Pero esto produce algunos resultados notables. En Génesis 11:28, el relato J empieza en forma muy abrupta, sin decirnos quiénes eran Taré, Harán, Abram y Nacor. En otras palabras 11:28 necesita 11:27 para que se entienda. Según J, la familia de Abram vivía en Ur de los caldeos (lo que en otro lugar se toma como una marca P), y nada se dice acerca de su migración a Harán (cf. P, en vv. 31, 32). Sin embargo, el llamamiento

de Abram, en Génesis 12:1, supone su migración. En 12:6 se afirma que "Abram atravesó aquella tierra hasta la encina de Moré, en las inmediaciones de Siquem", pero no se dice en *qué país*. Sólo P dice que Abram partió de Harán y que vino a la tierra de Canaán (vv. 4b, 5). Pero este fragmento de P supone que partió de Harán como algo que se conoce (v. 4b), de modo que necesita la primera parte del versículo, que se asigna a J. En otras palabras, tal como está la historia es una unidad. Si se fragmenta se destruye dicha conexión (928/351).

3.7.3. La bendición de Isaac

Génesis 27 tampoco se escapa del escalpelo de los críticos. El capítulo abre el relato contando cómo Isaac se preparó para bendecir a Esaú. Los primeros cuatro versículos nos presentan un perfecto ejemplo de los métodos arbitrarios que los críticos usan para desmenuzar un pasaje.

El versículo 1 lee: "Aconteció que cuando Isaac había envejecido, sus ojos se debilitaron, y no podía ver. Entonces llamó a Esaú, su hijo mayor, y le dijo: —Hijo mío. Él respondió: —Heme aquí". Este pasaje lo clasifican como J, de modo que la última parte, que dice "y le dijo: —Hijo mío. Él respondió: —Heme aquí", se quita como si fuera un rasgo típico de E. Pero no cabe duda de que una expresión tan básica como esa no puede asignarse razonablemente a un autor y excluirse de otro. Ni siquiera el texto lo apoya, ya que Génesis 22:11 registra las palabras "Entonces el ángel de Jehovah llamó desde el cielo diciendo: —¡Abraham! ¡Abraham! Él respondió: —Heme aquí". En este versículo, los críticos no sólo cambian "Jehovah" a "Elohim", sino que clasifican como E todo pasaje que contenga dicha fórmula, pero no el nombre divino. Este es un ejemplo escandaloso de cómo argumentan en círculo. Además, si sacamos dicha fórmula de Génesis 27:1, esperaríamos que el versículo 2 dijera algo como "Isaac *le* dijo", o "le dijo" (RVA). Pero el pronombre de complemento indirecto no aparece en el texto hebreo. El original sólo dice "él dijo" (RVR-1960), lo que confirma que esta oración no abre la conversación.

Los versículos 2 al 4 dicen: "[Isaac] Le dijo: —He aquí, yo ya soy viejo y no sé el día de mi muerte. Toma, pues, ahora tu equipo, tu aljaba y tu arco, y ve al campo a cazar algo para mí. Luego hazme un potaje como a mí me gusta. Tráemelo para que coma, y yo te bendiga antes que muera". Se sostiene que las palabras, "luego hazme un potaje... Tráemelo para que coma", representan un tema variante de la misma historia, así que se borran y asignan a E. Se supone que la otra variante subraya el tema de la "caza" (como opuesto a "potaje") y se asigna a J. De modo que J ahora dice: "Toma, pues, ahora tu equipo... y ve... a cazar algo para mí,... para que yo te bendiga antes que muera". Pero esto elimina del todo el punto crucial de que Esaú debe volver y servirle a su padre lo que cazó. Por otro lado, J dice: "hazme un potaje como a mí me gusta... para que... yo te bendiga antes que muera". Aquí se vuelve a subvertir la historia, ya que se relega al valiente Esaú al simple papel de cocinero.

Si se toma tal como está, este pasaje es una unidad claramente lúcida y emo-

tiva. Si se despedaza, no tiene sentido (224/87-97).

3.7.4. La historia de José

Rowley también ve contradicciones en este relato: "En Génesis 36:27 Judá propone vender a José a ciertos ismaelitas, el versículo que sigue afirma que así lo hicieron, mientras que Génesis 39:1 dice que los ismaelitas lo vendieron a un egipcio. Pero Génesis 37:28a cuenta que algunos madianitas que pasaban por allí lo sacaron del pozo y lo raptaron, sin que sus hermanos lo supieran (v. 29 s.). Más adelante, los madianitas lo vendieron a Potifar (37:36) (1050/18, 19).

Kitchen responde los cargos:

> A menudo se sostiene que Génesis 37 contiene partes de dos relatos irreconciliables de cómo José fue vendido a Egipto: (a) Se dice que sus hermanos lo vendieron a unos ismaelitas que, a su vez, lo vendieron a Egipto (Gén. 37:25, 28b; cf. 45:4, 5); y (b) también se afirma que unos madianitas lo sacaron del foso (Gén. 37:28a, 36; cf. 40:14, 15). Pero ocurre que la verdad es más simple.
>
> Primero, los términos "ismaelitas/madianitas" son intercambiables, y apuntan al mismo grupo de gente en parte o como un todo (cf. Jue. 8:24).
>
> Segundo, el sujeto de los verbos "sacaron... vendieron" (37:28) apunta a los hermanos de José, no a los madianitas. En hebreo, el antecedente de una nueva oración no es siempre el último sustantivo precedente. Si así fuera, en muchos pasajes se crearían serios problemas. Por ejemplo, Deuteronomio 22:18 dice: "Entonces los ancianos de la ciudad tomarán al hombre y lo castigarán...". En este caso, el antecedente más cercano para "al hombre" es el padre inocente que defiende a su hija (22:16, 17). De la misma forma, en Deuteronomio 22:29, los pronombres "su" y "él" no apuntan al padre (antecedente más cercano). En Egipto, después de hablarle a Tutmosis II, Ineni menciona la ascensión de "su hijo" (de Tutmosis), Tutmosis III. Después menciona que la que realmente gobernaba era "su hermana,... Hatshepsut". Pero el "su" aquí se refiere al padre, a Tutmosis II, no a su hijo.
>
> Tercero, al conversar en privado, José pudo ser muy directo con sus hermanos: "Yo soy José... el que vendisteis... no... os pese el haberme vendido..." (Gén. 45:4, 5). Pero al buscar el favor del mayordomo del rey, un extraño, no pudo revelar el hecho humillante de que sus propios hermanos de sangre quisieron deshacerse de él (Gén. 40:14, 15). No importa cuán injusto haya sido, ¿qué impresión habría causado admitir algo así delante del mayordomo? (667/119, 120).

(Gén. 40:14, 15 menciona que José fue "secuestrado", lo cual es totalmente preciso, ya que sus hermanos lo secuestraron de su padre, y fue a causa de ellos que fue sacado "de la tierra de los hebreos").

Al lamentar los ataques de la crítica sobre un texto similar al que acabamos de describir, Cassuto comenta acertadamente que el pasaje "entrega un ejemplo clásico del bello arte de la narración, pero al desmantelarlo sólo destruimos una obra de arte difícil de encontrar" (224/96).

3.8. Otra evidencia que explica los relatos duplicados

El estilo hebreo está marcado por tres rasgos distintivos que iluminan el problema de los supuestos relatos repetidos.

3.8.1. La estructura de una oración paratáctica

Archer explica que la parataxis es la práctica de conectar "ideas subordinadas o

interdependientes mediante la simple conjunción 'y' (en hebreo la conjunción *vav*)" (66/122). El hebreo usa la simple *vav* ("y") para comunicar las ideas de "a fin de que", "cuando", "mientras", "entonces", "incluso", "es decir". Esta es una versatilidad que todos los gramáticos hebreos reconocen.

Allis lo explica más:

> Al igual que la lengua española, el hebreo usa oraciones subordinadas. Pero a menudo las coordina mediante el uso de "y", donde nosotros usaríamos una conjunción subordinante... Por lo tanto, debe notarse que esta tendencia de juntar oraciones completas sólo por medio de "y" hace que parezca que el autor está siendo repetitivo. Estas oraciones que se conectan ralamente y que se refieren al mismo tema, parecerán como repetitivas y carentes de una secuencia lógica y temporal estricta. La simplicidad misma de la sintaxis hace que sea fácil aislar las oraciones, para afirmar que ellas describen el mismo hecho desde diferentes puntos de vista, o afirmar que presentan puntos de vista en conflicto y que deben asignarse a fuentes distintas. Si los relatos bíblicos hubieran sido escritos con oraciones periódicas complicadas, al estilo de Addison, semejante análisis sería mucho más difícil, si no imposible (35/96, 97).

Cuando no se entiende este principio básico, se da por sentado que más adelante un editor unificó torpemente sus fuentes por medio de la palabra "y". Pero semejante disección sería imposible en idiomas que son más precisos en este respecto, tal como el griego clásico o el latín (66/122).

> La Biblia es un libro muy enfático. Tiene el fin de estampar en el corazón de quien lee o escucha la importancia de los temas que trata. La forma más natural de subrayar algo dentro de un relato es amplificando o repitiendo. Por consiguiente, el estilo bíblico es decididamente difuso y se caracteriza por los detalles elaborados y por la repetición.
>
> —OSWALD T. ALLIS

3.8.2. Repetición que busca subrayar algo

Archer afirma que por medio de "repetir en forma un tanto distinta los elementos de la narración que se creen de importancia vital" se pone énfasis en alguna idea (66/122).

Allis explica que "la Biblia es un libro muy enfático. Tiene el fin de estampar en el corazón de quien lee o escucha la importancia de los temas que trata. La forma más natural de subrayar algo dentro de un relato es amplificando o repitiendo. Por consiguiente, el estilo bíblico es decididamente difuso y se caracteriza por los detalles elaborados y por la repetición" (35/97).

El relato de las diez plagas (Éxo. 7—11) nos da un excelente ejemplo de lo que decimos. Algunas de las plagas se describen como en cinco pasos: amenaza, orden, ejecución, oración pidiendo la remoción de la plaga, el cese de la plaga. Los críticos radicales mal entendieron la naturaleza enfática de esta repetición, de modo que asignaron siete plagas a J, cinco a E y sólo cuatro a P (sin incluir una quinta que consiste en una amenaza que no se lleva a cabo). Esto nos deja con tres relatos incompletos, cada uno de los cuales necesita lo que los otros dicen para tener sentido (66/122, 123).

3.8.3. Paralelismo poético

El paralelismo es, en palabras de Archer, "la estructura equilibrada de cláusulas pares que el versículo hebreo usa tanto" (66/123).

Otra vez, Allis nos entrega una clara explicación del tema:

> Al tratar con el tema de la repetición, es importante notar que la repetición o el paralelismo en fraseología y contenido (*parallelismus membrorum*) es un rasgo característico de la poesía hebrea. Esto es tan obvio que no necesita probarse. Un ejemplo familiar de paralelismo sinónimo es el siguiente:
>
> "La ley de Jehovah es perfecta;
> restaura el alma.
> El testimonio de Jehovah es fiel;
> hace sabio al ingenuo" (Sal. 19:7) (35/108).

Allis demuestra que el paralelismo va más allá de la poesía. Dice que "se ha mostrado claramente que la línea divisoria entre prosa y poesía no está definida rígidamente, sino que muchas veces una prosa elevada o apasionada se aproxima muy de cerca a la poesía, a la repetición equilibrada o paralelismo" (35/108, 109).

Por ejemplo, cuando los nombres divinos se cambian en el paralelismo, esto se debe al estilo poético y no a que haya fuentes diversas. Génesis 30:23, 24 ilustra este punto: "*Dios* [Elohim] ha quitado (*asaf*) mi afrenta... ¡*Jehovah* me añada (*yosef*) otro hijo!".

Los críticos se equivocan cuando dividen estos versículos en E y J sólo porque difieren en el uso de los nombres divinos. Se pasa por alto el propósito poético del cambio de nombres y se viola el paralelismo poético entre *asaf* y *yosef*" (66/122, 123).

3.8.4. Estilo de las lenguas del antiguo Oriente

Gordon correlaciona el estilo hebreo con otros estilos del antiguo oriente:

> Las repeticiones son uno de los fundamentos más comunes para apadrinar la idea de diferentes autores para un libro de la Biblia. Pero tales repeticiones son típicas en la literatura del antiguo cercano oriente, como ocurre en la literatura babilónica, ugarítica e incluso griega. Además, los gustos del mundo bíblico demandaban la duplicación. Tanto José y después el Faraón tuvieron sueños proféticos en duplicado. En Jonás capítulo 4, el disgusto del profeta se describe en dos etapas, y en cada una Dios pregunta "¿Haces bien en enojarte tanto?" (vv. 4, 5). ¿Insistirá alguno en que tales duplicaciones vienen de escritores distintos? (472/132).

3.8.5. La inconsistencia de los críticos

Allis también pone al descubierto la inconsistencia de los críticos, cuando no identifican como repetitivas las referencias a la muerte de Moisés y de Aarón:

> Números registra tres afirmaciones en cuanto a la muerte de Moisés y Aarón. (1) Números 20:24 declara que Aarón morirá porque Moisés y Aarón han pecado, pero nada dice de la muerte de Moisés. (2) Después 26:13 dice que Moisés morirá como murió Aarón y por la misma razón. (3) Más adelante, 31:2 declara que Moisés morirá, pero no da razón alguna. Sería fácil afirmar que el primer pasaje pertenece a una fuente que sólo sabía de la muerte de Aarón como castigo por la desobediencia de ambos, que el tercer texto sabía de la muerte de Moisés, pero no sabía de ninguna razón para ello, que no sea que ya había terminado su obra. Sin embargo, los tres pasajes se asignan a P. Esto es especialmente sorprendente si se tiene en cuenta que los críticos sostienen que Números 13—14 es una sección compuesta de varios documentos, e

intentan probarlo apuntando al hecho de que 13:30 y 14:24 no mencionan a Josué junto con Caleb, mientras que 14:6, 39 lo hacen. De modo que asignan estos pasajes a JE y P respectivamente (35/94).

SUPUESTAS CONTRADICCIONES

1. Introducción

Una lectura superficial del texto parece mostrar que existen ciertas contradicciones en nomenclatura, geografía, legislación, costumbres, ética, etc.

> El que los críticos reconozcan que había un redactor final es fatal para la suposición de que el Pentateuco tiene contradicciones irreconciliables. Un hombre con habilidades tan maravillosas habría notado las contradicciones, si eran tan manifiestas como se dice que son. El redactor las habría removido.
>
> —JOHN H. RAVEN

2. Suposición documentaria

Se dice que las contradicciones son reales. Esto se presenta como prueba adicional de que estamos ante documentos con diferentes autores que tienen trasfondos distintos y que viven en épocas distintas. En lugar de tratar de corregir las contradicciones por medio de decidir cuál era la versión correcta, los redactores incorporaron las dos versiones en su obra.

> Si se hace un análisis detallado del texto, de la lengua hebrea y del trasfondo cultural de antiguo oriente, dentro del cual vivían los israelitas, uno se dará cuenta de que las supuestas contradicciones se pueden armonizar y, por cierto, que en muchos casos desaparecen.

Raven nota que los críticos reconocen tácitamente este hecho: "El que los críticos reconozcan que había un redactor final es fatal para la suposición de que el Pentateuco tiene contradicciones irreconciliables. Un hombre con habilidades tan maravillosas habría notado las contradicciones, si eran tan manifiestas como se dice que son. El redactor las habría eliminado" (1009/127).

3.1. Nomenclatura

Los críticos sostienen si una persona o lugar recibe nombres distintos se debe a que detrás de un relato hay más de un autor (ver 311/13; 121/47; 330/182-188).

Ejemplos:

(1) En Génesis 10:16 y Deuteronomio 2:24 se usa el término *amorreo*, pero en Génesis 10:18 y Deuteronomio 1:7 se habla de *cananeos.*

(2) Se usa *Horeb* en Éxodo 33:6 y 17:6, pero *Sinaí* en 34:2 y 16:1.

(3) Éxodo 3:1y 4:18 habla de *Jetro*, pero Génesis 36:17 y Éxodo 2:18 de *Reuel.*

R. K. Harrison ofrece una alternativa más creíble y verificable, dejando en claro que el criterio usado por los críticos muestra una total despreocupación por la única fuente que puede ofrecer verificación objetiva, a saber, el antiguo Cercano Oriente. Egipto ofrece cientos de ejemplos, como el de un comandante militar que es llamado Sebekkhu y otras veces Djaa (529/521).

K. A. Kitchen nos entrega más ejemplos:

En Egipto, mucha gente tenía más de un nombre, como ocurre en el Antiguo Testamento con Israel/Jacob o Jetro/Reuel. Podemos mencionar a Sebek-khu, que también se llamaba Djaa. La estela de este comandante está en el Museo de la Universidad de Manchester, en la cual se usa tres nombres para llamar a la población de Palestina: Mentiu-Setet (beduino asiático), Retenu (sirios) y Amu (asiáticos), tal como ocurre con ismaelitas/madianitas o con cananitas/amorreos, en el Antiguo Testamento. Para nombres personales o de grupos de gente, se puede mencionar que en Mesopotamia estaba la leyenda de Ahiqar (o Ahuqar) quien también recibe el nombre de Aba-enlil-dari. También se puede mencionar a Tiglat-pileser III, que también se conoce por Pul, y a Salmanasar V, que también tiene el nombre de Ulalai. En el imperio hitita, tenemos una serie de reyes con dos nombres, mientras que Mitanni y Hanigalbat, y Mitani y Hurros, aparecen como designaciones del país y pueblo mitano.

Para lugares como Sinaí/Horeb, el texto de la "estela Israel" de Merneptah nos ofrece dos nombres para Egipto (Kemit y Tameri) y cinco nombres y variantes para Menfis (Mennefer, Ineb-hedj, Inbu, Ineb-heqa, Hatkuptah). Otros ejemplos se pueden encontrar en otros países (667/123, 124).

Según los críticos documentarios hay dos supuestos relatos de la muerte de Aarón en el monte Hor (Núm. 20:22; 21:4; 33:33; Deut. 32:50) y en Mosera (Deut. 10:6). Un análisis cuidadoso del texto demostrará que no hay contradicción y, por tanto, tampoco base para una fuente múltiple. La palabra "Mosera" (Deut. 10:6) significa "castigo", lo que apunta a la muerte de Aarón como *hecho,* pero no apunta al *lugar.* Esto deja en claro que su muerte en el monte Hor fue un castigo por su pecado en Meriba (Núm. 20:24; Deut. 32:51). Aarón recibió la misma recompensa que Moisés recibió por su rebelión, ninguno de los dos entró en la tierra prometida. De modo que ambos relatos armonizan y preservan el hecho de que Aarón murió en el monte Hor, mientras el pueblo acampaba abajo. A causa de la triste ocasión, Moisés le puso al lugar el nombre de Mosera (Núm. 33:31; Deut. 10:6). (529/510, 511).

3.2. Legislación

Los críticos han sostenido consistentemente que ciertas leyes del Pentateuco se contradicen y que otras se repiten. Hahn declara: "La teoría que sostiene que en los santuarios locales se originaron grupos separados de regulaciones acerca del culto, hace posible pensar que las duplicaciones e inconsistencias que encontramos en la legislación del Pentateuco pueden surgir de desarrollos paralelos independientes, más que de etapas sucesivas en la historia de la legislación" (512/32).

Las diferencias y repeticiones de algún material legislativo se tienen como evidencia de varios autores, ya que un solo autor difícilmente hubiera caído en tal inconsistencia. Sin embargo, Harrison aplica una solución factible:

> Es muy probable que en el período que vino después de Moisés, algunas leyes se alteraran un poco para que respondieran a las circunstancias cambiantes. Este proceso es totalmente legítimo en cualquier cultura, y de ninguna forma vicia la procedencia de la legislación original. No cabe duda de que las duplicaciones e inconsistencias de la ley del Pentateuco, que Hahn menciona, se deben no a que muchas regulaciones acerca del culto se desarrollaron paralela pero separadamente, sino a que las autoridades responsables (hayan

sido sacerdotales u otras) conscientemente introdujeron cambios para adaptar la legislación tradicional a las nuevas condiciones de vida. No cabe duda de que es esto lo que ocurre cuando las circunstancias mencionadas en Números 27:1-11 y Números 36:1-9 modifican las provisiones que Números 26:52-56 establece acerca de la herencia. De la misma forma, las provisiones de Números 15:22-29 cambiaron las regulaciones para la ofrenda para cubrir el pecado de ignorancia que hallamos en Levítico 4:2-21. Nuevamente, es importante notar que el texto bíblico testifica que algunas adiciones se añadieron al libro del pacto en el tiempo de Josué (Jos. 24:26) (529/539, 540).

3.3. Costumbres

Al examinar la costumbre de ponerles nombre a los niños, los críticos encuentran más pruebas de múltiples fuentes. Dicen que en el documento P es el padre quien pone nombre a los niños, mientras que J y E entrega este privilegio a la madre. Por tanto, se concluye que se trata de documentos que se originaron en lugares distintos.

Si se examinan los casos de J y E, encontraremos que hay entre 19 y 20 ejemplos que se ajustan a la regla, pero también hay 14 excepciones. El número de excepciones es lo suficientemente alto como para levantar sospechas, especialmente cuando cada uno de los casos conectados con Jacob se cuenta como un caso. Esto debilita la credibilidad de la teoría, especialmente a la luz de que dos de los casos referidos a Jacob se clasifican como P tan sólo porque el padre nombra al hijo. En otro caso no está claro si es el padre quien le puso nombre al niño, lo que nos deja con sólo un caso. Pero un solo caso no es fundamento en el cual basar una hipótesis.

La Tora nos informa por qué encontramos esta diferencia en cuanto a quién les da nombre a los niños. Por lo general, la razón para ponerle un nombre a un niño es etimológica, y tiene que ver con las circunstancias que rodearon su nacimiento. Cuando las circunstancias tienen que ver con el padre, entonces es el padre quien pone el nombre al niño. Lo mismo ocurre con la madre. Esta regla es simple y lógica, y se aplica en cada caso. Esta regla no se aplica cuando las circunstancias sólo tienen que ver con el niño o cuando se entrega una explicación etimológica. En estos casos, una vez el padre pone el nombre, otra la madre, y en otra se deja el asunto sin definir (224/66).

3.4. Ética

Se afirma que J y E son documentos que tienen poca sensibilidad moral, mientras que P sí la tiene. Se cita como evidencia la historia en la que Jacob engaña a su padre Isaac para conseguir la bendición que pertenecía a Esaú. El carácter moral de la historia debe juzgarse por medio de la actitud que el texto toma hacia el pecador. En relatos como estos es fundamental que el texto no exprese algún juicio, sea explícita o implícitamente, sino que sólo relate la historia en forma objetiva, dejando que el lector aprenda la moraleja por la forma en que se desarrollan los hechos.

En obvio que Jacob y Rebeca pecaron engañando a Isaac, ¿pero qué sacaron? Labán explotó a Jacob de la misma forma que Jacob lo hizo con su padre. La Escritura deja en claro que a

Jacob se le dio la esposa (Lea) que no quería como castigo.

Rebeca también recibió su castigo, cuando tuvo que despedir al hijo que tanto amaba. Una vez le pidió que la obedeciera en el embuste que planeaba, pero después tuvo que pedirle que la obedeciera yéndose del lugar. Vemos, pues, que la Tora preserva la moraleja y no hay razones para pensar en que hay diversas fuentes detrás del relato.

P no tiene un solo pasaje que requiera mucho análisis para poder aprender su enseñanza moral. Con todo, P guarda completo silencio en cuanto a los pecados de los patriarcas, lo cual no necesita varias fuentes. Basta notar que a P se le asignan sólo *dos* relatos acerca de los patriarcas (la cueva de Macpela y la circuncisión). Por otro lado, P abunda con relatos secos, cronologías y genealogías. Por cierto que el punto de la ética no tiene sentido cuando se aplica a material que *no* es didáctico en su contenido y que carece de relatos pertinentes (224/63-65).

ANACRONISMO: SUPUESTAS PALABRAS DE ÉPOCAS MÁS RECIENTES

1. Introducción

El Pentateuco usa algunas palabras que parecen proceder de un período posterior. También hay palabras que aparecen muy poco en el Antiguo Testamento y que reaparecen mucho después en otros escritos judíos.

2. Suposición documentaria

El que palabras anacrónicas aparezcan en el Pentateuco demuestra que fue escrito en un tiempo muy posterior al de Moisés.

3. Respuesta básica

Algunas de estas palabras podrían proceder de glosas que escribas introdujeron en un tiempo posterior. Otras palabras son realmente palabras antiguas, y no de una época más reciente. En otros casos, es difícil de determinar si las palabras son antiguas o tardías.

3.1. Glosas

Presentamos tres ejemplos de palabras que, según los críticos, vienen obviamente de un período posterior al tiempo de Moisés:

1. "Filisteos" (Éxo. 13:17)
2. "Dan" (Gén. 14:14; Deut. 34:1)
3. A Canaán se le llama "la tierra de los hebreos" (Gén. 143:14) (ver 311/15; 1050/17).

Harrison sugiere que tales anacronismos se deben a que escribas revisaron el texto para ponerlo al día en algunas áreas.

Otros ejemplos incluyen la descripción de Moisés como profeta de Israel (Deut. 34:10), así como también varias glosas que cambian antiguos nombres por nuevos (Gén. 14:8, 15, 17; 17:14; 23:2; 35:6). Weiser alega que la mención de un rey en Deuteronomio 17:14 es un anacronismo, pero esto pasa por alto que el pasaje está prediciendo algo, no está registrando la situación presente (529/524).

Harrison continúa: "Además de revisar la ortografía e introducir algunas glosas, los antiguos escribas con fre-

cuencia cambiaban nombres antiguos por los que se usaban en su tiempo. Esto puede explicar muy bien los aparentes anacronismos del Pentateuco, como aquel que habla del 'camino de la tierra de los filisteos' (Éxo. 13:17), en un tiempo en que los filisteos todavía no ocupaban la región costera de Palestina en forma definitiva" (529/523).

3.2. Palabras raras

Archer parafrasea el argumento que los críticos esgrimen respecto a las palabras raras: "Si una palabra aparece menos de tres o cuatro veces en el Antiguo Testamento y después vuelve a aparecer sólo en la literatura hebrea que vino mucho después (el Talmud y la Midrash), entonces se trata de una palabra de origen más reciente, y el pasaje del Antiguo Testamento que la contiene debe haber sido compuesto en una fecha tardía también" (66/125).

Esta es invariablemente la interpretación que ofrecen los eruditos del Antiguo Testamento, pero lo cierto es que hay *tres* explicaciones muy factibles:

(1) Como ya dijimos, que la aparición "temprana" de la palabra se da, de hecho, dentro del cuerpo de un escrito cuyo origen se produjo mucho después.

(2) La aparición "temprana" de la palabra entrega evidencia que indica que se usaba comúnmente en una época más antigua.

(3) Lo único que demuestra una palabra realmente "tardía" es que la palabra misma se originó a partir del texto. En otras palabras, la palabra original fue cambiada por una menos obsoleta, ofensiva u oscura. Una palabra más reciente es incapaz de indicar nada en cuanto a la fecha del escrito.

Mientras que muchos eruditos ignoran los últimos dos principios, la validez de dichos principios puede probarse examinando la literatura del antiguo oriente que se puede fechar con confianza.

Un ejemplo del principio (2) se ve en que es bien conocido que hay palabras que aparecen muy pocas veces en los escritos antiguos. Este es el caso, por ejemplo, de los textos encontrados en las pirámides, los cuales vienen del año 2400 a. de J.C. Luego la palabra desaparece del todo, para emerger otra vez tan sólo veintiún siglos después (aprox. 300-30 a. de J.C.) en los escritos del período grecorromano. Por supuesto que sería absurdo comprimir más de dos milenios de historia egipcia dentro de dos siglos y medio. Sin embargo, los eruditos aplican este criterio al por mayor en el caso de la literatura hebrea, lo cual es absurdo (667/141, 142).

Es obvio que el tipo de prueba que demuestra que casi todo es tardío, y especialmente que probará como antiguas las partes consideradas recientes, es absurdo e inadmisible como evidencia en un proceso designado a probar que algunos documentos son más recientes que otros porque contienen palabras de este tipo. Porque es del todo cierto que si todo es reciente, nada es antiguo.

—ROBERT DICK WILSON

De la misma forma, la palabra *swh*

("estanque") apareció por primera vez en Eclesiástico 50:3, libro que pertenece al segundo siglo a. de J. C. Esto llevó a concluir que se trataba de una palabra de origen más reciente. Pero con sorpresa, recientemente se descubrió dicha palabra en una estela de piedra moabita, lo que de repente le añadió a la palabra unos siete siglos de edad (66/126, 127).

Uno de los tantos ejemplos de (3) se ve en el texto asmoleo de la historia de Sinué, que se sabe bien proviene del siglo 20 a. de J.C., debido a la información interna que el texto provee. Pero según el principio (1), el que aparezca en el texto la palabra *yam* ("mar") y la palabra egipcia tardía *bw* ("no") apuntaría a una fecha alrededor de 1500 a. de J.C. Manuscritos procedentes de 1800 a. de J.C. indican que dichas palabras se usaron para sustituir a otras más antiguas. En el futuro podríamos descubrir un antiguo manuscrito del Antiguo Testamento que muestre lo mismo respecto a las Escrituras hebreas (66/667).

Además, el Antiguo Testamento sólo entrega una pálida representación de toda la producción literaria hebrea. Tres mil palabras del Antiguo Testamento aparecen menos de seis veces; mil quinientas palabras aparecen sólo una vez. Si tuviéramos mayor acceso a la producción literaria hebrea, hubiéramos determinado que dichas palabras se usaban a diario. Asimismo, nadie argumentaría que palabras como "cúspide" (Gén. 11:4) "debate" (Tito 3:9) "escarbar" (Job 39:21) y "escoba" (Isa. 14:31) son raras en la lengua española. Sin embargo, en la versión RVA sólo aparecen una vez (66/126, 127).

Robert D. Wilson realizó un excelente estudio de las palabras que en el Antiguo Testamento aparecen tan sólo cinco veces o menos. Ahora presentamos sus conclusiones:

> Los críticos presentan palabras que, según ellos, demuestran la fecha más reciente de los documentos que las usan. Pero respecto a un buen número de las palabras que aducen, no es posible probar que tengan un origen más reciente. Primero, nadie puede mantener que, debido a que una palabra aparece en un documento reciente, dicha palabra es ella misma de uso reciente también. Ya que si un documento de época más reciente es el único sobreviviente de un numeroso cuerpo de literatura, cada palabra en él sería tardía, lo cual es absurdo. Segundo, nadie puede mantener que un documento es más reciente sólo porque contiene palabras que no se usan en documentos anteriores conocidos por nosotros. Cada nuevo descubrimiento de papiros arameos egipcios nos entrega palabras que antes no conocíamos, a excepción (si es que así ocurre) de documentos escritos cientos de años después. Tercero, no se puede considerar una palabra como fuera evidencia del carácter reciente del documento en que aparece, sólo porque dicha palabra vuelve a aparecer en documentos que vinieron mucho tiempo después, como las partes en hebreo del Talmud. Sin embargo, con frecuencia los críticos argumentan de esta manera... es obvio que el tipo de prueba que demuestra que casi todo es tardío, y especialmente que probará antiguas las partes consideradas recientes, es absurdo e inadmisible como evidencia en un proceso designado a probar que algunos documentos son más recientes que otros porque contienen palabras de este tipo. Porque es del todo cierto que si todo es reciente, nada es antiguo —conclusión que desbarataría la posición de todos los críticos, radicales y conservadores—. Dado

que nadie desea o mantiene esta conclusión, debe descartarse como absurda.

No obstante, ahora pasamos a presentar una tabla que prueba que tales palabras aparecen en cada libro del Antiguo Testamento, y en casi cada parte de cada libro. Estas palabras están basadas en concordancias especiales de cada libro y de cada parte de cada libro del Antiguo Testamento que yo preparé para el presente artículo y que tengo en mi posesión. Las leyes de la evidencia afirman que "un testigo debe testificar de los hechos" y "que un experto puede declarar hechos generales que son el resultado del conocimiento científico, y que un experto puede informar de un experimento [y también de investigaciones] que él o ella ha realizado con el fin de formar su opinión". De acuerdo con estas leyes de la evidencia, añadiría fuerza y claridad a la demostración que presentaremos, si primero informamos acerca de la manera en que recolectamos los hechos sobre los cuales se fundamenta la tabla. Utilicé todo un verano para recolectar de una concordancia hebrea todas las palabras que, en el Antiguo Testamento, aparecen cinco veces o menos, registrando también el lugar donde aparecen. Usé otro verano para producir una concordancia de cada libro, a partir de la primera concordancia que confeccioné. En un tercer verano, prepararé concordancias de los documentos J, E, D, H y P, para cada uno de los cinco libros de Salmos y para cada salmo. También confeccioné concordancias para cada parte de Proverbios y para las partes cuestionadas de Isaías, Miqueas, Zacarías, Crónicas, Esdras y Nehemías. Lo mismo hice para porciones como Génesis 14 y los poemas contenidos en Génesis 49; Éxodo 15; Deuteronomio 32, 33 y Jueces 5. Después busqué cada una de estas palabras en los escritos de los escritores judíos que, en los tiempos posbíblicos, escribieron en arameo y hebreo. Me parece que la evidencia, que los hechos presentan, es manifiesta y concluyente.

El estudio de estos porcentajes debería convencer a todos de que la presencia de dichas palabras en un documento, de ninguna forma prueba que dicho documento es tardío.*

Una lectura cuidadosa de esta tabla comprobará la verdad de la afirmación que hicimos arriba: "el tipo de prueba que demuestra que casi todo es tardío, y especialmente que probará antiguas las partes consideradas recientes, es absurdo e inadmisible como evidencia en un proceso designado a probar que algunos documentos son más recientes que otros porque contienen palabras de este tipo". Este tipo de evidencia simplemente probará que casi todo el Antiguo Testamento es de origen reciente. Si se admite como válida, militará tanto contra los radicales como contra los conservadores.

Tomemos, por ejemplo, el número de estas palabras que aparecen en los supuestos documentos que forman el Pentateuco. J y E tienen juntos 281 palabras en más o menos 2.170 versículos (una palabra en menos de 7,7 versículos) y cerca del 46 por ciento se encuentran en el Talmud. Por su parte, D tiene 154 palabras en más o menos 1.000 versículos (una por cada 6,5) y un 53% de ellas aparecen en el Talmud. Las fuentes P y H tienen 201 palabras en 2.340 versículos (una por 8,6) y como 52% de ellas están en el Talmud. De seguro que ningún juez literario sin prejuicios intentará determinar las fechas de estos documentos sobre la base de variaciones tan pequeñas como palabras que van de un 6,5 a un 8,6 ni de variaciones que van de un 46 a un 53% en el Talmud. Además, en cuanto a la proporción relativa de palabras en los versículos, el orden es PH, JE, D. Pero según Wellhausen, en ambos casos debería ser JE, D, PH. Las pequeñas variaciones en ambos casos apuntan a un solo autor y una época similar de producción (1299/131-136).

*Para explicar esta tabla, se puede decir que fue preparada especialmente para el análisis crítico del AT. De esta manera, el Pentateuco esta ordenado según los documentos J, E, D, H y P. Proverbios está dividido en siete porciones (siguiendo a LOT). La segunda columna de la tabla entrega el número de palabras que, en el Antiguo Testamento, aparecen cinco veces o menos. La tercera columna entrega el porcentaje de estas palabras que se encuentran en el mismo sentido en el texto hebreo del Talmud.

Libro, documento o sección	Número de palabras que en el AT aparecen cinco veces o menos	Porcentaje de estas palabras en el Talmud
Salmo 79	3	00.0
Proverbios 31:1-9	0	00.0
Isaías 24—27	0	00.0
Abdías	7	14.3
Isaías 36—39	7	14.3
Jueces-Rut	107	15.8
Nahúm	36	16.7
Esdras 1—6	6	16.7
Miqueas 2	11	18.2
Isaías 34—35	5	20.0
Isaías 13—14	10	20.0
Isaías (1era parte)	121	22.3
Malaquías	13	23.1
Ezequiel	335	24.9
Lamentaciones	56	25.0
Hageo	4	25.0
Esdras 7—10	8	25.0
Zacarías 2	16	25.0
Isaías 40—66	62	25.8
Proverbios 1—9	69	27.5
Daniel	47	29.8
Zacarías 1	22	30.8
Zacarías 3	12	30.8
Miqueas 1	22	31.8
Job	374	31.0
Jeremías	278	32.1
Salmos	514	33.1
Libro I	123	35.8
Libro II	135	31.1

Libro, documento o sección	Número de palabras que en el AT aparecen cinco veces o menos	Porcentaje de estas palabras en el Talmud
Libro III	76	30.3
Libro IV	61	31.1
Libro V	118	34.7
Miqueas 3	15	33.3
Proverbios 10:1—22:16	80	33.8
Proverbios 22:17—24:34	30	36.7
Samuel-Reyes	356	37.2
Habacuc	34	38.2
Joel	28	39.3
Jonás	15	40.0
Oseas	65	41.5
Fuente J	162	44.4
Sofonías	31	45.2
Amós	50	46.0
Fuente E	119	48.7
Proverbios 31:10-31	6	50.0
Fuente H	48	50.0
Crónicas	144	51.5
Proverbios 25—29	52	51.9
Ester	57	52.6
Fuente P	192	53.1
Fuente D	154	53.2
Proverbios 30	15	53.5
Cantares	99	54.6
Nehemías	48	56.3
Eclesiastés	77	57.1
Memorias de Nehemías	27	59.3

3.3. Palabras arameas

Con la cautividad babilónica (607-538 a. de J. C.), los judíos empezaron a abandonar su ancestral lengua hebrea, a favor de la lengua aramea que se hablaba mucho más. En consecuencia, los críticos han sostenido que la presencia de palabras arameas en un texto bíblico es evi-

dencia de que dicho pasaje procede del tiempo posexílico. Se afirma que muchas de estas palabras o modismos arameos aparecen en el Pentateuco. Se supone que esto apoya su teoría del origen tardío de las fuentes escritas (J, E, D, P, etc.).

Pero Archer nos ha provisto de evidencia filológica:

> Ocurre que, después de examinar detenidamente un gran número de palabras hebreas que [los críticos radicales] han clasificado como arameas, dichas palabras terminan reclamando la naturaleza de verdaderas palabras hebreas, o bien se descubre que derivan de dialectos como el fenicio, babilonio o árabe, y no del arameo. Por ejemplo, muchos críticos, descuidadamente, han dado por sentado que los sustantivos hebreos terminados en *on* son necesariamente arameos, dado que en arameo la terminación *an* es muy común. Pero la verdad es que dicha terminación también se encuentra con mucha frecuencia en el babilonio y el árabe, y se necesitaría evidencia adicional para poder demostrar que una palabra así no podría haber sido una palabra hebrea de los tiempos cananeos (66/129).

El erudito judío M. H. Segal da la misma conclusión: "Ha sido una moda entre los eruditos en la materia clasificar como aramea cualquier palabra hebrea infrecuente que pueda encontrarse con cierta frecuencia en los dialectos arameos. Pero muchos de los supuestos términos arameos son tan hebreos como arameos. Muchos de ellos también se encuentran en otras lenguas semíticas" (1092/8).

Kautzsch (*Die Aramaismen im Alten Testamente*) confeccionó una lista de 350 palabras de posible origen arameo. Sobre esta base, casi mil quinientos versículos del Antiguo Testamento donde aparecen estas palabras se asignan a una fecha tardía. Con todo, la erudición fantástica de R. D. Wilson ha revelado la siguiente información:

(1) 150 de estas 350 palabras *jamás* se encuentran en un dialecto arameo.

(2) 235 de las 350 palabras *jamás* se encuentran en la literatura aramea anterior al segundo siglo a. de J.C.

(3) Sólo 40 de las palabras encontradas antes del segundo siglo a. de J.C. aparecen únicamente en las lenguas arameas del Cercano Oriente.

(4) Sólo 50 de las 350 palabras se encuentran en el Pentateuco.

(5) Más de dos tercios de estas 50 palabras "arameas" que aparecen en el Pentateuco tuvieron que ser reemplazadas por genuinas palabras arameas para que se entendieran en las traducciones arameas.

(6) La mayoría de las palabras que no se cambiaron en las traducciones arameas tampoco son propiedad única del arameo entre las lenguas del Cercano Oriente.

Incluso si se usaran las fechas de los críticos radicales, encontramos que 120 de las 350 "palabras arameas" son usadas por otros escritores del Antiguo Testamento setecientos años antes de que se encontraran en documentos arameos. Mientras sería fácil entenderlas como palabras hebreas que los judíos incorporaron al arameo durante el proceso en que ellos cambiaron de lengua, es difícil creer que los escritores bíblicos tomaron prestadas tantas palabras arameas que aparentemente no se usaron hasta setecientos años después (1299/155-163).

24

Incongruencias

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

Introducción
Suposición documentaria
Respuesta básica
- El uso de la tercera persona
- Muerte de Moisés

INTRODUCCIÓN

Se supone que el Pentateuco lo escribió Moisés. Sin embargo, muchos de los pasajes que hablan de Moisés están escritos en tercera persona, en lugar de usarse la primera persona. Además, si Moisés escribió el Pentateuco, ¿cómo contiene el relato de su muerte?

SUPOSICIÓN DOCUMENTARIA

Tales incongruencias prueban que, en realidad, Moisés no es el autor del Pentateuco.

RESPUESTA BÁSICA

Hay dos alternativas muy factibles para responder al argumento de la tercera persona que usan los críticos. Además, no es necesario atribuir el relato de la muerte de Moisés a Moisés mismo.

1. El uso de la tercera persona

1.1. Dictado

Moisés podría haber dictado su obra a escribas. Harrison sugiere lo siguiente: "Es igualmente incierto hasta dónde Moisés mismo registró personalmente el material que se le acredita. El uso de la tercera persona en varias de las secciones de los relatos de Moisés bien podría indicar que fueron dictadas. Es muy posible que muchas de las secciones pequeñas o aisladas fueron entregadas inicialmente a los sacerdotes para que las guardaran, y sólo más tarde las diferentes porciones de manuscritos fueron ensambladas para formar una especie de mosaico, para luego juntarse en un solo documento" (529/538).

Esto estaría en total armonía con la práctica antigua. R. D. Wilson razona:

> ¿Argumenta alguien que Hamurabi no puede ser tenido como el autor del código que lleva su nombre, a menos que lo haya escrito con su propia mano? Sin embargo, las palabras del epílogo del monumento afirman expresa-

mente que el autor era él: "En los días que vendrán, para todos los tiempos futuros, dictamino que el rey que esté en el país observe las palabras de justicia que he escrito en mi monumento" (Col. Li. 59-67). ¿Supondremos que Moisés no pudo registrar sus pensamientos, palabras y hechos de la misma forma en que lo hicieron sus predecesores, contemporáneos y sucesores? (1300/24, 25).

1.2. Moisés mismo escribió en tercera persona

Moisés mismo podría haber escrito en tercera persona. Esto para nada es irrazonable, si se tiene en cuenta que los siguientes autores antiguos escribieron acerca de sí mismos, en todo o en parte, en tercera persona:

Josefo, *La guerra de los judíos* (siglo I d. de J.C.)
Xenofón, *Anábasis* (siglo V a. de J.C.)
Julio César, *Guerras gálicas* (siglo I a. de J.C.) (665/23, 24; 1230/265).

2. Muerte de Moisés

El relato de la muerte de Moisés fue añadido después.

El Talmud [*Baba Batra* 146] afirma que Josué escribió el relato de la muerte de Moisés.

Archer afirma que Deuteronomio "capítulo 34 fue escrito después de Moisés, ya que contiene un breve relato de su muerte. Pero esto no pone en peligro en lo más mínimo la autenticidad de la autoría mosaica respecto a los 33 capítulos anteriores, porque el capítulo 34 sólo nos entrega el típico obituario que se adosa a la obra final de un gran hombre de letras" (66/224).

En su libro *A Short Introduction to the Pentateuch* (Una breve introducción al Pentateuco) Aalders trata los varios puntos de vista acerca del relato que, en Deuteronomio 34, cuenta la muerte de Moisés (35/105-110).

25
Diversidad interna

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

Hay considerable diversidad en el Pentateuco en cuanto a contenido, estilo y dicción.

SUPOSICIÓN DOCUMENTARIA

Esta diversidad interna sugiere grandemente que el Pentateuco fue escrito por diferentes personas, en diferentes épocas, cada una de las cuales tenía su propio punto de vista y técnica. Esto es mucho más factible que creer que una sola persona es responsable por una obra que se caracteriza por tanta diversidad, como lo es el Pentateuco.

RESPUESTA BÁSICA

Uno puede explicar el hecho de la diversidad de contenido, estilo y dicción sin acudir a la teoría de una autoría múltiple.

1. Contenido

En cuanto a la habilidad de los antiguos orientales para escribir acerca de diferentes temas, Harrison afirma:

> No era algo del todo único, como los antiguos críticos sostenían, que una sola persona tuviera la habilidad de escribir relatos históricos, componer poesía y cotejar material legal. Tal como Kitchen ha observado, siete siglos antes de Moisés, Khety (o Akhtoy) representa el ejemplo de un egipcio con dichas habilidades. Khety, hijo de Duauf, vivió en el tiempo del faraón Amenemhat I (aprox. 1991-1962 a. de J.C.). Este individuo versátil aparentemente combinaba las funciones de educador, poeta y propagandista político, y escribió la *Satire of the Trades* (Sátira de los comercios) como texto para que fuera usado en las escuelas de escribas. Probablemente se le entregó la tarea de darle forma literaria a *Teaching of Amenamhat I* (Enseñanza de Amenamhat I), que consistía en un panfleto popular durante las dinastías XIX a XX, para que los niños de la escuela lo copiaran. Además, pudo haber sido el autor del popular *Hymn to the Nile*

(Himno al Nilo), que con frecuencia era copiado por los escribas junto con las otras obras mencionadas. Por tanto, no era imposible que un individuo talentoso pudiera, durante el período Amarna, entregarse a la actividad literaria que se atribuye a Moisés (529/538).

2. Estilo

Driver afirma, "Si se leen con detenimiento las partes asignadas a P, incluso en una traducción, y se las compara con el resto de la narración, las peculiaridades de estilo saltan a la vista" (313/20) (ver también la cita de Driver en la sección sobre dicción).

Raven se encarga de los pasajes que se refieren específicamente a Dios y que muestran esta peculiaridad:

> Se dice que P es frío, formal, sistemático y lógico, pero es precisamente en esos pasajes que uno esperaría encontrar Elohim, el nombre general para Dios, el nombre que no tiene una relación especial para con Israel, sino que se usa muchas veces para referirse a los dioses paganos. Por otra parte, se dice que J es ingenuo, antropocéntrico en su concepto de Dios. Pero, debido al fervor religioso de J, uno esperaría que usara el nombre propio nacional de Dios, el nombre que subraya su relación de pacto con Israel. Hay pasajes en los que no podemos explicar por qué se usa un nombre de Dios en lugar de otro. Pero en la gran mayoría de los casos cualquier nombre habría sido apropiado (1009/119).

La *Divina comedia* de Dante es un ejemplo muy útil de una obra que procede de un solo autor y que, sin embargo, usa diferentes estilos para hablar de la naturaleza de Dios. Muchos pasajes describen en forma muy colorida cómo Dios interviene en los asuntos humanos (como J y E), mientras que de inmediato presenta otros pasajes ricos en doctrina sistemática (como P). A pesar de todo, se trata de un solo autor y libro, nada más y nada menos (224/59).

> La supuesta consistencia de criterio sobre un extenso cuerpo de literatura es inventada y engañosa (especialmente respecto al vocabulario), y tendrá valor en cuanto al "estilo" sólo si, en primer lugar, uno escoge todo lo que es de cierta variedad particular, después proclama que todo eso pertenece a un documento separado del resto y, finalmente, apela a su notable consistencia. Pero se trata de una consistencia que se obtiene, primero, seleccionando cosas en forma deliberada y, por tanto, por un razonamiento en círculo.
>
> —KENNETH A. KITCHEN

Efectivamente, no se puede negar que en P uno encuentra una atmósfera seca y fría que tiene afinidad por los detalles y las frases estereotipadas. Por contraste, P, J y E se caracterizan por su colorido, viveza y vitalidad. Pero que las apariencias no nos engañen. P es opaco y seco debido a que el material que se le atribuye es así por naturaleza. ¿Cómo se le podría dar vitalidad y encanto a un registro genealógico? Sin embargo, los pocos relatos que se asignan a P poseen viveza y gracia de dicción, tal como las genealogías que se adjudican a J son frígidas, insípidas y esquemáticas. De modo que uno encuentra, dice Cassuto, "que el cambio de estilo se debe a que se ha cambiado de tema, no de fuente" (224/53, 54).

Raven expande este problema central: "La única forma de afirmar que P y JE tienen vocabulario distinto es muti-

lando el escrito. Si una expresión que, por lo general, se encuentra en P aparece en una sección de JE, se divide el capítulo o incluso el versículo. Si la narración se dejara tal como está, a excepción de una expresión que podría ser una glosa, el argumento se debilitaría. Mediante este método, cualquier obra literaria podría dividirse en varias fuentes, más o menos completas" (1109/124).

Kitchen pone de relieve esta debilidad en la metodología de los críticos, cuando afirma que:

> La supuesta consistencia de criterio sobre un extenso cuerpo de literatura es inventada y engañosa (especialmente respecto al vocabulario), y tendrá valor en cuanto al "estilo", sólo si, en primer lugar, uno escoge todo lo que es de cierta variedad particular, después proclama que todo eso pertenece a un documento separado del resto y, finalmente, apela a su notable consistencia. Pero se trata de una consistencia que se obtiene, primero, seleccionando cosas en forma deliberada y, por tanto, por un razonamiento en círculo. "P" existe principalmente porque se usa este tipo de procedimiento, pues no fue reconocido por cien años, desde Astruc, en 1753, hasta Hupfeld, en 1853 (667/115, 116).

Muchos críticos radicales están convencidos de que la presencia de un estilo diferente dentro de un mismo tema es indicación de un autor distinto. Pero cualquier autor podría usar estilos diferentes para conseguir un énfasis distinto, incluso dentro del mismo tema. Por ejemplo, un abogado usará un estilo diferente en una carta a su madre, pero otro estilo en un informe, aun cuando el tema en ambos casos sea la protección de inversiones económicas. Un ministro usará un estilo diferente al dirigirse a sus niños en la mañana, pero otro estilo cuando bendice a la congregación en el culto, aun cuando el tema en ambos casos sea la fidelidad de Dios. Un médico usará un estilo técnico al recetar un medicamento, pero otro estilo cuando habla al paciente en cama. De la misma forma, la descripción técnica del arca, en Génesis, no apunta a un autor distinto del resto del relato, así como el estilo que un arquitecto naval usa para describir un barco no lo convierte en un autor diferente cuando escribe una carta de amor a su novia (472/132).

Por último, la información arqueológica indica que, en el antiguo oriente, las obras literarias podían registrar diferentes estilos. Kitchen ha descrito la inscripción de Uni, un oficial egipcio (2400 a. de J. C.), la cual contiene un relato fluido (¿J, E?), afirmaciones esquemáticas (¿P?), un himno de victoria (H) y dos refranes distintos (¿R1, R2?) que se repiten a menudo. A pesar de todo, se mantiene el hecho de que este monumento no es para nada la compilación de diferentes documentos, sino que fue grabado en piedra a pedido de la persona a quien conmemora (667/125, 126).

Las inscripciones reales de los reyes de Urartu nos entregan otro paralelo útil. Las inscripciones contienen una fórmula fija para la salida del dios Haldi (¿P?), una triple fórmula para la salida del rey (¿K1, K2, K3?), una concisa declaración de victoria (¿V?) o narración en primera persona (¿N?) y, de vez

en cuando, se dan estadísticas del ejército urarto o de los despojos que tomaron (¿P otra vez?). No se puede poner en duda la unidad del documento que no tiene prehistoria ni un protoautor rival, y su estilo duró un siglo (667/125, 126).

3. Dicción

Se cree que algunas palabras aparecen sólo en J, otras sólo en P, etc. Driver compiló una extensa lista de estas palabras y frases, que se dice apuntan a una autoría múltiple (313/131-135).

En cuanto a Génesis, Driver escribe: "En suma, el libro de Génesis presenta dos grupos de secciones, que se distinguen uno del otro por medio del estilo y frases distintas" (311/IV).

Aun si se reconociera que no hay otra explicación factible para este hecho, W. J. Martin observa que las diferencias de vocabulario no son ningún fundamento para deducir una autoría múltiple:

> Hace mucho que los escritores clásicos reconocieron que semejante criterio no tiene validez, y nadie le dará importancia al hecho de que la palabra "viga" aparece en *La Ilíada* pero no en *La Odisea*. Nadie prestará atención al hecho de que *La Ilíada* es rica en palabras que describen heridas o que hablan de herir, mientras que son raras o no aparecen en *La Odisea*. No tiene importancia que sólo *La Ilíada* use palabras como saltamontes, anguila, cresa, nieve, gorrión y burro, mientras que sólo *La Odisea* registre la palabra palma. Sin duda, La Ilíada usa 1500 palabras que no aparecen en *La Odisea*. Otra vez, nadie hace deducciones de ninguna clase al encontrarse con el hecho de que, en las obras de Shakespeare, la palabra "piadoso" sólo aparece en Hamlet y en obras subsecuentes. Las inconsistencias se encuentran incluso en una misma obra. En el mismo libro, Virgilio habla de un caballo de madera que, en un pasaje, dice está hecho de abeto, mientras que en otro dice que está hecho de arce y, en otro, de roble (792/13).

Cuando se pone atención al significado de las palabras y no se examina el pasaje en forma mecánica, los principios fundamentales quedan claros.

Cassuto establece las siguientes reglas para tratar adecuadamente la diversidad lingüística:

> (a) Las diferencias de palabras no pueden ser la base para determinar el origen de secciones que después usaremos para determinar las características lingüísticas de las fuentes, pues en tal caso caemos presa del razonamiento en círculo. (b) No debemos enmendar los textos para que se conformen a nuestra teoría. (c) No debemos considerar las palabras y frases en forma mecánica, como si estuvieran divorciadas de su contexto y como si el contexto no tuviera nada que decir acerca de su uso. Como veremos pronto, los defensores de la hipótesis documentaria no siempre tuvieron el cuidado necesario para no caer en estos yerros (224/44).

Nadie niega que el Pentateuco contiene una considerable variación de vocabulario. Por ejemplo, se usan diferentes palabras para hablar de una misma cosa, algunas palabras y frases aparecen en ciertas secciones, pero no en otras, etc. A pesar de las diferencias, la evidencia para la existencia de una dicción única para cada "fuente" procede del razonamiento en círculo de los críticos. Primero hacen una lista de todos los pasajes que contienen ciertas palabras, para luego clasificarlos como procedentes de una "fuente". Entonces anuncian que, como el texto no registra estas pa-

labras fuera de su “fuente”, ciertamente son palabras características de dicha “fuente” solamente. Es obvio que es la hipótesis misma la que inventa el hecho (ver arriba la primera cita de Kitchen en cuanto a la variación de estilo).

Aquí hay un ejemplo: en hebreo hay dos palabras para referirse a una “esclava”, una es *amah*, la otra es *shiphah*. Los críticos asignan *amah* a la fuente E, como la palabra que dicha fuente usa para “esclava”. La palabra *shiphah* se asigna a J (66/111).

Algunos críticos afirman que cada vez que J se refiere a una esclava, *invariablemente* usa la palabra hebrea *shiphah*, mientras que E *siempre* usa *amah*. Con más prudencia, Driver concede que E no siempre usa *amah*, sino que sólo prefiere dicha palabra. Pero hasta esto es decir mucho. Lo cierto es que E usa *amah* sesis veces en Génesis (20:17; 21:10, 12, 13; 30:3; 31:33). Sin embargo, *shiphah* aparece casi con la misma frecuencia en E o en contextos sólidamente unificados (en E: Gén. 20:14; 29:24, 29; en P: 30:4, 7, 18).

Orr reacciona duramente hacia esta práctica metodológica, respondiendo: “Es pura arbitrariedad y razonamiento en círculo cambiar esta sola palabra en Génesis 20:14 y 30:18, sobre la base de que 'en E la palabra que se usa en forma regular es *amah*, y que J siempre emplea *shiphah*, ¡lo cual es precisamente el punto que se discute! En el capítulo 29 de Génesis, se extirpan los versículos 24 y 29, y se asignan a P. De la misma forma, 30:4 y 7 se cortan y asignan a J” (928/231).

Génesis 20 provee la primera porción sustancial de E en Génesis. Sin embargo, *shiphah* (la supuesta palabra J) aparece en el versículo 14, seguida de *amah* (palabra E) en el versículo 17. Holzingar afirma que “E no usa la palabra” *shiphah*, de modo que la elimina del texto, como lo hace en Génesis 30:18. Presuponer que E siempre usa *amah*, para después afirmar que toda excepción se debe a que se importó dentro del texto una palabra de J o que un redactor cometió un error, no es más que fundamentar una conclusión sobre la base de una premisa. Un método como este no es más que una falacia. Así se puede probar cualquier cosa (66/111).

Cassuto nos entrega otro ejemplo útil. Afirma que los críticos radicales muestran poca erudición en su tratamiento de las palabras hebreas *beterem* y *terem*. Cada vez que aparece *beterem*, se la asigna a E, y cada vez que aparece *terem*, se la asigna a J. Desafortunadamente, estas palabras no son sinónimas. Son dos palabras totalmente distintas: *beterem* quiere decir “antes”, y *terem* significa “no solamente”. Dado que estas palabras tienen significados distintos, se espera que tengan usos diferentes. Aquí nada tiene que ver las fuentes distintas (224/51).

El tema de la diversidad de dicción aparece de nuevo cuando los promotores de la teoría argumentan que el uso de las palabras “subir de Egipto” (E) y “sacar de Egipto” (J) son prueba de fuentes distintas.

Pero cuando se entiende el significado de cada enunciado, se arriba a

una conclusión distinta. Cuando se usa la expresión "subir de Egipto" es porque el pueblo salió de Egipto y entró en la tierra prometida, mientras que la expresión "sacar de Egipto" sólo quiere decir abandonar dicho país. En Génesis 46:4, Dios le dice a Jacob "yo también te haré subir de allí". Con esto se quiere decir que hará que vuelva a la tierra prometida. Por otra parte, Génesis 15:14 dice "y después de esto saldrán con grandes riquezas". Cuando se lee dentro del contexto, la expresión apunta claramente al Éxodo. Cuando se pone atención al significado de las palabras y no se examina el pasaje en forma mecánica, los principios fundamentales quedan claros (224/48).

Otro ejemplo se da en el hecho de que el Pentateuco registra los números de dos formas diferentes: en orden ascendente ("veinte y cien") o en orden descendente ("ciento veinte"). Los críticos postulan que J, E y D emplean el orden descendente, y que P se caracteriza por el orden ascendente.

Una explicación más lógica está en el hecho de que el orden ascendente se asocia consistentemente con fechas técnicas o estadísticas. Por otra parte, los números solitarios casi siempre aparecen en orden descendente, a excepción de algunos casos donde operan circunstancias especiales. Para ilustrar esta regla, tomemos el texto en que Moisés se dirige a los hijos de Israel, diciendo: "Yo tengo ahora 120 años de edad" (Deut. 31:2). Pero en un pasaje que habla de las ofrendas de los líderes, se dice en forma literal: "Todo el oro de los cucharones era veinte y cien siclos" (Núm. 7:86).

A la luz de esta explicación, uno se pregunta cómo dilucidar el hecho de que el orden ascendente sólo se encuentra en las secciones P. La respuesta es simple: se formula sobre la base de sus constituyentes que son tablas genealógicas y cronológicas, descripciones técnicas de servicios, etc. De modo que es obvio que el orden ascendente aparecerá con mucha más frecuencia en el supuesto documento P (224/51-54).

Un último ejemplo lo provee la palabra *yalad*, "engendrar". Esta palabra hebrea se usa en su forma causativa y en su forma regular, pero con sentido causativo. Los críticos explican este comportamiento, asignando la forma causativa a P y la normal a J. ¿Cuáles razones tienen para ello? Lo hacen, al parecer, de modo que en pasajes cuya fuente no se puede determinar con precisión, tengan un precedente establecido para asignar a J los textos que usan la forma regular y a P los que usan la forma causativa (224/43).

3.1. Contenido

Al responder al argumento de que las palabras peculiares a las supuestas fuentes son evidencia a favor de la hipótesis documentaria, Raven observa que la verdadera razón para la variación en las palabras se encuentra en el tema que se trata: "Por supuesto que el argumento no tiene validez, a menos que los diferentes autores hayan tenido la oportunidad de usar dichas palabras o expresiones. Muchas de las palabras de la lista de Driver se

limitan a P, porque J, E y D no tuvieron oportunidad de usarlas" (1009/122).

Esto debería ser obvio. Uno espera que el vocabulario usado en una genealogía sistemática (p. ej., Gén. 10) sea algo diferente al vocabulario usado en un relato fluido (p. ej., Gén. 8—9). Al indagar el asunto, uno encuentra que la explicación no está en que dos diferentes autores escribieron dichos pasajes, sino en que un pasaje es una genealogía y el otro un relato.

3.2. Variedad

Es esencial que recordemos que un mismo autor buscará ser variado a fin de lograr énfasis o vitalidad. Un ejemplo útil se puede ver en el relato en que el faraón se niega a dejar ir a los israelitas de Egipto. A pesar de las plagas, se vuelve obstinado y dicha terquedad se pone de relieve con tres verbos distintos. Uno quiere decir "hacer fuerte o confiado" (que se asigna a P y a E), "endurecer" (asignado a P) y "hacer pesado o insensible" (que se atribuye a J). Pero si se examina la secuencia en que se usan estos verbos, encontraremos que entregan un orden psicológico natural, que pasa de confianza, a dureza y a insensibilidad. Es obvio que el autor lo diseñó de esta manera, y no procede de la mezcolanza de documentos (66/116).

3.3. Sólo poseemos una fracción de la evidencia arqueológica que podría aclarar mucho el antiguo uso hebreo de ciertas palabras

Los críticos radicales han sostenido tradicionalmente que la forma más larga del pronombre "yo" en hebreo (*anoki*) se usó mucho antes que la forma más corta (*ani*). Esta distinción se emplea como criterio para la segmentación de fuentes, aun cuando el examen del texto indique que la alternancia de las dos formas, con frecuencia, se debe al estereotipo. Por ejemplo, "Yo (*ani*) soy Yahvé" es un estereotipo que se encuentra con frecuencia en contextos que usan libremente la forma más larga *anoki*. El reciente descubrimiento de las inscripciones de Ras Shamra (siglo XV a. de J.C.) probó que toda la argumentación era una simple fantasía. En dichas inscripciones se usan *ambas* formas a la vez.

Estos descubrimientos arqueológicos han minado seriamente los argumentos de la hipótesis documentaria y tenemos toda la razón para pensar que futuras excavaciones seguirán entregando evidencia verificable acerca de las *verdaderas* técnicas literarias de los antiguos hebreos.

Otro ejemplo: El relato del diluvio usa dos palabras distintas para "ventana". El término *arubbah* se usa en Génesis 7:11 y 8:2. Pero en 8:6 aparece la palabra *challon* (35/78, 79). Los críticos documentarios sostienen que *arubbah* es la palabra que P usa para "ventana", de modo que Génesis 7:11 y 8:2 pertenecen a este documento. En cambio, *challon* es la palabra usada por J, lo que hace que Génesis 8:6 provenga de J.

¿Existe otra forma de explicar el uso de estas dos palabras que significan lo mismo dentro de un relato corto como el diluvio?

La respuesta es afirmativa. Aunque todavía no sabemos por qué se colocaron estos términos tan cerca uno del otro, las excavaciones de Ras Shamra desenterraron una tabla en la cual aparecían *ambas* palabras, lo que hace altamente improbable que su uso en Génesis se deba a que provienen de dos autores diferentes.

Estos descubrimientos arqueológicos han minado seriamente los argumentos de la hipótesis documentaria y tenemos toda la razón para pensar que futuras excavaciones seguirán entregando evidencia verificable acerca de las *verdaderas* técnicas literarias de los antiguos hebreos.

Aunque la arqueología ya ha hecho mucho para defender la integridad de la literatura israelita, tenemos que reconocer que tan sólo ha escarbado la superficie. Edwin Yamauchi, que primero enseñó en la Universidad de Rutgers y ahora está en la Universidad de Miami (Ohio), señala:

"Si por un arranque de optimismo exagerado, uno dijera que ha sobrevivido sólo una cuarta pare de las inscripciones y materiales arqueológicos, que una cuarta parte de los lugares disponibles ha sido excavada, que una cuarta parte de los sitios excavados ha sido examinada, y que una cuarta parte de los materiales y las inscripciones excavadas ha sido publicada, todavía tendríamos menos de un 1/1000 de la evidencia posible (1/4x1/4x1/4x1/4). Hablando en términos relativos, el porcentaje es incluso mucho menor (1334/12).

4. La unidad del Pentateuco

Todo el Pentateuco está fundado sobre un arreglo unificado y está aglutinado en un todo orgánico, que raramente muestra traslapos o repeticiones que se deben a la naturaleza progresiva de la revelación de Dios a Moisés. Hasta los críticos reconocen esta unidad, cuando introducen al redactor hipotético para explicar el presente orden y armonía del Pentateuco (66/108).

Edward Riehm (*Einleitung in das Alte Testament,* 1889, I, p. 202) es un ejemplo de tal reconocimiento. Archer lo cita de esta manera:

> Las leyes de los libros intermedios del Pentateuco, en su mayoría, forman esencialmente un todo homogéneo. Evidentemente, no todas vienen de una misma mano, y no fueron escritas en una misma época... Sin embargo, todas están gobernadas por los mismos principios e ideas, tienen el mismo entorno, la misma representación, y la misma forma de expresión. Una y otra vez aparece una multitud de términos definidos. De muchas formas, las leyes se refieren unas a otras. Aparte de algunas diferencias subordinadas, concuerdan unas con otras, de modo que se complementan unas a otras, dando la apariencia de un todo unificado que fue trabajado con una maravillosa consistencia de detalles (66/108).

W. W. J. Martin afirma:

> Génesis posee todas las características de una obra homogénea: articulación, el uso natural de patrones y formas sintácticas que indican el contexto lingüístico y geográfico del escritor, la función de partículas y, en particular, el artículo definido que pasa a través de las etapas del demostrativo hasta el definido, así como también el estado fluido de género gramatical. El escritor del Génesis era un hombre

de tan notables dones literarios, que casi sugieren una facilidad y un interés en cuanto a modelos de otro medio literario. Tiene todas las características del genio: variedad y diversidad, multiplicidad de alternativas, un amplio espectro de colores, un inventario pleno de notas tocadas con una habilidad maestra. Nadie soñará derivar una multiplicidad de autoría a partir de la diversidad de estilo. La diversidad es parte de la textura misma del genio. La unidad no reside en la uniformidad de dicción o estilo, sino en la uniformidad de la calidad. Es más fácil creer en un solo genio que creer que existió un grupo de personas con tales dones extraordinarios que pudieran haber producido semejante obra (792/22).

26 ➢

Conclusión a la hipótesis documentaria

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

FORTALEZAS

1. Fuerza colectiva de la hipótesis

Los críticos usan un cúmulo de criterios para fragmentar en fuentes el Pentateuco. Pero tienen que admitir que, si se toman por separado, dichos criterios no presentan un argumento convincente. Sólo cuando se toman todos juntos, presentan un poderoso caso a favor de la pluralidad de autores.

Así escribe el crítico documentario británico, A. T. Chapman, que dice: "la fuerza de la posición crítica se debe, principalmente, a que varias vías independientes de argumentación conducen a la misma conclusión" (227/39). Por consiguiente, los críticos apelan al efecto cumulativo de "varias vías independientes de argumentación".

Pero Kitchen ha dicho: "Se pierde el tiempo hablando de la 'fuerza cumulativa', cuando cada uno de ellos no tiene validez. Es como sumar 0 + 0 + 0 + 0 = 0. Debemos rechazar la supuesta concordancia de criterios cuya independencia es más aparente que real. La evidencia en contra es demasiado extensa para incluirla en este libro" (667/125).

2. Por qué la teoría tiene tanta aceptación

Uno podría preguntarse, si la hipótesis documentaria es tan precaria como lo hemos demostrado, ¿por qué fue recibida y defendida con tanto ardor en la

mayoría de los círculos académicos de Europa continental, Gran Bretaña y Estados Unidos de América?

W. H. Green responde de esta manera:

> Un gran número de eruditos eminentes acepta, en general, el fraccionamiento del Pentateuco, aunque no concuerdan en los detalles. La teoría tiene sus encantos, lo cual explica su popularidad. Ha logrado obtener la apariencia de ser muy factible gracias a que ha sido elaborada con mucha erudición, habilidad y trabajo incansable. Se han esgrimido muchos argumentos a su favor y se ha usado mucha destreza para adaptar los hechos del Pentateuco y, en general, de todo el Antiguo Testamento. Quienes tienen una mente especulativa se sienten atraídos por lo novedoso de su forma de investigar. La teoría ofrece la oportunidad para el estudio original y fructífero, pues engendra documentos antiguos que estaban insospechadamente enterrados en el presente texto, al cual preceden por siglos. Su gran popularidad se debe a la confianza y aparente éxito con el que pretende revolucionar la opinión tradicional, pues pretende conseguir un renovado respeto para el origen y la historia del Antiguo Testamento. Además, su alianza con la doctrina del desarrollo evolutivo, que ha tenido una amplia aplicación en otros campos de investigación, ha contribuido a su popularidad (485/131, 132).

Green añade: "Su fracaso no está en que sus defensores no hayan usado el ingenio y la erudición. Tampoco está en que no hayan desplegado incansables esfuerzos o que hayan rehusado usar las conjeturas hasta el máximo. Su fracaso reside en haberse propuesto lograr un imposible" (485/132).

Es muy dudoso que la hipótesis de Wellhausen se merezca el respeto científico. Hace uso de tantas apelaciones especiales, razonamientos en círculo y deducciones dudosas a partir de premisas insustanciales, que jamás pasaría la prueba en un tribunal de justicia.

—GLEASON ARCHER

DEBILIDADES METODOLÓGICAS FATALES

Gleason Archer, graduado de la Escuela de Derecho de Suffolk, resume lo falaz que ha sido esta metodología:

> Es muy dudoso que la hipótesis de Wellhausen se merezca el respeto científico. Hace uso de tantas apelaciones especiales, razonamientos en círculo y deducciones dudosas a partir de premisas insustanciales que jamás pasaría la prueba en un tribunal de justicia. Los arquitectos de la teoría documentaria casi violan todas las leyes de la evidencia que se respetan en los procedimientos judiciales. Cualquier abogado que se atreviera a interpretar un testamento, estatuto o escritura de traspaso de propiedad en la forma tan extraña e irresponsable que los críticos lo hacen, sería sacado de la corte sin demora (66/99).

Pasamos a presentar brevemente algunas de estas debilidades.

1. Imposición de los puntos de vista modernos de occidente a literatura oriental antigua

Los métodos que los críticos radicales usan son totalmente cuestionables, cuando dan por sentado que (1) se puede determinar con confianza la fecha de composición de cada documento, aun cuando *no* se tiene a mano otra literatura hebrea de aquella época para fines de comparación; y que (2) uno puede reemplazar fácilmente las palabras inesperadas

o raras, que uno halla en el Texto Masorético, por otras más adecuadas.

Estas prácticas son bastante dudosas a la luz de la siguiente observación de Archer:

> Sin reparar en que eran extranjeros viviendo en una época y cultura totalmente distinta, se sintieron competentes para descartar o cambiar frases o versículos enteros, cada vez que eran ofendidos sus conceptos occidentales respecto a estilo y consistencia.
>
> También dieron por sentado que eruditos que vivían 3.400 años después de los hechos, podían reconstruir (sobre la base de sus teorías filosóficas) con más precisión lo que había ocurrido que los autores mismos (quienes vivieron unos 600 ó 1000 años después de los hechos, según las fechas que dan los críticos) (66/99).

2. Falta de evidencia objetiva

Incluso el crítico documentario más dogmático tendrá que admitir que no existe evidencia objetiva para la existencia o historia de J, E o cualquiera de los documentos que se dice forman la Tora. No existe manuscrito de ninguna parte del Antiguo Testamento que vaya más allá del siglo III a. de J.C. (667/2).

Torrey (1219/74) cita el comentario de W. H. Green: "Toda la tradición y todo el testimonio histórico están en contra de ellos. Son los críticos los que tienen que probar lo que dicen. Y dicha prueba tiene que ser clara y convincente, en proporción con la gravedad y el carácter revolucionario de las consecuencias que se proponen fundamentar sobre ella" (Chambers, *Moses and His Recent Critics* [Moisés y sus recientes críticos], pp. 104, 105).

Bruce K. Waltke (Ph. D. de Harvard University y professor de la Universidad Hebrea de Jerusalén) afirma con firmeza: "Aunque el que sólo lea la literatura popular, que promueve las conclusiones del método literario analítico, no se dé cuenta, hasta el más ardiente defensor de la teoría tiene que admitir que todavía no tenemos ni una pizca de evidencia tangible y externa para la existencia o historia de las fuentes J, E, D, P" (14/2).

3. Sustitución del método desintegrador por el método armonizador

El método armonizador es el procedimiento normal que se usa en el estudio de documentos y literatura antigua. Cada vez que se abandona, a fin de encontrar contradicciones, la literatura entregará dichas "contradicciones" sobre la base de su diversidad inherente. Lo mismo ocurre con los estudios bíblicos.

Allis lo ha expresado en forma notable: "El método desintegrador de interpretación inevitablemente producirá desintegración, sea que las variaciones o diferencias que se aducen se encuentren en la forma o en el contenido de los documentos sujetos a este método" (35/126).

Kyle opina en forma similar: "La crítica no tiene el fin de encontrar fallas, pero fácilmente termina en eso. Cuando la crítica se impone una tarea de reconstrucción que pone en duda la integridad y fidelidad de los documentos que estudia, no se puede resistir la disposición a encontrar fallas y buscar discordancias. Pero es un método falaz

que terminará haciendo nulo el proceso de reflexión" (700/178).

Uno de los rasgos más dolorosos de esta debilidad es la tendencia a fabricar problemas que no existen. Kitchen concluye: "Algunas de las dificultades que se alegan son el producto ilegítimo de la teoría misma. Las teorías que artificialmente *crean* dificultades que antes no existían están sencillamente equivocadas y deberían, por tanto, ser descartadas" (667/114).

O. T. Allis presenta una ilustración que representa bien lo falaz que es este método:

> Por consiguiente, debe notarse que es relativamente fácil y simple buscar estas diferencias. No sería difícil romper una bola de cristal en muchos fragmentos y después escribir un libro con una elaborada descripción y discusión de las marcadas diferencias que se hallan entre los fragmentos así obtenidos. Sería fácil argumentar que dichos fragmentos provienen de diferentes esferas. La única forma de refutar definitivamente dicho procedimiento sería mostrar que cuando los fragmentos se juntan, vuelven a formar una sola esfera. La unidad y armonía de los relatos bíblicos, tal como aparecen en la Escritura, son la mejor refutación de la teoría que supone que estos relatos independientes se produjeron por medio de combinar varias fuentes contradictorias y diversas (35/121).

4. El número de "documentos originales" es ilimitado

Dado que esta metodología usa un procedimiento desintegrador y carece de un control objetivo, es ridículo tratar de conseguir un análisis consistente.

North describe algunos casos de estos efectos:

> La falacia lógica en la que incurren los críticos radicales se ha llamado *petitio principii* (petición de principio) o razonamiento en círculo. En pocas palabras, consiste en colocar la conclusión que uno busca en las premisas del argumento, para así asegurar que se produzca la conclusión que uno quiere.

> Deberíamos recordar que en su Comentario a Levítico (1900), Baentsch trabajó con no menos de siete siglas P. El comentario habla de P, Ps, Pss, Ph (17-26), Po (1-7), Pr (11-15) y Rp. Cualquiera de estas fuentes secundarias podría tener otra adicional (Ph5) u otra más (Pr5), o una tercera (Pr55) junto con diferentes redactores (Rpo, Rph) y hasta redactores secundarios (Rp5). Incluso nos encontramos con refinamientos como Po1, Po2, Po5. Esto es a todas luces un *reductio ad absurdum* del método analítico (910/56).

Análisis más recientes tampoco han mejorado el proceso, abundan nuevas fuentes como J1, J2, L, K y S. North ha sido un prominente portavoz de los críticos radicales, pero este tipo de cosas lo forzó a llegar a una conclusión lógica: "parece que con mayor agudeza analítica uno podría producir más de estos documentos" (cita de Albright en 28/55).

Green percibió claramente el razonamiento que está detrás de esta fragmentación sin limites: "Es la némesis de la hipótesis reaccionando contra sí misma. Los principios y métodos mismos que se emplean para segmentar el Pentateuco en varios documentos se pueden emplear también con mucha fuerza y éxito para dividir y subdividir ilimitadamente cada uno de los documentos" (521/164).

Allis muestra la misma agudeza, cuando observa que "si los principios y métodos de la alta crítica se aplicaran en forma consistente, el Pentateuco terminaría desintegrándose completamente y... lo único que impide que este fiasco ocurra es que los críticos no han logrado aplicarlos en forma cabal" (35/89).

Alan Cole ha tocado el lamento funerario: "La pulcra y vieja 'hipótesis documentaria' fracasó principalmente por su propio éxito. En lugar de producir fuentes continuas y mayores, los eruditos produjeron fragmentos aislados y unidades más y más pequeñas" (240/13).

5. Lógica irresponsable

La falacia lógica en la que incurren los críticos radicales se ha llamado *petitio principii* (petición de principio) o razonamiento en círculo. En pocas palabras, consiste en colocar la conclusión que uno busca en las premisas del argumento, para así asegurar que se produzca la conclusión que uno quiere. Uno encuentra, por lo menos, dos casos estridentes de esta falacia.

5.1. La formulación de los documentos J, E, D y P

Se predeterminan las características de los cuatro documentos primarios en la construcción misma de los documentos. De modo que los pasajes que contengan las características apropiadas se asignan al documento correspondiente.

S. R. Driver escribe que "Elohim no está aquí acompañado por los otros criterios del estilo de P, [que] impide que asignemos las secciones así caracterizadas a aquella fuente" (313/13).

El resultado son cuatro documentos, cada cual presentando material con rasgos distintivos. Pero no es posible sostener lógicamente y con tono triunfante que esto demuestra la existencia original de estos cuatro documentos, ya que las "fuentes" que resultan no son más que el producto de un plan predeterminado, totalmente desprovisto de evidencia objetiva o de algún paralelo similar en la literatura mundial. De modo que el argumento gira en un círculo sin sentido y sin verificación.

5.2. Se depende totalmente de redactores

Cuando los críticos introducen un redactor, añaden otro ejemplo de una solución que se origina en sus mentes no en los hechos. El redactor hace su lógica aún más delgada, porque su presencia asegura que cualquier evidencia que aparece puede, al menos hipotéticamente, falsificarse apelando a la lógica y la especulación, lo que hace el argumento insostenible.

Allis sostiene que:

> Al asignarle al redactor el papel de editor y hacerlo responsable de todos los casos en que el análisis no funciona como creen que debería, los críticos recurren a un instrumento que destruye toda su posición. Cuando el análisis no funciona satisfactoriamente, los críticos le echan la culpa a un redactor desconocido que alteró el texto de su fuente. Pero este procedimiento equivale a cambiar el texto que los críticos tienen delante a favor de la teoría que tienen acerca de cómo era el

texto originalmente. En pocas palabras, esto es lo que se llama "manipular la evidencia". De esta forma, se podría probar o desmentir cualquier teoría (35/60).

Allis también nos recuerda que "cada vez que los críticos apelan a un redactor, están admitiendo tácitamente que, en este punto, su teoría no funciona" (35/39).

El renombrado novelista judío Herman Wouk hizo una investigación profunda de la hipótesis documentaria. La forma en que evalúa la idea de un redactor merece nuestra atención. Wouk escribe: "Con el descubrimiento de un interpolador, Wellhausen terminó con todos sus problemas. Como instrumento de lógica polémica la figura de este personaje es magnífica... Cuando todo le falla a Wellhausen —la gramática, la continuidad, los nombres divinos o la falsificación del claro sentido del hebreo— entonces apela al interpolador". Wouk declara que Engnell "dio el golpe mortal al *Prolegomena* por medio de analizar al interpolador, el fantasma villano creado por Wellhausen, y lo borró del mapa con una risotada educada" (1315/315-317).

FRACASO TOTAL DE LA HIPÓTESIS

En su libro *The Documentary Hypothesis* (La hipótesis documentaria) el fallecido Umberto Cassuto dedica seis capítulos a investigar los criterios más significativos que los críticos documentarios ofrecen como evidencia de que Moisés no escribió el Pentateuco. Compara estas objeciones con cinco pilares que sostienen una casa (naturalmente, estas objeciones a la autoría mosaica son también apoyo a la hipótesis documentaria). En cuanto a estos "pilares" de la hipótesis documentaria, Cassuto escribe en su último capítulo: "No he probado que los pilares eran débiles o que cada uno era incapaz de dar el apoyo necesario, sino que he probado que de ningún modo son pilares, que son sólo imaginarios. En vista de esto, mi conclusión final es que la hipótesis documentaria es inútil y sin valor" (224/100-101).

> Los argumentos de Wellhausen se complementaban bien unos a otros, y parecían ofrecer un fundamento sólido sobre el cual edificar la crítica bíblica. Pero desde entonces se han puesto en duda y hasta rechazado tanto la evidencia como los argumentos que apoyan esta estructura. Pero a pesar que el mundo académico reconoce que el suelo ha sido removido, continúa adhiriéndose a estas conclusiones.
>
> —YEHEZKEL KAUFMAN

Habiendo investigado el problema del Pentateuco, otro erudito judío, M. H. Segal, en su libro *The Pentateuch, Its composition and Its Authorship* (El Pentateuco, su composición y su autoría), concluye:

Las páginas anteriores dejan en claro por qué debemos rechazar la teoría documentaria como una explicación de la composición del Pentateuco. La teoría es complicada, artificial y anómala. Está basada en suposiciones que no se prueban. Usa criterios no confiables para la segmentación del texto en sus fuentes.

A estos defectos se pueden añadir otras faltas. Su trabajo de análisis se alarga en forma

absurda, y descuida el estudio sintético del Pentateuco como un todo literario. Al usar mal el método analítico, la teoría reduce al Pentateuco a una masa incoherente de fragmentos históricos y legales, a una colección de leyendas tardías y de tradiciones de origen dudoso. Se supone que compiladores tardíos compilaron todo esto en una forma cronológica artificial. Esta es una evaluación fundamentalmente falsa del Pentateuco. Aun una lectura superficial del Pentateuco será suficiente para mostrar que los hechos que allí se describen se colocan en un orden lógico, que hay un esquema que combina sus diferentes partes y que hay propósito que unifica todo su contenido. Es obvio que este esquema y propósito llega a su fruición en la conclusión del Pentateuco, que es también el fin de la era de Moisés (1093/22).

De manera que la hipótesis documentaria de Wellhausen debe, a fin de cuentas, considerarse como un intento fallido por demostrar que Moisés no escribió el Pentateuco, con el fin de probar la teoría de las fuentes JEDP.

COMENTARIOS FINALES

1. El erudito judío, Yehezkel Kaufmann, describe la actual situación:

> Los argumentos de Wellhausen se complementaban bien unos a otros, y parecían ofrecer un fundamento sólido sobre el cual edificar la crítica bíblica. Pero desde entonces se han puesto en duda y hasta rechazado tanto la evidencia como los argumentos que apoyan esta estructura. Pero a pesar que el mundo académico reconoce que el suelo ha sido removido, continúa adhiriéndose a estas conclusiones (644/1).

2. Mendenhall habla de la continua aceptación del desarrollo religioso evolucionista documentario: "Es justo sospechar que el cimiento principal de su teoría está no en la evidencia histórica sino que en una piedad erudita hacia el pasado" (827/36).

3. Bright añade que aun hoy día "la hipótesis documentaria todavía recibe aceptación general, y debe ser el punto de partida de toda discusión" (156/62).

4. El renombrado erudito Cyrus Gordon nos habla del apego casi ciego que muchos críticos tienen hacia la teoría documentaria: "Cuando hablo de un 'compromiso' hacia JEDP, hablo en el sentido más profundo del término. He oído a profesores de Antiguo Testamento referirse a la integridad de JEDP como su 'convicción'. Están dispuestos a hacer modificaciones en ciertos detalles. Permiten que subdividamos (D1, D2, D3, etc.) o combinemos (JE) o añadamos un nuevo documento designado por otra letra mayúscula, pero no tolerarán nada que ponga en duda la estructura básica de JEDP" (472/131).

Gordon concluye: "No me puedo explicar este tipo de 'convicción' que no sea sobre la base de la flojera intelectual y la incapacidad de reevaluar" (472/131).

5. El erudito británico H. H. Rowley continúa aceptando la teoría porque no encuentra nada mejor con qué reemplazarla: "Sin duda que [la teoría Graf-Wellhausen] es ampliamente rechazada en parte o como un todo, pero no hay ningún otro punto de vista que

tome su lugar que no sea más amplia o enfáticamente rechazado... La posición de Graf-Wellhausen es sólo una teoría práctica que podría ser abandonada rápidamente, cuando se encuentre otro punto de vista más satisfactorio, pero hasta entonces no puede abandonarse con provecho" (1050/46).

6. Al terminar un artículo en que Cyrus Gordon critica acerbamente toda la teoría de Wellhausen, nos entrega un notable ejemplo de esta adhesión ciega a la hipótesis documentaria: "Una vez un profesor de Biblia de una importante universidad me pidió que le diera los hechos de JEDP. En esencia le dije lo que escribí arriba. Contestó: 'Estoy convencido de lo que usted dice, pero seguiré enseñando con el antiguo sistema'. Cuando le pregunté por qué, me respondió: 'Porque lo que usted me dice significa que debo olvidarme de lo aprendido, estudiar y volver a pensar. Es más fácil seguir con el sistema de la alta crítica, el cual es aceptado, y tenemos textos de estudio'" (472/134).

7. Esta declaración parece justificar la sospecha que Mendenhall tiene respecto a muchos críticos bíblicos modernos: "Es mucho más fácil seguir el patrón aceptado del siglo XIX, especialmente si tiene algún respeto académico, mayormente en forma automática, y hacer notar algunas fallas aquí y allí, para mostrar que uno está al día" (827/38).

8. El autor y dramaturgo judío, Herman Wouk, aunque no era un erudito bíblico profesional, sin embargo, nos da algunas sugerencias honestas de por qué todavía se aceptan en general las teorías de Wellhausen y sus seguidores. En su libro *This Is My God* (Este es mi Dios) ofrece esta aguda evaluación: "Es muy difícil para hombres que han entregado su vida a una teoría y la han enseñado a los más jóvenes verla desplomarse" (1315/318).

Y Wouk añade:

> Lo que los eruditos han hallado hace mucho fue que el análisis literario no es un método científico. El estilo literario es un asunto fluido y cambiante, a lo mucho es como un palimpsesto o un popurrí. La mano de Shakespeare está en las páginas de Dickens; Scott escribió capítulos de Mark Twain; Spinoza está lleno de Hobbes y Descartes. Shakespeare fue el eco más grande, y el más grande estilista de todos. Por generaciones, hombres obsesivos han usado el análisis literario para probar que todos menos Shakespeare escribieron Shakespeare. Me parece que el análisis literario se podría usar para probar que yo escribí *David Copperfield* y *A Farewell to Arms*. Desearía que fuera correcto (1315/317).

SECCIÓN III

La crítica bíblica y el Nuevo Testamento

27 ➢

Introducción a la crítica de las formas del Nuevo Testamento

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

- Definiciones
- Propósito de la crítica de las formas
- Metodología
- Trasfondo e historia
  - Trasfondo
  - Historia
- Los principales proponentes de la crítica de las formas
  - Martin Dibelius
  - Rudolf Bultmann
  - Vincent Taylor
  - Resumen
- Recapitulación

Examinaremos las doctrinas básicas de la crítica de las formas. Se darán respuestas prácticas a las suposiciones y conclusiones básicas.

La crítica de las fuentes sólo nos lleva hasta las fuentes escritas de la vida de Cristo, las que aparecieron no antes de veinticinco años después de los hechos a los que se refieren. El material fue transmitido oralmente hasta que fue registrado en los Evangelios. La crítica de las formas intenta llenar esta laguna de transmisión oral.

Los promotores de la crítica de las formas presuponen que los Evangelios fueron todos compuestos de pequeñas unidades o episodios. Estas unidades pequeñas (perícopas) circularon primero en forma independiente. Los críticos enseñan que estas unidades gradualmente tomaron la forma de varios tipos de literatura folclórica, como las leyendas, los cuentos, los mitos y las parábolas.

Según la crítica de las formas, las preservación y formación de las unidades fueron determinadas básicamente por las necesidades de la comunidad cristiana (*Sitz im Leben*). En otras palabras, cuando la comunidad tenía un problema, creaba o preservaba un dicho o episodio de la vida de Jesús que satisficiera las necesidades exigidas por el problema. En consecuencia, estas unidades no son básicamente un testimonio de la vida de Cristo, sino más bien representan las creencias y prácticas de la iglesia primitiva.

Esta crítica propone que los evangelistas no fueron tanto escritores co-

mo editores de los cuatro Evangelios. Tomaron estas pequeñas unidades y las colocaron dentro de un marco artificial, a fin de servir de ayuda a la predicación y la enseñanza. Frases como "nuevamente", "de inmediato", "después de algunos días", "en el camino", "después de esto" no son históricas. Más bien entregan el marco ficticio que junta las unidades o episodios separados. Estas frases cronológicas sirven como conexiones entre las diferentes unidades literarias.

La tarea de la crítica de las formas era descubrir las "leyes de la tradición" que gobiernan la colección, el desarrollo y la escritura de unidades aisladas. Después, habiendo removido el marco editorial y cronológico artificial que el evangelista provee, la crítica de las formas intentó recobrar las formas originales de dichas unidades (perícopas) y determinar con qué propósito práctico (*Sitz im Leben*) los primeros cristianos las preservaron.

Se creía que por medio de este método uno podría "ir tras las fuentes escritas, al período de la transmisión oral, a fin de explicar el surgimiento de los diferentes tipos de episodios que finalmente formaron parte de los Evangelios" (384/445).

La crítica de las formas se convirtió en algo más que un análisis literario. Pasó a ser un análisis histórico y empezó a juzgar la historicidad de los pasajes o unidades.

DEFINICIONES

1. La expresión "crítica de las formas" es una de las maneras de llamar lo que en alemán ha sido denominado *Formgeschichte*, esto es, "historia de las formas".

La crítica de las formas es el estudio de las formas de literatura y "documentos que preservan tradición pasada. Su suposición básica es que el uso oral de la tradición dio forma al material que resultó en una variedad de las formas literarias encontradas en el registro escrito final. Por lo tanto, el estudio de estas formas nos hace entender mejor la vida y pensamiento de la gente que preservó esta tradición" (376/436).

2. En el libro *Anatomy of the New Testament* (Anatomía del Nuevo Testamento), Robert Spivey y D. Moody definieron el método de la crítica de las formas como "la clasificación de las 'formas' en que la tradición, en especial la tradición de los Evangelios, circulaba antes de escribirse, y como el intento de determinar el 'contexto vivencial' de la iglesia que dichas formas reflejan" (1131/463).

3. Como el crítico E. B. Redlich observa:

> La crítica de las formas es el método de estudio e investigación que trata con el estadio preliterario de la tradición contenida en los Evangelios. Trata con el tiempo en que dicha tradición circulaba en forma oral. Busca descubrir los orígenes y la historia del material, esto es, de los relatos y dichos que componen los Evangelios. Trata de explicar cómo los relatos y dichos originales tomaron su forma presente en los Evangelios. Tiene que ver con los procesos que llevaron a la formación de los Evangelios (1010/9).

Laurence J. McGinley enumera cin-

co principios básicos de la crítica de las formas:

1. Los Evangelios sinópticos son composiciones populares subliterarias.
2. No describen al Jesús histórico, sino la fe de la iglesia primitiva que creó los Evangelios.
3. Son colecciones artificiales de unidades de tradición aisladas.
4. Estas unidades originalmente tenían una forma literaria definida que todavía se puede detectar.
5. Esta forma fue creada por la situación social (814/4).

4. G. E. Ladd define la crítica de las formas diciendo que:

> La designación "crítica de las formas" se refiere a las varias formas literarias que adoptó la tradición oral al ser pasada de boca en boca. El estudio supone que cuando uno aplica ciertas leyes de tradición oral a los Evangelios, uno puede recobrar las formas más antiguas de la tradición. Un estudio acabado de estas formas llevó a concluir que en sus primeras etapas, el material de los Evangelios se transmitió oralmente como una serie de unidades separadas, de anécdotas, cuentos, dichos, enseñanzas, parábolas, etc. Cada unidad de la tradición tuvo su propia historia en la iglesia. El Evangelio de Marcos presenta un bosquejo histórico del ministerio de Jesús (que tanto Mateo como Lucas adoptan en su mayoría). Este bosquejo histórico no es parte de la tradición, sino la creación del autor del segundo Evangelio, quien recolectó muchas de estas unidades de tradición, creó un bosquejo del ministerio de Jesús y usó este bosquejo como un hilo en el cual se insertaron las perlas de tradiciones independientes. Esto quiere decir que, en los Evangelios, las indicaciones de secuencia, tiempo, lugar, etc. no son históricamente confiables y la crítica minuciosa de los Evangelios debe, por tanto, ignorarlas. El resultado es que no poseemos una "vida" o "biografía" de Jesús, sino sólo una serie de anécdotas y enseñanzas aisladas atadas artificialmente y sin base en la historia (702/144, 145).

5. Rudolf Bultmann, un crítico de las formas radical, explica el método de esta disciplina de la siguiente manera:

> Por casi cuarenta años, los estudiosos del Nuevo Testamento han sabido de la existencia de una escuela de investigación de los Evangelios conocida como crítica de las formas, o más exactamente *Formgeschichte*, historia de las formas. La disciplina coloca su atención en las unidades en las que se puede analizar la tradición que está detrás de los Evangelios Sinópticos. Busca estudiar la tradición oral en una etapa anterior a su cristalización en los Evangelios o en las fuentes detrás de los Evangelios, sea que estas fuentes sean documentos escritos o ciclos de tradición fija como la fuente Q o el bosquejo de la vida de Jesús que antedata al Evangelio de Marcos, las secuencias en los relatos o el material didáctico, el relato de la Pasión, etc. (192/vii).

Bultmann continúa su explicación:

> La crítica de las formas empieza dándose cuenta de que la tradición que los Evangelios Sinópticos contienen consiste en unidades separadas, que los evangelistas juntaron editorialmente. Por consiguiente, la crítica de las formas busca identificar estas unidades de tradición y descubrir su forma y origen más antiguo en la vida de la comunidad cristiana primitiva. Cree que los Evangelios son, en esencia, compilaciones de este material más antiguo. Pero también estudia los Evangelios como obras terminadas, a fin de evaluar la actividad literaria de los evangelistas, y para descubrir los temas teológicos que los guiaron (192/3, 4).

PROPÓSITO DE LA CRÍTICA DE LAS FORMAS

R. H. Lightfoot resume los preceptos de la crítica de las formas:

> Nos recuerda que es muy poco probable que la iglesia primitiva se haya expresado de inmediato en forma literaria. Primero, se parte por creer que en los primerísimos años, los recuerdos y las tradiciones acerca de las palabras y obras de Jesús fueron transmitidos sólo de boca en boca y, segundo, que se valoraban no tanto (como uno podría creer) por su valor intrínseco, sino por la importancia que tenían para resolver los problemas relacionados con la vida y necesidades de las jóvenes iglesias. La crítica de las formas cree que estas necesidades tenían que ver, ante todo, con la tarea de la predicación, la catequización, la demostración del contenido y significado de la vida cristiana, el refutar las objeciones de los judíos y otros círculos y, quizá, sobre todo el culto. Se cree, además, que estas memorias y tradiciones al principio circularon, ante todo, en dos formas: Por un lado, en pequeñas historias separadas y, por otro, en la forma de dichos del Señor, ya fuera en forma independiente o como pequeñas colecciones. Ambas formas fueron tomando gradualmente una configuración más o menos fija, por medio de la constante repetición en las iglesias. Cualquiera que sea la verdad en cuanto a los dichos, las historias tendieron a formarse de acuerdo con el modelo de historias similares acerca de maestros y líderes del mundo judío y helénico. Por último, la crítica de las formas sugiere que muchas de estas tradiciones preliterarias son todavía discernibles en nuestros evangelios escritos, especialmente en Marcos, y que en cierta medida pueden ser clasificadas según su tipo o forma, lo que sugiere el nombre de esta nueva disciplina (744/30, 31).

Martin Dibelius nos da una explicación: "La crítica de las formas trata de llenar el vacío en el Nuevo Testamento por medio de colocar la base sobre la cual descansa la doctrina de Jesús y el relato de la vida de Jesús de Nazaret" (295/18).

En otro lugar, Dibelius nos entrega uno de los objetivos del método de la crítica de las formas: "En primer lugar, reconstruyendo y analizando, busca explicar el origen de las tradición acerca de Jesús, y así penetrar en un período previo a aquel en que fueron escritos nuestros Evangelios y sus fuentes" (294/prefacio).

Debelius también afirma: "busca dejar en claro la intención y el verdadero interés de la tradición más antigua. Debemos mostrar con qué objetivo las primeras iglesias contaban las historias acerca de Jesús, las pasaban de boca en boca como relatos independientes o las copiaban de papiro en papiro. De la misma forma, debemos examinar los dichos de Jesús para preguntar con qué intención estas iglesias los coleccionaban, aprendían de memoria y los ponían por escrito" (294/prefacio).

Rudolf Bultmann ha declarado: "El principio central de la crítica de las formas ha sido establecido plenamente, es decir, que las tradiciones evangélicas más antiguas circulaban oralmente dentro de la iglesia, cuyas necesidades religiosas servían. Sólo gradualmente fueron recolectadas en grupos, cúmulos o secuencias y, finalmente, en los Evangelios" (192/ix).

Explica que la crítica de las formas se ha desarrollado hasta llegar a ser "el intento de aplicar [a los Evangelios] los *métodos crítico formales* que H. Gunkel y sus discípulos ya aplicaron al Antiguo

Testamento. Esto implicaba descubrir cuáles eran las unidades originales de los Sinópticos (tanto dichos como historias), tratar de establecer el contexto histórico, sea que pertenezcan a una tradición primaria o secundaria, o sea que fueran el producto de la actividad editorial" (184/2, 3).

¿Qué ocurre realmente cuando las historias pasan de boca en boca en una comunidad no literaria?

—C. F. D. MOULE

METODOLOGÍA

Vincent Taylor nota los pasos que se dan en la crítica de las formas:

1. Se clasifica el material por su forma.
2. Se recobra la forma original.
3. Se determina el *Sitz im Leben* (situación vivencial) (1193/22).

En una entrevista informal, Robert Mounce resumió el procedimiento usado por la crítica de las formas:

> El crítico de las formas primero hace una lista de los varios tipos de las formas en que pueden dividirse los relatos de la Biblia. Después trata de determinar su *Sitz im Leben*, es decir, la situación vivencial de la iglesia antigua, la cual explica el desarrollo de cada una de las perícopas que se colocan en las categorías. ¿Fue una situación de temor o persecución? ¿Fue la salida de la iglesia gentil de la comunidad judía? ¿Fue la herejía? etc.
>
> Una vez que se determina el *Sitz im Leben*, uno puede explicar los cambios que se hicieron y remover las capas que se añadieron a los dichos de Jesús. El resultado es que los dichos de los Evangelios vuelven a su estado puro u original (876).

TRASFONDO E HISTORIA

1. Trasfondo

La crítica de las formas se originó en Alemania, en los años que vinieron después de la guerra de 1914-1918 (1010/16).

Floyd V. Filson explica los comienzos de la crítica de las formas de los Evangelios Sinópticos:

> Como método bien definido, apareció en las obras de K. L. Schmidt (1919), M. Dibelius (1919) y R. Bultmann (1921), los tres eruditos cuyas obras todavía dominan este campo de estudio. Edificó sobre el trabajo pionero de otros: los estudios de cuentos folclóricos de Olrick; la identificación que Gunkel hizo de la tradición oral en el Antiguo Testamento; el trabajo crítico que Wellhausen realizó en las unidades individuales de la tradición evangélica y en las primeras etapas de dicha tradición; el estudio que Norden hizo acerca del estilo prosaico y discursos de misión, etc. Se edificó sobre la idea de que la identificación de fuentes escritas no es capaz de llenar la laguna que se crea entre Jesús y los Evangelios escritos. Entre ellos está el período de la tradición oral, el cual demanda un estudio (376/436).

En Alemania, los eruditos eminentes del período inmediatamente anterior a la guerra fueron Bernard Weiss, Holtzmann, Wrede, Johannes Weiss, Wellhausen, Gunkel y Wendland (1010/16).

En el campo de la crítica de las formas, Easton hace un paralelo entre los principales autores y sus obras: "Sus autores son respectivamente, Martin Albertz, Rudolf Bultmann, Martin Di-

belius y Karl Ludwig Schmidt. Mientras que sus resultados son muy diversos, todos tienen en común la cualidad esencial de tratar de definir claramente la naturaleza de la primera tradición evangélica, y determinar algunas de las leyes que gobernaron su formación y transmisión" (319/28, 29).

Entre otros críticos notables están D. E. Nineham y R. H. Lightfoot.

Algunos de los críticos menos radicales son Frederick Grant, C. H. Dodd, B. S. Easton y Vincent Taylor. Fueron influenciados por Bultmann y sus seguidores, como se evidencia en sus escritos y en el uso de terminología similar u homogénea (502/2).

Rudolf Pesch sigue describiendo los primeros desarrollos de la crítica de las formas:

> Al principio del siglo XX, J. Weiss declaró explícitamente que la investigación de las formas literarias de los Evangelios y de los grupos individuales de material que allí se encuentran era una de las "tareas del estudio científico contemporáneo del Nuevo Testamento" (*Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart* [1908], p. 35). Pero su predecesor, J. G. Herder, ya había "reconocido por primera vez los problemas presentes en el estudio crítico de las formas de los Evangelios" (W. G. Kümmel, p. 98). Otro predecesor al final del siglo XIX fue F. Overbeck, quien llamó para investigar "la historia de las formas" de "la literatura primitiva del cristianismo" (*Historische Zeitschrift* 48 [1882], p. 423). Antes de la primera guerra mundial, dos profesores de literatura clásica: P. Wendland (*Die urchristlichen Literatuformen* [1912]) y E. Norden (*Agnosthos Theos. Untersuchungen zur Formengeschite religiöser Rede* [1913]), pusieron en marcha los estudios críticos de las formas del Nuevo Testamento, dándoles un rumbo importante. Después de la guerra, empezó el verdadero período de la crítica de las formas (968/337, 338).

C. F. D. Moule observa:

> Parece que primero el ímpetu vino del trabajo que eruditos escandinavos y alemanes realizaron en la literatura folclórica, especialmente el Antiguo Testamento. Estos eruditos dijeron que había que prestar atención a las leyes de la transmisión oral. Ellos se preguntaban: ¿Qué ocurre realmente cuando las historias pasan de boca en boca en una comunidad no literaria? Como respuesta, gradualmente se fueron formulando, al menos, dos principios importantes. Primero, al examinar una cantidad suficiente de ejemplos, uno se familiariza lo suficiente con ciertas "configuraciones" o "formas" que adoptan las historias en sus sucesivas etapas de transmisión, que uno llega a ser capaz, con cierto grado de precisión, de desvestir la forma final de una historia, como cuando uno pela una cebolla, hasta llegar a su forma más primitiva y original. Segundo, es un error tratar el tipo de documentos escritos bajo consideración como si fueran "literarios", ya que en la configuración de una historia la influencia colectiva de las comunidades era más importante que la de cualquier individuo, incluso en la configuración de todo un documento (874/87).

En su pequeño pero completo libro *What is Form Criticism?* (¿Qué es la

> Esperamos ser capaces de poner a prueba la fidelidad de la tradición acerca de la vida de Jesús. Esperamos lograrlo usando criterios nuevos y menos subjetivos, a fin de escapar los juicios arbitrarios del tratamiento psicológico de la vida de Jesús. Por último, en alguna medida queremos establecer con más firmeza nuestro conocimiento de las palabras y hechos de Jesús.
>
> —MARTIN DIBELIUS

crítica de las formas?), V. McKnight nos entrega más información de trasfondo acerca de las posiciones a las que se llegó con la crítica de las fuentes:

> Al principio del siglo XX, el estudio crítico de los Evangelios Sinópticos llegaron a las siguientes posiciones: (1) Se aceptó la hipótesis de los "dos documentos". Marcos y Q sirvieron como fuentes para Mateo y Lucas. (2) Tanto Marcos y Q, lo mismo que Mateo y Lucas, estuvieron bajo la influencia de los puntos de vista teológicos de la iglesia primitiva. (3) Marcos y Q contienen no sólo materiales antiguos auténticos, sino también materiales de fechas posteriores (818/9, 10).

2. Historia

En un artículo titulado "*The Influence of Form Criticism on Christology*" (La influencia de la crítica de las formas en la cristología), Bob E. Patterson nos ha entregado una historia completa de la crítica de las formas (*Encounter,* Winter, 1970).

Donald Guthrie observa que ha habido una notable aceptación de la crítica de las formas. Nota que muchas fuerzas han ayudado a producir y mantener el movimiento. Entre estas fuerzas están:

(1) Los puntos débiles de la crítica de las fuentes. Como crítica literaria, la crítica de las fuentes se limitaba a trabajar con los documentos disponibles. Al estudiar Mateo y Lucas, el crítico de fuentes no abordaba los veinte a treinta años que mediaban entre la muerte de Jesús y el momento en que aparecieron las fuentes escritas. La crítica de las formas busca dar razón de este período.

(2) Se pone en duda, en general, la exactitud histórica de Marcos. Wilhelm Wrede empezó esta corriente por medio de su "secreto mesiánico". La teoría afirmaba que Marcos escribió su Evangelio con el fin de exponer la revelación progresiva del carácter mesiánico de Jesús (o para presentar el "secreto mesiánico").

Más tarde, Julius Wellhausen propuso la idea de que la tradición original o primera de Marcos estaba entremezclada con otro material producido por los evangelistas y que dependía considerablemente de las ideas cristianas de ese entonces.

(3) El deseo de poner al día los Evangelios. Dado que la cosmovisión del primer siglo ya no es pertinente, según los críticos de las formas, surgió un gran deseo entre los teólogos de traer a los Evangelios al mundo del siglo XX.

(4) Intentar colocar a los materiales literarios dentro de su contexto original, situación vivencial o *Sitz im Leben.* Esta arremetida se observó rápidamente, cuando los críticos apelaron al trasfondo de los Evangelios (505/188, 195).

LOS PRINCIPALES PROPONENTES DE LA CRÍTICA DE LAS FORMAS

5.1. Martin Dibelius

Entre otras obras importantes, Martin Dibelius escribió los siguiente libros: *From Tradition to Gospel* (De la tradición al Evangelio); *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature* (Un nuevo acercamiento al Nuevo Testamento y a la primera lite-

ratura cristiana); *Gospel Criticism and Christology* y *Jesus* (Crítica del Evangelio y cristología, y Jesús). Dibelius fue uno de los críticos de las formas más renombrados. Pasaremos a presentar, en forma sucinta, su metodología.

Inicialmente, comenta que "al realizar una investigación en la historia de las formas de los Evangelios, nos debemos preocupar, primero que todo y ante todo, de sólo una sección de la literatura cristiana primitiva, a saber, los Evangelios Sinópticos" (294/2).

Después continúa: "El entendimiento literario de los Sinópticos empieza reconociendo que son colecciones de material. Los compiladores son autores sólo en un sentido muy limitado. Principalmente, son recolectores, vehículos de la tradición, editores. Ante todo, su labor consiste en transmitir, agrupar y trabajar sobre material que les ha sido entregado" (294/3).

Dibelius explica cuál es su meta en la crítica de las formas: "Esperamos ser capaces de poner a prueba la fidelidad de la tradición acerca de la vida de Jesús. Esperamos lograrlo usando criterios nuevos y menos subjetivos, a fin de escapar a los juicios arbitrarios del tratamiento psicológico de la vida de Jesús. Por último, en alguna medida queremos establecer con más firmeza nuestro conocimiento de las palabras y hechos de Jesús" (292/42).

Afirma que "lo primero que la *Formgeschichte* nos hace entender es que nunca hubo un testimonio 'puramente' histórico acerca de Jesús. Lo que sea que fue dicho acerca de las palabras y obras de Jesús, fue siempre un testimonio de fe formulado para ayudar a la predicación y la exhortación, a fin de convertir a los incrédulos y confirmar a los fieles. Lo que fundó el cristianismo no fue el conocimiento acerca del proceso histórico, sino la confianza de que el contenido de la historia era la salvación, el decisivo comienzo del Fin" (294/295).

Dibelius nos dice que otra meta de la *Formgeschichte* era intentar describir una comprensión de la historia de Jesús, que está dominada por los trasfondos del material (294/295).

Dibelius argumenta que los Evangelios no tratan de describir la persona de Jesucristo. Si este es el caso, no debemos hacerle estas preguntas a la tradición preservada en los Evangelios. Pero, si los estudiamos para obtener información acerca del carácter o cualidades de Cristo, no encontraremos ninguna cosa. Si usamos las preguntas seculares y no encontramos respuestas, debemos concluir que la tradición no era literaria (294/300).

La fortuna del cristianismo primitivo se refleja en las varias formas de tradición evangélica. La forma "estaba determinada por los requerimientos eclesiásticos que surgían en el desempeño de la labor misionera y de la predicación" (294/287).

La iglesia primitiva era una iglesia misionera. El "propósito misionero era la causa y la predicación el medio para diseminar por todas partes lo que los discípulos de Jesús recordaban de sus palabras y el ministerio" (294/13).

Lo que impulsó a los primeros cristianos a propagar esta tradición "fue la tarea proselitista a la cual se sentían llamados, esto es, el propósito misionero" (294/13).

Cuando Dibelius habla de predicación, "se incluyen todas las formas posibles de propaganda cristiana: predicación misionera, predicación durante el culto, y la catequización. La causa de todas estas diferentes actividades estaba en la misión de la cristiandad en el mundo" (294/15).

El programa de Bultmann ha tenido un tremendo impacto... En Alemania, en la década de 1960, casi todos los teólogos importantes habían sido estudiantes de Bultmann, o al menos fueron fuertemente influenciados por su pensamiento. En los Estados Unidos de América, Paul Tillich propagó ideas similares pero aún más radicales, y hay que volver a decir que muchos teólogos prestigiosos pertenecían a su escuela. Algunos llegan al extremo de decir que la idea tradicional de Dios, basada en la Biblia, está muerta.

—KLAAS RUNIA

La vida de Jesús sólo tiene un relato completamente unido: la "historia de la Pasión" (294/23, 178). El propósito principal de la "historia de la Pasión", según Dibelius, no era confirmar la historia, sino "dejar en claro lo que, por voluntad de Dios, ocurrió en la Pasión" (294/186).

Todas las otras unidades de tradición existieron sin ninguna conexión entre ellas.

En conclusión, Dibelius habla de la formación de la tradición del Evangelio: "Pero cuando rastreamos la tradición hasta su etapa inicial, no encontramos una descripción de la vida de Jesús, sino sólo párrafos cortos o perícopas. Esta es la hipótesis fundamental del método de la crítica de las formas (*Formgeschitliche Methode*) como representante de lo que yo estoy hablando aquí" (295/27).

2. Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann fue profesor de Nuevo Testamento en Breslau, Giessen y Marburg (Alemania) hasta su retiro en 1951. Pero ha seguido teniendo un impacto mundial, a causa de su impresionante contribución al estudio crítico contemporáneo del Nuevo Testamento. Bultmann produjo muchos libros sólidos que expresaban el punto de vista de la crítica de las formas. Algunos son *The History of the Synoptic Tradition* (La historia de la tradición sinóptica); *Jesus and the Word* (Jesús y la Palabra); *Theology of the New Testament* (Teología del Nuevo Testamento) y *Jesus Christ and Mythology* (Jesucristo y mitología).

2.1. A continuación presentamos una colección de afirmaciones hechas por Bultmann y acerca de él:

Klass Runia comenta acerca del impacto que Bultmann causó en el mundo:

El programa de Bultmann ha tenido un tremendo impacto en la teología de posguerra. En Alemania, en la década de 1960, casi todos los teólogos importantes habían sido estudiantes de Bultmann, o al menos fueron fuertemente influenciados por su pensamien-

to. En los Estados Unidos de América, Paul Tillich propagó ideas similares pero aun más radicales, y hay que volver a decir que muchos teólogos prestigiosos pertenecían a su escuela. Algunos llegan al extremo de decir que la idea tradicional de Dios, basada en la Biblia, está muerta (1053/13).

Rudolf Pesch declara: "El método de R. Bultmann estuvo influenciado fuertemente por las religiones comparadas y la crítica histórica. Su método formuló el axioma que 'la literatura que refleja la vida de alguna comunidad dada, incluso la comunidad cristiana primitiva, surge de condiciones y necesidades sociales muy definidas, las cuales producen estilos muy definidos, lo mismo que formas y categorías muy definidas'" (968/338).

H. N. Ridderbos observa que la forma en que Bultmann se acerca al Nuevo Testamento es comparándolo con las religiones que no son cristianas y con su desarrollo. Este acercamiento es llamado el método de la historia de la religión (*Religiongeschichte*). (1021/12).

Bultmann se hizo conocido por su acercamiento escéptico a los Evangelios. Concluye que "uno sólo puede dar énfasis a lo incierto de nuestro conocimiento de la persona y obra del Jesús histórico, lo mismo de cómo se originó el cristianismo" (192/20).

Bultmann describe el desarrollo de la crítica de las formas por medio de afirmar "que se deben emplear las formas de la tradición literaria para establecer las influencias que operaban en la vida de la comunidad, y se debe usar la vida de la comunidad a fin de hacer inteligibles las formas mismas" (184/5).

Bultmann discute su método: "El primer paso es distinguir entre el material de la tradición que el evangelista usó y sus propios añadidos editoriales" (192/25).

2.2. Algunos comentarios y críticas

G. E. Ladd señala que uno de los métodos fundamentales que Bultmann usa para reconstruir la historia inicial del pensamiento cristiano y para establecer la historicidad de Jesús es el "método de las religiones comparadas".

"Este método se desarrolló en Alemania, y asume que cualquier fenómeno religioso debe entenderse en términos de su contexto religioso" (702/8).

En su libro *Christ Without Myth* (Cristo sin mito), Schubert Ogden observa:

El primer paso para lograr una excelente crítica de la propuesta de Bultmann es demostrar que todo su significado puede ser reducido a dos proposiciones fundamentales: (1) la fe cristiana debe interpretarse, exhaustivamente y sin residuos, como la posibilidad original del ser humano para tener una existencia histórica (*geschichtliche*) auténtica, tal como esto se clarifica y conceptualiza más o menos adecuadamente mediante un análisis filosófico apropiado. (2) La fe cristiana es realmente realizable, o es 'una posibilidad de hecho', sólo debido al acontecimiento histórico (*historisch*) particular de Jesús de Nazaret, que es el acontecimiento generativo de la iglesia y su palabra y sacramentos distintivos. El segundo paso para criticar a Bultmann es demostrar que, tal como Barth y Buri y muchos otros han sostenido, estas dos proposiciones son mutuamente incompatibles (916/111, 112).

Edward Ellwein interpreta el punto de vista de Bultmann, respecto a lo que podemos conocer, de la siguiente manera:

¿Quién es el hombre Jesús? Es un hombre como todos nosotros, no una figura mítica. No tiene un destello mesiánico. Un hombre de verdad, pero tan sólo un hombre, un maestro, un profeta, que laboró por un breve tiempo, que profetizó acerca del inminente fin del mundo y de la venida del reino de Dios, que renovó y radicalizó la protesta de los grandes profetas del Antiguo Testamento en contra del legalismo y de la adoración cúltica de Dios, a quien los judíos entregaron a los romanos y fue crucificado. Todo lo demás es incierto y legendario (333/34).

Bultmann mantuvo que el elemento más importante de la fe cristiana era un encuentro existencial con Cristo.

—DONALD GUTHRIE

En su *New Testament Introduction* (Introducción al Nuevo Testamento), Donald Guthrie identifica el fundamento que subyace a la teología de Bultmann:

El desengaño de Bultmann lo llevó a buscar un acercamiento a los Evangelios que lo emancipara de la demostración histórica. En su opinión, sólo así el más sencillo vendría a la fe. También fue compelido a seguir un método no histórico a causa de su compromiso con la filosofía existencial. Muy influenciado por Heidegger, Bultmann mantuvo que el elemento más importante de la fe cristiana era un encuentro existencial con Cristo (505/93, 94).

En conclusión, Martin E. Marty, de la Universidad de Chicago, nos habla de las diferentes reacciones a Bultmann:

Rudolf Bultmann fue el erudito del Nuevo Testamento más grande del siglo XX. Así lo reconocen muchos de sus colegas y rivales. Al contrario, Bultmann ha ensuciado las aguas teológicas al encadenarse a la tortuosa filosofía de su colega de Marburg, Martin Heidegger. Así afirma la mayoría de aquellos contrarios a Heidegger, cuyo número es una legión. Una gran parte de la iglesia luterana de Alemania, levanta su voz en cuanto a este luterano y dice que Rudolph Bultmann es el hereje más grande del siglo XX (793/10).

3. Vincent Taylor

Vincent Taylor fue uno de los grandes críticos de las formas, pero a la vez fustigó bastante la disciplina que apoyaba. Su obra principal en esta área fue *The Formation of the Gospel Tradition* (La formación de la tradición del evangelio), primera edición en 1935. En este libro, Taylor comenta lo que él cree son las mayores fortalezas y debilidades de la crítica de las formas. Taylor no padece del escepticismo histórico de Bultmann.

Inicialmente, Taylor concuerda con la crítica de las formas en cuanto a su suposición básica:

Nos queda considerar la suposición básica de la crítica de las formas, a saber, que en general la tradición más antigua consistía en pequeñas unidades aisladas sin conexiones locales o temporales. Además, dado que las dos cosas van de la mano, debemos preguntar qué lugar se le da a los recuerdos de los testigos oculares. Con el Evangelio de Marcos delante de nosotros, es imposible negar que la tradición más antigua estaba compuesta mayormente de una masa de fragmentos (1193/38, 39).

Taylor concuerda en cuanto al punto de la tradición oral, tal como la presentan Dibelius y Bultmann:

La crítica de las formas opera sobre la base de que los materiales de los Evangelios escritos pueden dividirse en grupos, los cuales se identifican por las diferencias en estructura y forma que exhiben. Estas diferencias nos entregan pistas en cuanto a la manera en que se desarrollaron en el período preliterario. Las diferencias surgieron de la manera en que los elementos de los Evangelios fueron usados a diario en la iglesia, como material para predicación, enseñanza y para la propaganda misionera (498/470, 471).

En cuanto al punto crucial de la creatividad de la comunidad y el interés biográfico, Taylor toma esta postura:

Hay varias razones que explican por qué no había interés en una biografía. En primer lugar, los primeros cristianos eran personas de origen y logros humildes, no eran gente de libros. De modo que no enfrentaron el problema que preocupa al cronista. Además, sus ojos estaban en los nuevos cielos y la nueva tierra que creían que Cristo traería pronto. No sabían que diecinueve siglos después todavía se esperaría la consumación. Nada los habría sorprendido más. Sus esperanzas estaban puestas en el futuro, ¿Qué necesidad había de registrar el pasado? Además, la formación de la tradición acerca de Jesús fue mayormente un proceso comunitario. Las historias se conservaban no tanto porque un individuo las consideraba interesantes, sino porque ministraban a las necesidades de los cristianos que se reunían en la comunión cristiana. ¿Habrían tenido los primeros cristianos un interés biográfico?

Respecto a los evangelistas, se debe dar una respuesta un tanto diferente. Ninguno de ellos intentó producir una biografía en el sentido moderno del término, aunque todos querían comunicar la historia de Jesús. En el Evangelio de Juan, los objetivos principales son religiosos y doctrinales, pero el material se presenta dentro de un marco histórico. El Evangelio de Marcos exhibe un interés por bosquejar el ministerio de Jesús. Mateo sigue el mismo bosquejo, pero lo subordina a un interés didáctico y eclesiástico. En Lucas, las seis fechas que se entregan a partir de 3:1 ss., y lo que se dice en el prefacio (1:1-4) indica que había una intención de contar la historia en una sucesión ordenada, aunque no podemos dar por sentado que se habla de una sucesión cronológica, menos de que se haya logrado algo así (1193/143, 144).

> En busca de paralelos con las historias de los Evangelios, Dibelius se refiere con frecuencia a los escritos rabínicos. A pesar de que estos escritos fueron compuestos en fecha tardía, Dibelius cree que dichas anécdotas tienen un origen comparativamente antiguo e ilustran en forma satisfactoria los relatos de los Sinópticos.
>
> —LAURENCE J. MCGINLEY

4. Resumen

Para resumir a estos proponentes destacados de la crítica de las formas, es necesario que consideremos las semejanzas y diferencias que tienen entre ellos.

4.1. Semejanzas entre Dibelius y Bultmann

Aunque Bultmann y Dibelius clasifican el material de la tradición de manera distinta (cada uno ve diferentes formas con contextos vivenciales distintos), concuerdan básicamente en la suposición fundamental. Tal suposición es doble. Concuerdan en que el material de la tradición primero existía como unidades cortas y redondeadas (independientes) que tenía la comu-

nidad cristiana primitiva como *Sitz im Leben*, y que todos los contextos históricos que presentan los Evangelios (con la excepción de la historia de la Pasión) son el trabajo editorial de los evangelistas (505/24, 25).

E. V. McKnight da su opinión en cuanto a las semejanzas y diferencias entre Dibelius y Bultmann, diciendo que ambos "asumen que los materiales pueden clasificarse según su forma, y que la forma capacita a los estudiosos a reconstruir la historia de la tradición" (818/20).

L. J. McGinley evalúa a Dibelius y Bultmann en una forma un poco distinta. Cree que ambos concuerdan en estilo, pero no coinciden en terminología; están de acuerdo en el material, pero no concuerdan en cuanto al desarrollo de la tradición, ni en el *Sitz im Leben*; por último, convienen en negar completamente el valor histórico de sus categorías (814/45, 46).

McGinley continúa:

> Bultmann y Dibelius concuerdan en que la descripción y clasificación de las formas es tan sólo una parte de la tarea de la crítica de las formas. Mantienen que, dado que existe una relación entre las diferentes especies literarias producidas en una comunidad y las varias funciones de la vida de la comunidad, uno puede detectar esta relación y también puede identificar la situación histórico-social que creó una forma definida para satisfacer una necesidad concreta (814/18, 19).

McGinley observa que "en busca de paralelos con las historias de los Evangelios, Dibelius se refiere con frecuencia a los escritos rabínicos. A pesar de que estos escritos fueron compuestos en fecha tardía, Dibelius cree que dichas anécdotas tienen un origen comparativamente antiguo e ilustran en forma satisfactoria los relatos de los Sinópticos" (814/96).

McGinley añade:

> Bultmann hace uso abundante de ilustraciones y analogías sacadas de la tradición rabínica. Pero cree que el proceso que llevó a su estado actual fue mucho más complicado que el proceso tocante a la tradición sinóptica. En los Evangelios, las formas se han preservado de una manera más pura que en la literatura rabínica, donde la formación fue más consciente y donde los temas fueron variados artísticamente y las unidades individuales fueron configuradas de nuevo (814/97).

4.2. Una crítica básica

Una de las diferencias básicas entre Bultmann y Dibelius es su concepto del "motivo controlador" en la formación de las unidades.

(1) Bultmann cree que el motivo que formó los relatos está en los debates que la comunidad cristiana primitiva tenía con el judaísmo (189/39-44; 657/350, 351).

> La crítica de las formas suena como un método científico. Si así fuera, uno encontraría consistencia en la interpretación. Pero un solo dicho puede tener interpretaciones diversas. No sólo las interpretaciones son distintas, sino que a menudo los críticos formales no se ponen de acuerdo en cuanto a si una perícopa contiene el relato de un milagro o una historia pronunciamiento, ambas pueden ir entretejidas. Si la crítica de las formas fuera una ciencia de verdad, uno esperaría que hubiera consistencia en la manera en que reconstruye la historia.
>
> —ROBERT MOUNCE

(2) Para Dibelius el verdadero motivo está en el "fin misionero" de la iglesia y la "predicación" como medio de propagación (294/13).

Vincent Taylor censura a Bultmann, cuando afirma que:

> Los criterios que Bultmann usa para probar el carácter genuino de un relato son muy subjetivos. ¿Acaso llegaremos muy lejos seleccionando unas pocas características de los dichos de Jesús, para luego convertirlas en el criterio por el cual decidiremos si la tradición como un todo es genuina? No es fácil decidir qué es lo característico y, si pudiéramos hacerlo, la prueba no funcionaría porque aun los más grandes maestros a menudo dicen cosas conocidas. Los grandes maestros rehúsan ser fieles a un estilo, aun el suyo propio (1193/107, 108).

En el desarrollo cronológico de la crítica de las formas, Bultmann vino después que Martin Dibelius. Bultmann dice que "a diferencia de Dibelius, estoy convencido de que la crítica de las formas, por el solo hecho de que las formas literarias se relacionan a la vida e historia de la iglesia primitiva, no sólo presupone juicios de hecho junto con juicios de crítica literaria, sino que también debe llevarnos a hacer juicios acerca de los hechos, esto es, acerca de si un dicho es genuino, si un relato es históricamente cierto, etc." (184/5).

Alfred Wikenhauser presenta una seria objeción en contra de los principales críticos de las formas:

> Un serio defecto de la crítica de las formas es que le atribuye a la comunidad cristiana primitiva un verdadero poder creativo, y así es como aplican la metodología Bultmann y Bertram y, en forma menos radical, Dibelius. Mantienen que algunas partes de los Evangelios Sinópticos son creaciones libres de la comunidad. También se afirma que los temas que formaron algunas historias, como los relatos de milagros, *Novellen* y leyendas, fueron tomados del judaísmo y, más particularmente, del helenismo (1292/276).

Una de las mayores acusaciones en contra de la crítica de las formas ha sido la subjetividad de la disciplina. En una entrevista, Robert Mounce comentó en cuanto a este problema particular: "La crítica de las formas suena como un método científico. Si así fuera, uno encontraría consistencia en la interpretación. Pero un solo dicho puede tener interpretaciones diversas. No sólo las interpretaciones son distintas, sino que a menudo los críticos formales no se ponen de acuerdo en cuanto a si una perícopa contiene el relato de un milagro o una historia pronunciamiento, ambas pueden ir entretejidas. Si la crítica de las formas fuera una ciencia de verdad, uno esperaría que hubiera consistencia en la manera en que reconstruye la historia (876/144).

I. J. Peritz también habla de la subjetividad de la crítica de las formas:

> De modo que la crítica de las formas lo pone a uno en la posición de tener que decidir entre someterse a sus conclusiones y métodos defectuosos o a combatirla. Pero el punto no es decidir entre hacer uso de la crítica o tomar una actitud poco científica, sino entre hacer uso de la crítica o hacer uso de una crítica radical. El punto de vista crítico no pretende ser totalmente objetivo. Algunas veces es muy difícil saber dónde termina la poesía y empieza la historia. Es muy probable que no haya un esquema estrictamente cronológico o topográfico, y que tampoco haya una biografía en el "sentido" en que nosotros entendemos el

> término. Pero esto está lejos de admitir que no tenemos un testimonio fidedigno de parte de los testigos oculares. Ni tampoco se puede afirmar que la iglesia, a partir del Cristo de la fe, creó el Jesús de la historia, en lugar de afirmar que a partir del Jesús histórico la iglesia edificó el Cristo de la fe (964/205).

Añade: "La gran anomalía de la crítica de las formas está en la subjetividad imaginativa con la que evalúa la tradición" (964/205).

En un artículo reciente, Peritz resume los puntos de vista de la crítica de las formas, diciendo que "todos concuerdan en una sola cosa, a saber, que los primeros discípulos de Jesús eran tan ignorantes en el método literario y tan indiferentes al género biográfico o histórico como para poder perpetuar la memoria de su Maestro" (964/202).

> Los criterios que Bultmann usa para probar el carácter genuino de un relato son muy subjetivos. ¿Acaso llegaremos muy lejos seleccionando unas pocas características de los dichos de Jesús, para luego convertirlas en el criterio por el cual decidiremos si la tradición como un todo es genuina? No es fácil decidir qué es lo característico y, su pudiéramos hacerlo, la prueba no funcionará porque aun los más grandes maestros a menudo dicen cosas conocidas. Los grandes maestros rehúsan ser fieles a un estilo, aun el suyo propio.
>
> —VINCENT TAYLOR

RECAPITULACIÓN

1. La crítica de las formas busca descubrir las formas literarias originales en las que fueron escritas las tradiciones acerca de Jesús.

2. La crítica de las formas espera descubrir las formas originales, a fin de identificar las necesidades de la iglesia primitiva, las cuales forzaron la creación de los dichos y relatos.

3. El método de la crítica de las formas fragmenta los Evangelios sobre la base del criterio de la forma literaria, después busca la situación vivencial que produjo dichas formas. Busca reducir los Evangelios a su estado original puro.

4. La crítica de las formas surgió en Alemania después de la Primera guerra mundial.

5. Entre sus proponentes más destacados se encuentran Martin Dibelius, Rudolf Bultmann y Vincent Taylor.

28

Escepticismo histórico

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

SUPOSICIÓN BÁSICA

Los escritos del Nuevo Testamento no presentan una imagen histórica de Jesús.

Rudolf Bultmann cita a Julius Wellhausen, quien dice: "No cabe duda de que el espíritu de Jesús sopla en las afirmaciones que vienen de la comunidad de Jerusalén, pero el concepto que la comunidad tenía de Jesús no entrega un cuadro histórico de Jesús mismo" (188/341).

A fin de establecer un principio para el estudio histórico de Jesús, Wellhausen añade: "Debemos reconocer que una obra literaria o un fragmento de la tradición es una fuente primaria para la situación histórica de la cual surgió, y es sólo una fuente secundaria para los detalles históricos de los cuales informa" (188/241).

Esta afirmación nos lleva a considerar los Evangelios como una fuente secundaria de los hechos relacionados con Jesús. J. Martin concuerda: "Los Evangelios deben tenerse como la interpretación fidedigna de *lo que la iglesia creía en el tiempo en que se escribió* acerca de los hechos sobre los que se fundaba su fe" (789/44).

Por lo tanto, R. H. Lightfoot, un crítico famoso, infiere lo siguiente: "Entonces parece que se nos esconde en gran parte el Cristo terrenal, lo mismo que el celestial. A pesar del valor inestimable de los Evangelios, nos entregan tan sólo un susurro de su voz. En ellos sólo hallamos las huellas de sus caminos" (744/225).

1. La opinión de Albert Schweitzer

Albert Schweitzer guió la búsqueda del Jesús histórico, un Jesús cuya existencia pudiera probarse en forma concreta fuera de la Biblia y la experiencia cristiana. Escribe: "El Jesús de Nazaret que vino como el Mesías, que predicó la ética del reino de Dios, que fundó el reino de los cielos sobre la tierra y que murió para darle a su obra su final consagración, jamás existió. Es una figura que el racionalismo diseñó, que el liberalismo trajo a la vida y que la teología moderna vistió en un atuendo histórico" (1084/396).

Schweitzer continúa con una observación acerca del problema del estudio del Jesús histórico, estudio que, según él, tiene un trasfondo errático:

> El estudio de la vida de Jesús tiene una historia curiosa. Empezó buscando al Jesús histórico, creyendo que cuando lo encontrara, podría traerlo directamente a nuestro tiempo como Maestro y Salvador. El estudio rompió las correas con las que, por siglos, se había tenido a Jesús amarrado a las piedras de la doctrina eclesiástica, y se regocijó al ver que la figura otra vez recibía vida y movimiento. Es como si hubiera visto al Jesús histórico viniendo a encontrarlo. Pero Jesús no se quedó, pasó de largo por nuestra época y regresó a la suya (1084/397).

2. La opinión de Martin Dibelius

Martin Dibelius pone en duda cualquier interés histórico en Jesús: "Los primeros cristianos no estaban interesados en informar a la humanidad acerca de la vida y pasión de Jesús en una forma objetiva, *sine ira et studio.* Lo que pretendían era nada menos que ganar para la salvación al número más alto posible de personas en la última hora, justo antes del fin del mundo, que ellos creían estaba cerca. Los primeros cristianos no estaban interesados en la historia" (295/16).

Atacando la objetividad de los hechos bíblicos, Dibelius elabora el aspecto de la "propaganda" cristiana que nublaba el verdadero cuadro histórico: "El hecho de que el interés se lo concentre en la aplicación misionera añade otra limitación de la historicidad de la tradición. Los relatos se visten de cierto estilo, es decir, se cuentan con el propósito de edificar a los creyentes y para ganar a los incrédulos. Los relatos no son exposiciones objetivas de los hechos" (295/76).

3. La opinión de Rudolf Bultmann

La teología de Bultmann a menudo muestra su escepticismo acerca de la verdad histórica de la vida de Jesús: "No creo que ahora podamos conocer alguna cosa acerca de la vida y persona de Jesús, ya que las fuentes más antiguas no muestran interés en ninguna de ellas. Además, las fuentes son fragmentarias y legendarias, y no tenemos a disposición otras fuentes sobre Jesús" (185/8).

Bultmann proclama: "No podemos hoy en día obtener una imagen clara del *carácter* de Jesús, de la imagen viva de su personalidad y su vida" (192/61).

Bultmann habla acerca del método histórico de investigación bíblica y de su punto de vista en cuanto a cómo debería interpretarse (descartarse) un acontecimiento como lo es un milagro:

> El método histórico exige la presuposición de que la historia es una unidad, en el sentido de una cadena cerrada de efectos, en la cual los acontecimientos están concatenados por la sucesión causa y efecto. Esto no quiere decir que el proceso histórico sea determinado por una ley de causas y que no haya espacio para las decisiones libres de las personas, cuyas acciones determinan el curso de los acontecimientos históricos. Pero aun una decisión libre no ocurre sin una causa o motivo, y el trabajo del historiador es descubrir los motivos de dichas acciones. Todas las decisiones y obras tienen sus causas y sus consecuencias. El método histórico presupone que, en principio, es posible exhibirlos junto con sus conexiones y, de este modo, entender todo el proceso histórico como una unidad cerrada.
>
> El carácter conexo del proceso significa que un poder sobrenatural no puede romper la cadena de sucesos históricos. Los poderes transcendentes no pueden interferir y, por lo tanto, no hay "milagros" en este sentido de la palabra. Un milagro así tendría que ser un acontecimiento cuya causa no surgiría dentro de la historia... En armonía con este método, la ciencia histórica trabaja con todos los documentos históricos. Los textos bíblicos no pueden ser eximidos, si es que los vamos a entender como documentos históricos (182/291, 292).

Añade: "Todo esto muestra que el interés de los Evangelios es totalmente distinto al interés del historiador moderno. El historiador puede progresar en el proceso de recobrar la vida de Jesús sólo por medio del proceso de análisis crítico. Por otro lado, los Evangelios proclaman a Jesucristo y fueron escritos para leerse como proclamaciones" (192/70).

> [Las consecuencias de emplear el escepticismo histórico de la crítica de las formas son que] el Hijo de Dios encarnado en Jesús de Nazaret se convierte en el producto, en lugar del creador, de la fe cristiana. Ya no se le ve como el Salvador de la comunidad cristiana.
>
> —GEORGE E. LADD

Bultmann no pone en duda la existencia de Jesús. Lo que cuestiona más bien es cuán objetivos eran los escritores de los Evangelios.

Bultmann concluye que "No hay base alguna para dudar que Jesús realmente existió. Semejante duda no merece ni ser refutada. Ninguna persona en su sano juicio dudará que Jesús es el fundador que está detrás del movimiento histórico cuya primera etapa distintiva se encuentra en la antigua comunidad de Palestina. Pero es muy distinto preguntarse hasta dónde dicha comunidad preservó en forma objetiva la verdadera imagen de Jesús y su mensaje" (185/13).

Fuller resume el punto de vista de Bultmann: "Todo lo que sabemos, dice él, es que Jesús fue ejecutado por los romanos como si fuera un criminal político. Pero lo que podemos reconstruir no nos lleva muy lejos" (410/14).

Dibelius no comparte el escepticismo extremo de Bultmann. Más bien admite que algunas de las piezas más antiguas de la tradición poseen "auténticas memorias" de testigos oculares.

4. La opinión de Ernst Käsemann

Käsemann fue uno de los estudiantes de Rudolf Bultmann, y sostiene que las unidades de la tradición evangélica "fueron transmitidas a causa de un interés kerygmático (de proclamación), no un interés histórico. Desde este punto de vista, se entiende que esta tradición (o al menos la mayor parte) no pueda tenerse como

auténtica. Sólo algunas palabras del Sermón del monte y del conflicto con los fariseos, sólo algunas parábolas y material aislado de varios tipos retroceden con cierta probabilidad hasta el verdadero Jesús histórico. De sus obras sólo sabemos que tenía la reputación de obrar milagros, que él mismo habló de su poder para exorcizar y que, finalmente, fue crucificado bajo la autoridad de Poncio Pilato. La predicación acerca de él casi ha suplantado por completo su propia predicación, como puede verse con mucha claridad en el totalmente no histórico Evangelio de Juan" (642/59, 60).

Al abordar el problema de cómo la comunidad cristiana revisó el material del evangelio, Käsemann mantiene: "Expresemos la paradoja en la forma más aguda posible: la comunidad se toma tanto trabajo para mantener continuidad histórica con aquel que una vez caminó por esta tierra, que permite que los hechos históricos de su vida terrenal desaparezcan en su mayor parte, y los reemplaza por su propio mensaje" (642/20).

Käsemann tiene una fijación con la necesidad de identificarse existencialmente con la cruz, en lugar de tener una fe fundada históricamente. Esto lo lleva a concluir que "por esta razón, en los otros escritos del Nuevo Testamento, el elemento histórico casi desaparece del todo" (642/21).

REFUTACIÓN

Ladd expone las consecuencias que vienen de emplear el escepticismo histórico como método: "El Hijo de Dios encarnado en Jesús de Nazaret se convierte en el producto, en lugar del creador, de la fe cristiana. Ya no se le ve como el Salvador de la comunidad cristiana" (702/147).

1. Las consecuencias de seguir a Bultmann

¿Qué es lo que queda después de que Bultmann y sus seguidores han eliminado la mayor parte del material de los Evangelios según la tradición, como históricamente borroso y como creación de la comunidad?

Peter G. Duncker cita lo que P. Benoit dice que queda:

> Queda muy poco, tan sólo un residuo inofensivo: Jesús de Galilea, que pensó que era profeta, que debió haber hablado y actuado de esa manera, sin que podamos determinar lo que realmente dijo o cómo realmente actuó, quien al final murió en una forma lamentable. Todo lo demás, su origen divino, su misión salvadora, sus palabras y milagros que probaban estas cosas y, finalmente, su resurrección, todo esto es pura ficción. Son cosas que proceden de la fe y la adoración, cosas revestidas con una tradición legendaria, que se formó en el curso de la predicación y de las disputas de la comunidad primitiva (Pierre Benoit, *Exégèse of Théologie* [Paris: Editions du Cerf, 1961], vol. I, p. 46) (316/28).

David Cairns entrega sus conclusiones acerca de la teología de Bultmann, una teología que rechaza lo histórico para refugiarse en lo existencial: "En este capítulo concluimos provisionalmente que ninguna de las razones que Bultmann da para huir de la historia es convincente. Toda la operación es como cortarle la cabeza a alguien para dar término a su dolor de cabeza" (207/149).

Al hablar de la base existencialista de la metodología de Bultmann, Ellwein nota que dicho acercamiento tiene un aspecto espeluznante: "¿No perturba que la interpretación que Bultmann da del mensaje del Nuevo Testamento convierte la realidad histórica del Jesús histórico en una 'X relativa'? Esto quiere decir el que acto de revelación de Dios, que tomó forma corporal e histórica en Jesús, se evapora y se coloca entre paréntesis" (333/42).

Ellwein continúa: "Todo lo que queda es el hecho de la predicación, como una especie de 'punto matemático' que carece de toda extensión, sólo porque dicha extensión haría ilegítimamente que aquello que es de 'fuera de este mundo' se convirtiera 'de este mundo'" (333/42).

Bultmann intenta excluir el análisis y el marco histórico, lo cual "nos deja con un texto despedazado, despojado de interés para el cristiano primitivo o para el exegeta moderno" (814/70).

2. Los relatos históricos de los discípulos

Peritz menciona que los discípulos tuvieron el propósito de escribir los Evangelios. Dice: "Declarar, como lo hacen los críticos de las formas, que los primeros discípulos de Jesús esperaban el fin del mundo y no tenían interés en la historia quizá fue cierto de algún grupo pequeño, pero no era cierto de todos. Si hubiera sido cierto de todos, no habríamos tenido ningún Evangelio de ninguna especie, y los 'muchos' que intentaron poner por escrito los hechos del evangelio no hubieran existido, como dice Lucas" (964/205).

A. N. Sherwin-White compara los métodos para escribir que tenían los romanos con los escritores de los Evangelios. Concluye que "se puede mantener que el interés apasionado que algunos tenían por la historia de Cristo, incluso si su interés fue parabólico y didáctico más que histórico, no pudo pervertir y destruir del todo el meollo histórico de su material" (1097/191).

> A pesar de todo el esfuerzo que despliegan para producir fe en Jesús y testificar acerca del poder divino que tenía, siguen actuando esencialmente como reporteros que no se sienten libres de falsificar los datos que la tradición de las iglesias presentó como ocurridos en Galilea y Judea una generación antes.
>
> —E. C. BLACKMAN

F. F. Bruce comenta acerca de la exactitud histórica de Lucas: "Es muy posible que un hombre que prueba ser fidedigno allí donde tenemos los medios para probar su exactitud se mantenga fidedigno aun en las áreas en donde no tenemos los medios para poner a prueba su precisión. La exactitud es un hábito mental, y la experiencia (buena o mala) nos enseña que algunas personas son exactas por costumbre, mientras otras no lo son. Los antecedentes de Lucas le dan el derecho a ser considerado un escritor acostumbrado a ser preciso" (179/90).

Blackman afirma que uno puede depender de los escritores de los Evangelios:

Lucas sabe que la historia de la salvación de Jesús de Nazaret es parte de la historia como un todo. En cuanto a esto no debemos diferenciar completamente a Lucas del resto de los evangelistas. Todos están conscientes de que están informando acerca de acontecimientos reales en los que participaron personas realmente históricas. A pesar de todo el esfuerzo que despliegan para producir fe en Jesús y testificar acerca del poder divino que tenía, siguen actuando esencialmente como reporteros que no se sienten libres de falsificar los datos que la tradición de las iglesias presentó como ocurridos en Galilea y Judea una generación antes (130/27).

3. El carácter único de Jesús

En cuanto al carácter único de Jesús como el fundamento de la autenticidad del Nuevo Testamento, E. F. Scott hace una observación acerca del ataque que hacen los críticos: "Difícilmente se pondría en duda la evidencia, si ellos estuvieran hablando de otro héroe de la antigüedad. Pero se les mira con sospecha sólo porque cuentan de la vida de Jesús" (1087/1).

Si uno va a juzgar la historicidad de Jesús, entonces se le debería juzgar imparcialmente como a cualquier otra figura de la historia. F. F. Bruce testifica que "para un historiador sin prejuicios, la historicidad de Cristo es tan axiomática como la historicidad de Julio César. No son los historiadores los que propagan las teorías del 'Cristo mitológico'" (179/119).

Los primeros propagadores del cristianismo no tenían problema con que se examinara concienzudamente las credenciales del mensaje que traían. Los hechos que proclamaban no ocurrieron en un rincón, tal como Pablo se lo dijo al rey Agripa. Eran hechos que podían ser completamente escudriñados. El espíritu de estos primeros cristianos debería animar a sus descendientes modernos. Si los cristianos de hoy se familiarizan con la evidencia pertinente, no sólo podrán dar razón de la esperanza que está en ellos, sino que ellos mismos, al igual que Teófilo, sabrán con mayor precisión cuán segura es la base de la fe en la cual fueron enseñados (179/119, 120).

Montgomery no ve ningún problema en la historicidad que los escritores del Nuevo Testamento reclaman para Jesús:

Sin embargo, no deberíamos asombrarnos de que es imposible distinguir entre lo que Jesús reclama ser y lo que los escritores del Nuevo Testamento insisten en que él es, porque (1) la situación es exacta a la de todos los personajes históricos que escogieron no escribir (p. ej., Alejandro el Grande, Augusto César, Carlomagno). Difícilmente diremos que en estos casos es imposible lograr una imagen histórica adecuada. Y (2), los escritores del Nuevo Testamento, tal como lo vimos en el capítulo anterior, registraron testimonios de testigos oculares y podemos confiar, por tanto, en que ellos nos entregan una imagen histórica fidedigna de la persona de Jesús (852/48).

4. Historiografía antigua

J. P. Moreland presenta el punto principal: "¿Podían los historiadores antiguos distinguir entre hechos y ficción? ¿Existe alguna evidencia de que querían hacer esta diferencia? Es probable que los historiadores griegos, romanos y judíos ejercieron influencia sobre los escritores del Nuevo Testamento" (99/87).

Una de las mayores objeciones que se levantan en contra de los Evangelios, como documentos antiguos, es que se alega que sus autores (lo mismo que los autores de otros documentos antiguos) vivieron en una época histórica en que

la exactitud fáctica no era importante.

Moreland continúa discutiendo alguna de la evidencia:

> Entre los escritores griegos, muchos hablaron de la importancia de entregar un relato fidedigno de lo ocurrido. Heródoto subraya el papel del testigo ocular en la labor de la información histórica. Sin embargo, el historiador debe evaluar y verificar sus informes usando el sentido común. Se debe sospechar de informes acerca de hechos milagrosos y sobrehumanos. Tucídides también evaluaba la precisión de las noticias que recibía. En su *Historia de la guerra del Peloponeso* (1.22.1), admite que en algunas ocasiones inventó algunos discursos. Pero en dichos casos intentaba ser consistente con lo que se conocía de quien hablaba. En todo caso, no se sentía libre de inventar un relato. Polibio también tenía normas elevadas. Promovía que se revisaran las fuentes, que uno fuera objetivo y que se castigara la superstición y "el amor que las mujeres tienen por lo milagroso". También promovía el que se investigara la exactitud de los testigos oculares (99/88).

A. W. Mosely termina su artículo *Historical Reporting in Ancient World* (Reporte histórico del mundo antiguo), de esta manera: "El estudio ha demostrado claramente que la pregunta '¿Ocurrió esto así?', es una pregunta que tenía sentido para la gente de aquel tiempo y era una pregunta que se hacía con frecuencia. La gente de aquel tiempo conocía la diferencia entre hecho y ficción".

Mosely declara:

> Por lo general, era más fácil ser inexacto cuando un escritor trataba hechos ocurridos hacía mucho tiempo. Los escritores que trataban acontecimientos recién ocurridos (cuando los testigos todavía estaban con vida) por lo general trataban de ser lo más exactos que podían y trataban de obtener la información de los testigos. Sabían que no podían inventar historias acerca de hechos y personas del pasado reciente. Por ejemplo, Josefo acusó a Justo por haber retenido la publicación de su historia hasta que no había testigos disponibles, lo cual era muy condenable. Estos historiadores (p. ej., Luciano, Dionisio, Polibio, Éforo, Cicerón, Josefo y Tácito) rápidamente censuraban a otros escritores, si éstos entregaban relatos inexactos. A la persona que entregaba un informe inexacto de algo que había ocurrido se le tenía como un fracasado, por lo menos en alguna medida. Esperaríamos que los escritores del Nuevo Testamento hubieran sido acusados de falsedad, si ellos hubieran fallado en su empresa (872/26).

> Los cristianos quizá no estuvieron interesados en la "historia", pero no cabe duda de que estaban interesados en lo "histórico". Los predicadores de la nueva fe quizá no quisieron narrar *todo* acerca de Jesús, pero tampoco querían relatar algo ficticio.
>
> —PIERRE BENOIT

Nuestro estudio no ha probado nada conclusivo acerca de la actitud que los escritores del Nuevo Testamento tenían hacia la historicidad de las tradiciones que recibieron y transmitieron acerca del Jesús histórico, pero sugiere que no deberíamos suponer desde el principio que no podrían haber tenido interés en asuntos de autenticidad. Es del todo posible que la gente estuviera preocupada por distinguir cuáles informes eran realmente ciertos, tanto en el período en que dichos relatos se transmitían oralmente y después cuando la tradición se escribió (147/26).

5. ¿Es el punto de vista de los críticos realmente imparcial?

Objetando a la opinión personal de los críticos de las formas, Redlich escribe: "La crítica histórica no debe identificarse, como lo hacen a menudo los críticos de las formas, con la opinión personal que el crítico tiene acerca de la verdad histórica de un relato o dicho. Su opinión es un juicio acerca del valor histórico del material. No tiene nada que ver con las leyes de la tradición o las características formales" (1010/11).

McNeile cree que los críticos de las formas han ido demasiado lejos al juzgar el contenido de los Evangelios, ya que se supone que su método es literario, no histórico (820/54).

G. E. Ladd dice: "Se debe reconocer que la crítica bíblica moderna no fue el producto de una preocupación creyente y erudita que buscaba entender mejor la Biblia como Palabra de Dios en su contexto histórico, sino de una erudición que rechazó el testimonio bíblico que reclama que la Biblia es la palabra de Dios inspirada en una forma sobrenatural" (702/38).

6. Conclusión

Pierre Benoit concluye que "los cristianos quizá no estuvieron interesados en la 'historia', pero no cabe duda de que estaban interesados en lo 'histórico'. Los predicadores de la nueva fe quizá no quisieron narrar *todo* acerca de Jesús, pero tampoco querían relatar algo ficticio" (120/32).

Benoit hace la siguiente pregunta: "¿Podremos creer que los convertidos aceptaron esta nueva fe, que tanto demandó de ellos, sobre la sola base de sesiones para chismear, en las cuales, según Dibelius y Bultmann, los predicadores inventaron convenientes dichos y hechos que Jesús nunca dijo ni llevó a cabo?" (120/32).

Filson hace notar lo que resulta finalmente, si uno extiende el escepticismo del crítico de las formas:

> Como puede verse de inmediato, si los Evangelios reflejan la vida y el pensamiento de la iglesia primitiva, surge el problema de cuán confiable es el material que tenemos para estudiar la vida de Jesús. Los críticos de las formas reconocen esto con franqueza. De modo que si un elemento de la tradición muestra que contiene un interés de la iglesia o un rasgo helénico, se retira del fondo de datos disponibles para el estudio de la vida de Jesús. Dado que todo el material preservado fue usado por la iglesia, este escepticismo puede avanzar tanto, al grado de negar que nos haya quedado siquiera alguna información confiable con la cual representar al Jesús histórico (377/99).

Subrayando la necesidad de evidencia externa, Albright sostiene que "el trasfondo literario de un dato particular jamás podrá establecer o refutar concluyentemente su historicidad última. Siempre se necesitará evidencia externa" (23/12).

Albright añade: "Desde el punto de vista del historiador objetivo, la crítica del trasfondo literario accidental dentro del cual un dato ocurre no puede descalificarlo, a menos que haya sólidas razones independientes para rechazar la historicidad de un número apreciable de otros datos encontrados en el mismo

trasfondo literario" (20/293, 294).

Por último, debemos reconocer el testimonio contemporáneo de otros historiadores del tiempo de Jesús. Laurence J. McGinley confirma:

> En sus estudios de los Evangelios Sinópticos, Dibelius se concentra en la transmisión y la composición, Bultmann se centra en la descripción histórica de la tradición sinóptica desde sus orígenes hasta su cristalización. Pero todo estudio de los Sinópticos debería decir algo acerca del testimonio histórico. ¡Pero no se dice! [H. Dieckmann, *"Die Formgeschichtliche Methode und ihre Anwendung auf die Auferstehungs Berichte", Scholastik*, I, 1926, p. 389]. Es notable que no se hable del testimonio externo de Ireneo, Tertuliano y Orígenes. Sólo se menciona la observación de Tertuliano [Apología I.66] acerca de que los Evangelios son las memorias de los apóstoles, pero esto se menciona sólo para rechazar dicha afirmación como si fuera engañosa [Bultmann, *Die Erforschung der Synoptischen Evangelien, The New Approach*, p. 397]. El testimonio que Papías [Eusebio, *Historia eclesiástica*, III. 39; MP6, xx. 296-300] acerca de Mateo y Marcos no recibe mejor tratamiento. Papías afirma que Marcos fue el intérprete de Pedro, pero Bultmann dice que esta afirmación es errónea. Dibelius habla de lo que Papías dice acerca de la autoría de Mateo y Marcos, pero concluye que se equivocó al pensar que los evangelistas realmente eran autores [Bultmann, *Zur Formgeschichte der Evangelien*, Theol. Rund. N. F. I. 1929, p. 10]. Esta apatía hacia el testimonio histórico pareciera demostrar una falta de integridad y perspectiva.
>
> Tal como De Grandmaison observa: "En estas materias, lo más sabio es preferir un gramo de información antigua que un libro lleno de conjeturas eruditas" [De Grandmaison, *Jesus Christ*, I, 1935, p. 115]. (814/22, 23).

Norman Pittenger declara: "Demos por sentado que todos los intentos por negar la historicidad de Jesús han fallado" (983/89, 90).

RESUMEN

1. La crítica de las formas supone que el Nuevo Testamento presenta lo que la iglesia *creía* verdadero acerca de Jesús, no lo que realmente *era* verdadero.

2. Respuesta: Las conclusiones de Bultmann acerca de la inexactitud histórica de los Evangelios están equivocadas, porque ni siquiera el cristiano estaría interesado en un evangelio que ha sido sacado de su trasfondo histórico.

2.1. Lucas ha probado tener la costumbre de ser preciso.

2.2. Ninguna otra figura es atacada como lo es Cristo. Los críticos no son imparciales.

2.3. Los intentos de negar la historicidad de Jesús han fallado.

29
Embates contra Jesús

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

EN BUSCA DEL JESÚS DE LA HISTORIA

En los últimos siglos, a través de todo el mundo, los pensadores liberales han desafiado muchas de las doctrinas de la fe cristiana ortodoxa e histórica. Nada ha dañado más a la iglesia que la interminable búsqueda del Jesús de la historia.

En el *Evangelical Dictionary of Theology* (Diccionario evangélico de teología), de Walter Elwell, R. H. Stein nos relata la historia de la búsqueda del Jesús de la historia:

> El comienzo de la llamada "búsqueda del Jesús de la historia" empieza en 1774-1778, cuando el poeta Lessing publica, en forma póstuma, las notas de Hermann Samuel Reimarus. Estas notas desafiaban la imagen tradicional de Jesús, tal como se presentaba en el Nuevo Testamento y en la iglesia.
>
> Según Reimarus, Jesús nunca pretendió ser el Mesías, nunca instituyó sacramento alguno, nunca predijo su muerte ni tampoco resucitó. De hecho, la historia de Jesús fue un engaño deliberado de los discípulos. Al hablar así de Jesús, Reimarus levanta la pregunta: "¿Cómo fue realmente Jesús?". Y así fue como surgió la búsqueda del "verdadero" Jesús (334/584).

La búsqueda del Jesús de la historia ha continuado por dos siglos, toman-

do diferentes tonos y maneras. De hecho, los siglos XIX y XX vieron "tres" diferentes búsquedas del Jesús de la historia. Antes de tratar cada una, sería bueno consultar el gráfico que hemos incluido aquí (582/30).

1. Primera búsqueda

"Durante la primera parte del siglo XIX, el racionalismo fue el método dominante, y se intentó explicar 'racionalmente' la vida de Cristo (cf. K. H. Venturini, *A Non-Supernatural History of the Great Prophet of Nazareth* [Una historia no sobrenatural del gran Profeta de Nazaret]). Pero el momento crítico vino cuando D. F. Strauss publicó su *Vida de Cristo* (1835). Strauss argumentó que el acercamiento racionalista era un fracaso, y afirmó que el elemento milagroso contenido en los Evangelios debía entenderse como 'mito' no histórico. A su vez, este nuevo acercamiento vino seguido por la interpretación liberal de la vida de Jesús, que minimizó y descuidó el aspecto milagroso de los Evangelios. El liberalismo tomó lo milagroso como una 'cáscara' que debía eliminarse, a fin de concentrarse en las enseñanzas de Jesús. No sorprende que este método encontrara en las enseñanzas de Jesús las doctrinas liberales de paternidad de Dios y la hermandad humana, y el valor infinito del alma humana" (334/584).

Gary Habermas declara: "Ha habido muchos intentos por desacreditar al Jesús de los Evangelios. Incluso estos ataques prevalecieron en los siglos XVIII y XIX. Aunque casi todos los estudiosos concienzudos han rechazado unánimemente estos intentos (especialmente los eruditos que recuerdan intentos similares que hace tiempo fueron mostrados como falsos), los laicos todavía les dan gran atención" (508/98).

Stein cita varias razones por las que ahora se rechaza dicha búsqueda:

Primero, se hizo bastante obvio, a través de la obra de Albert Schweitzer, que el Jesús liberal nunca existió, sino que fue la creación del optimismo liberal. Otra cosa que ayudó a terminar la búsqueda fue el darse cuenta de que los Evangelios no eran simples biografías objetivas que fácilmente podían excavarse para descubrir información histórica. Este cambio lo produjeron William Wrede y la crítica de las formas. Otra causa de muerte para la búsqueda fue darse cuenta de que, a través de todos los siglos, el objeto de fe de la iglesia nunca fue el Jesús de la historia del liberalismo teológico, sino el Cristo de la fe. En otras palabras, la iglesia siempre ha creído en el Cristo sobrenatural proclamado en las Escrituras. Martin Kahler influyó mucho en este respecto (334/585).

2. Segunda búsqueda

En el período entre las dos guerras mundiales, la búsqueda se mantuvo dormida por falta de interés y porque no había certeza de que fuera posible. En 1953 Ernst Käsemann instigó una nueva búsqueda. Käsemann temía que la discontinuidad en teoría y práctica entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe se parecía demasiado a la antigua herejía docética, que negó la humanidad del Hijo de Dios. En consecuencia, argumentó que era necesario establecer una continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Además, afirmó que el escepticismo histórico presente acerca del Jesús de la historia no tenía fundamento porque había información histórica disponible e innegable. Los resultados de esta búsqueda fueron un poco decepcionantes, y el entusiasmo del principio se esfumó en su mayor parte. Con todo, durante este período se desarrollaron nuevas herramientas, que pueden ayudar a la investigación histórica (334/584, 585).

> El Seminario acerca de Jesús y sus promotores no refleja el consenso de los eruditos, a excepción de los que pertenecen al "ala radical". Su metodología tiene serias fallas y sus conclusiones son innecesariamente escépticas.
>
> —CRAIG BLOMBERG

3. Tercera búsqueda

El Dr. Geisler explica la tercera búsqueda:

> La investigación más reciente en cuanto al Jesús de la historia es mayormente una reacción a la "nueva búsqueda". Es multifacética, pues incluye a algunos representantes de la tradición radical, la escuela de la nueva perspectiva de tradición, y algunos conservadores. Bajo la categoría de "conservadores" tenemos a I. Howard Marshall, C. F. D. Moule y G. R. Beasley-Murray. Ellos rechazan la idea de que el Nuevo Testamento entrega una imagen de Jesús coloreada por el culto al salvador helénico. El grupo de la nueva perspectiva coloca a Jesús dentro del contexto judío del primer siglo. Este grupo comprende a E. P. Sanders, Ben F. Meyer, Geza Vermes, Bruce Chilton y James H. Charlesworth. La tradición radical viene representada por el "Seminario acerca de Jesús" y su interés en el *Evangelio de Tomás* y la fuente Q. El Seminario acerca de Jesús usa muchos de los métodos de Strauss y Bultmann, pero a diferencia de ellos son optimistas en cuanto a la posibilidad de descubrir al individuo histórico. Sin embargo, sus resultados han producido, hasta el día de hoy, diferentes puntos de vista que se basan en pequeños fragmentos de dichos del Nuevo Testamento que consideran genuinos (423/385, 386).

Craig Blomberg añade: "El Seminario acerca de Jesús y sus promotores no refleja el consenso de los eruditos, a excepción de los que pertenecen al 'ala radical'. Su metodología tiene serias fallas y sus conclusiones son innecesariamente escépticas. En cambio, la llamada tercera búsqueda del Jesús de la historia es más digna de reclamar para sí una interpretación responsable e histórica de los datos disponibles. Pero in-

cluso aquí algunos eruditos no se ajustan del todo a la ortodoxia cristiana histórica" (138, citado en 1294/43).

4. Conclusión

Stein hace notar el problema que existe con la definición crítica de lo que es "histórico":

> El problema principal que enfrenta cualquier intento por arribar al "Jesús de la historia" es la definición del término "histórico". En los círculos críticos, el término, por lo general, se entiende como "el producto del método histórico-crítico".
>
> Para muchos, el método da por sentado que la realidad está compuesta por una cadena cerrada de tiempo y espacio, en la cual Dios no puede intervenir en forma milagrosa. Obviamente que semejante definición siempre tendrá problemas para encontrar alguna continuidad entre el Cristo sobrenatural y el Jesús de la historia, quien según esta definición no puede ser sobrenatural. Si "histórico" significa no sobrenatural, jamás podrá haber una verdadera continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Por lo tanto, queda claro que se debe poner en duda esta definición de lo que es "histórico". Incluso en Alemania se están levantando voces que afirman la necesidad de que el método histórico-crítico se abra a lo trascendente, esto es, se abra a la posibilidad de lo milagroso. Sólo de esta manera habría esperanza de establecer continuidad entre el Jesús de la investigación histórica y el Cristo de la fe (334/585).

La verdad no se decide por votación.

—NORMAN GEISLER

SEMINARIO ACERCA DE JESÚS

En los últimos años, el llamado Seminario acerca de Jesús ha probado ser una de las búsquedas más radicales del Jesús de la historia. Las revistas de noticias principales, especialmente durante las épocas de celebraciones religiosas, publicarán las conclusiones de estos llamados "eruditos".

1. ¿De qué se trata el "Seminario acerca de Jesús"?

El grupo de estudio o Seminario acerca de Jesús es una agrupación de eruditos del Nuevo Testamento, dirigida por Robert W. Funk. El grupo se organizó en 1985 bajo los auspicios del Instituto Estar de Santa Rosa, California. Unos setenta eruditos se reúnen dos veces al año para pronunciarse acerca de la autenticidad de las palabras y hechos de Cristo. El Seminario está compuesto de liberales católicos y protestantes, judíos y ateos. La mayoría son profesores, aunque hay entre ellos un pastor, un productor de cine y tres mujeres. Como la mitad de ellos son graduados de las escuelas teológicas de Harvard, Claremont o Vanderbilt (423/386).

2. El propósito del Seminario

El Dr. Geisler explica los fines del Seminario o grupo de estudio:

> Mientras que los miembros del Seminario producen obras críticas, desde su comienzo el Seminario acerca de Jesús ha tratado que sus puntos de vista sean conocidos por el público en general, y no sólo por el mundo académico: "Trataremos de realizar nuestro trabajo a la vista del público, no sólo honraremos la libertad de información, sino que insistiremos en que se exhiba nuestro trabajo al público" (Funk, Forum, 1.1.). Con este fin, el Seminario ha buscado publicidad de todo medio posible. Una reunión cúspide en la televisión, muchos artículos, entrevistas de prensa, vi-

deos e incluso una posible película, son parte de la campaña publicitaria en contra de la teología sobrenatural. Funk confesó francamente la naturaleza radical de la obra, cuando dijo: "Estamos tratando con algo que es casi sagrado para millones de personas y, por lo tanto, constantemente estaremos cerca de la blasfemia" (ibid. 8). Este es un reconocimiento honesto y preciso de lo que ha ocurrido (423/387).

3. Jesús es puesto a votación

El Seminario acerca de Jesús vota acerca de la exactitud de los dichos de Jesús usando cuentas de colores. El Dr. Geisler lo explica: "El grupo ha usado cuentas de colores para votar en cuanto a la exactitud de los dichos de Jesús. Una cuenta roja significa que se trata de palabras que Jesús probablemente dijo. Una cuenta rosada indica palabras que podrían atribuirse a Jesús. El color gris representa palabras que probablemente vienen de fuentes tardías, aunque no se sabe con certeza. El negro indica palabras que Jesús definitivamente nunca pronunció".

La votación se basó en una variedad de escritos cristianos, no los Evangelios canónicos, incluyendo el fragmento del *Evangelio de San Pedro*, el supuesto documento Q o *Quelle* ("fuente") que no existe, el escrito del segundo siglo conocido como el *Evangelio de Tomás*, y el supuesto *Secreto de Marcos* que tampoco existe. El *Evangelio de Tomás* se trata como si fuera el quinto Evangelio, a la par de los cuatro libros canónicos.

El resultado de este trabajo llegó a la conclusión de que sólo quince dichos (el dos por ciento) pueden considerarse, sin dudas, como palabras de Jesús. De todas las palabras que los Evangelios canónicos atribuyen a Jesús, cerca del 82 por ciento se consideran no auténticas. Otro 16 por ciento son de dudosa autenticidad.

4. Conclusiones acerca del Seminario

Geisler enumera las conclusiones radicales del Seminario que afectan a la fe cristiana histórica y ortodoxa:

1. El Jesús "antiguo" y la "antigua cristiandad" ya no son pertinentes.
2. No hay acuerdo en cuanto a quién era Jesús: un cínico, un sabio, un reformador judío, un feminista, un profeta-maestro, un profeta social radical o un profeta escatológico.
3. Jesús no resucitó de los muertos. Uno de los miembros del Seminario, Crossan, especula que el cadáver de Jesús fue sepultado en una tumba superficial, la cual los perros cavaron y se comieron el cuerpo.
4. Los Evangelios canónicos son documentos tardíos y no se puede confiar en ellos.
5. Las verdaderas palabras de Jesús pueden reconstruirse a partir del llamado "documento Q", *El Evangelio de Tomás, El secreto de Marcos* y *El Evangelio según Pedro* (423/387).

5. El Seminario acerca de Jesús emplea...

5.1. Una línea radical de erudición

"La verdad no se decide por votación" (423/387).

"La mayoría de las pruebas que ofrecen... no tienen fuerza y a menudo no existen, con excepción de que se citan unos a otros y citan a otros eruditos liberales" (423/388).

5.2. Una hostilidad injustificada en contra de lo sobrenatural

"El grupo basa sus conclusiones sobre presuposiciones radicales. Una de ellas es el rechazo injustificado de cualquier intervención divina milagrosa en la historia" (423/388).

En cuanto al Seminario acerca de Jesús, Gary Habermas dijo: "Son lo bastante honestos para declarar desde el principio su aversión a lo sobrenatural, incluyendo la deidad de Jesús y prefieren pensar que la cosmovisión científica moderna simplemente descarta ese tipo de cosas" (508/124).

Habermas continúa: "Aunque el Seminario acerca de Jesús ha recibido mucha atención por la forma en que trata el tema del Jesús de la historia, sus conclusiones deben ser prorrateadas según los datos. Como resultado, es totalmente injustificado su rechazo básico de lo sobrenatural" (508/139).

5.3. Una aceptación infundada de fechas tardías

Al proponer y aceptar fechas tardías, "crean tiempo suficiente entre los acontecimientos y su registro, a fin de asegurarse de que los testigos oculares hayan muerto y que se haya desarrollado una mitología alrededor del fundador del cristianismo" (423/388).

5.4. Falacias lógicas

"El proceso de razonamiento que se usa en el Seminario acerca de Jesús es una forma sofisticada de falacia lógica, conocida como *petitio principii,* o petición de principio. Su razonamiento circular comienza presuponiendo que la figura religiosa del primer siglo no era sobrenatural y termina en el mismo lugar" (423/388).

"Otro punto de lógica es que el Seminario acerca de Jesús comete una falacia genética. Esto ocurre cuando uno pone en duda el origen de una idea sin realmente abordar su carácter fáctico. En otras palabras, es un error de lógica deshacerse de un relato de los Evangelios por medio de atribuirlo al estilo del autor, o un paralelo antiguo o a la forma de pensar premoderna. Estos cargos no eliminan la historicidad" (508/125).

6. Conclusión

"A pesar de que ha logrado una amplia publicidad, el Seminario acerca de Jesús no ha aportado nada nuevo con sus conclusiones radicales. Sólo entrega otro ejemplo de crítica bíblica negativa sin

Otro punto de lógica es que el Seminario acerca de Jesús comete una falacia genética. Esto ocurre cuando uno pone en duda el origen de una idea sin realmente abordar su carácter fáctico. En otras palabras, es un error de lógica deshacerse de un relato de los Evangelios por medio de atribuirlo al estilo del autor, o un paralelo antiguo o a la forma de pensar premoderna. Estos cargos no eliminan la historicidad.

—GARY HABERMAS

fundamento. Sus conclusiones están en contra de la abrumadora evidencia a favor de la historicidad del Nuevo Testamento y la confiabilidad de su testimonio. Sólo se basan en prejuicios en contra de lo sobrenatural" (423/388).

Edwin Yamauchi añade: "A pesar de las pretensiones de algunos eruditos modernos y la atención que han recibido de los medios de comunicación, la evidencia externa no apoya las imágenes excéntricas que han inventado de Jesús. En contraste con estas revisiones efímeras y descentradas, el punto de vista ortodoxo de Jesús todavía se mantiene como la representación más creíble, una vez que se considera toda la evidencia, incluyendo la confirmación que ofrecen antiguas fuentes fuera del Nuevo Testamento" (citado en 1294/222).

¿EL CRISTO DE LA FE O EL JESÚS DE LA HISTORIA?

Las diferentes búsquedas históricas de Jesús han producido muchos puntos de vista. Algunos ven una diferencia entre el Jesús de la historia y el Mesías de la fe. Dicen que no importa los que el Jesús de la historia dijo o hizo. Lo que importa es el Cristo de nuestra fe.

1. Desarrollo de la dicotomía

Algunos críticos de la Biblia han socavado la historicidad de Jesús al crear una separación o dicotomía entre un Cristo de la fe y un Cristo de la historia. Esta separación se puede rastrear hasta el trecho que Gotthold Lessing creó entre la historia y la fe. *"Las verdades accidentales de la historia jamás podrán convertirse en prueba de las verdades necesarias de la razón"* (729/53, su propio énfasis).

Lessing escribe:

> Se dice: "El Cristo que sobre bases históricas uno debe asentir que resucitó a los muertos y que él mismo resucitó...". Esto sería magnífico, si tan sólo no fuera el caso que no es más que históricamente cierto que Cristo dijo esto. Si me presionan más y me dicen "¡Oh claro! Esto es más que históricamente cierto. Porque lo afirman historiadores inspirados que no pueden errar...". Entonces esa es la amplia y horrible fosa que no he podido cruzar, no importa cuán a menudo y con qué esfuerzo he tratado de saltarla (729/55).

Immanuel Kant también encontró necesario hacer una dicotomía entre la filosofía y la religión: "Por tanto, tengo que anular el *conocimiento* para hacer espacio a la *fe*" (638/31).

En cuanto a Jesús, Kant crea un abismo entre el Jesús de la historia y el hombre ideal: "Ahora bien, es nuestro deber universal *elevarnos* a este ideal de perfección moral. Debemos elevarnos hasta este arquetipo de disposición moral en toda su pureza. Y esta idea misma, que la razón nos presenta para que la imitemos con celo, puede darnos poder" (641/54).

"Por tanto, no necesitamos un ejemplo empírico para hacer la idea de una persona moralmente agradable a Dios nuestro arquetipo. Esta idea como arquetipo ya está presente en nuestra razón" (641/56).

Sören Kierkegaard minimizó la necesidad de un Jesús de la historia y subrayó un salto de fe:

Si el cristianismo es considerado como un documento histórico, lo importante sería obtener un informe completamente confiable de lo que realmente es la doctrina cristiana. Si la persona que hace esta investigación estuviera infinitamente interesada en su relación hacia esta verdad, se desesperaría de inmediato, porque no hay nada más fácil de darse cuenta que en cuanto a lo histórico la certeza más grande que podemos obtener es tan sólo una aproximación. Pero una *aproximación* es algo demasiado pequeño como para que el investigador construya su felicidad sobre ella, y es tan distinta a una felicidad eterna que no se obtendrá ningún resultado (663/23).

Incluso si la generación de aquel tiempo no hubiera dejado nada que no sean estas palabras, "Creemos que en tal año, dios apareció en la humilde forma de un siervo, vivió y enseñó entre nosotros y después murió", sería más que suficiente (664/104).

Martin Kahler continúa: "Porque los hechos históricos, que primero tienen que establecerse científicamente, no pueden *como tales* convertirse en experiencias de fe. Por tanto, la fe cristiana y la historia de Jesús se repelen como el aceite y el vinagre" (635/74, su propio énfasis).

Kahler hace, pues, una diferencia entre el Cristo histórico y el Cristo de la historia. En cuanto al Cristo de la historia, Kahler le pregunta a los eruditos: "¿Cómo puede Jesucristo convertirse en auténtico objeto de fe para todos los cristianos, si las preguntas de qué y quién realmente era sólo pueden establecerse por medio de ingeniosas investigaciones y si es sólo la erudición de nuestro tiempo la que prueba ser apta para la tarea?" (635/102).

Kahler afirma que el verdadero Cristo histórico *"es el Cristo que se predica"*. Y "el Cristo que se predica... es precisamente el Cristo de la fe" (635/66, su propio énfasis).

"De modo que cada parte de la Escritura contribuye para presentarnos en forma plena a Jesucristo... Por consiguiente, en realidad no somos capaces de separar a Cristo de la Biblia" (635/86).

2. Suposiciones y dicotomías modernas

Una suposición moderna es que los escritos del Nuevo Testamento no presentan una imagen histórica de Jesús.

> Me parece que la mejor forma de refutar a aquellos que hacen una diferencia entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia es, primero, refutar sus presuposiciones filosóficas y, segundo, presentar una robusta exposición de la confiabilidad de los relatos que el Nuevo Testamento registra acerca de Jesús.

Rudolf Bultmann cita a Julius Wellhausen, quien afirma: "Debemos reconocer que una obra literaria o un fragmento de la tradición es una fuente primaria para la situación histórica de la cual surgió, y es sólo una fuente secundaria para los detalles históricos de los cuales informa" (188/341).

Esta afirmación lleva a estos estudiosos a ver los Evangelios como una fuente secundaria para los hechos acerca de Jesús. J. Martin concuerda: "Los Evangelios deben tenerse como la interpretación fidedigna de *lo que la*

iglesia creía en el tiempo en que se escribió acerca de los hechos sobre los que se fundaba su fe" (789/44).

Por lo tanto, R. H. Lightfoot, un crítico famoso, infiere lo siguiente: "Entonces parece que se nos esconde en gran parte el Cristo terrenal, lo mismo que el celestial. A pesar del valor inestimable de los Evangelios, nos entregan tan sólo un susurro de su voz. En ellos sólo hallamos las huellas de sus caminos" (744/225).

2.1. Albert Schweitzer

"El Jesús de Nazaret que vino como el Mesías, que predicó la ética del reino de Dios, que fundó el reino de los cielos sobre la tierra y que murió para darle a su obra su final consagración, jamás existió. Es una figura que el racionalismo diseñó, que el liberalismo trajo a la vida y que la teología moderna vistió en un atuendo histórico" (1084/396).

En su libro *Quest for the Historical Jesus* (La búsqueda del Jesús de la historia), Schweitzer cree que desde el mismo principio del cristianismo hubo una dicotomía:

> Sólo a primera vista desconcierta el que los primeros cristianos fueran totalmente indiferentes hacia la vida del Jesús de la historia. Pablo reconoció las señales de los tiempos, y no quiso conocer a Cristo según la carne. Esta fue la primera expresión del impulso de autopreservación que siguió guiando al cristianismo por siglos. Pero el cristianismo pensó que al introducir al Jesús de la historia dentro de su fe, algo nuevo surgiría, algo que el mismo Maestro no había previsto, y que así se sacaría a la luz la contradicción, la solución de la cual constituiría el problema más grande del mundo (1085/2).

Después de presentar su estudio del progreso del Jesús de la historia, Schweitzer concluyó diciendo: "Pero la verdad es que el Jesús que tiene significado para nuestra época y que tiene el poder para ayudarla, no es el Jesús conocido históricamente, sino el Jesús resucitado espiritualmente en los seres humanos. Lo que conquista el mundo no es el Jesús de la historia, sino el espíritu que sale de él y que crea una nueva influencia y gobierno en el espíritu de los hombres" (1085/401). ¿Cómo sabe uno que este espíritu de Jesús es más que tan sólo una invención de la propia imaginación, a menos que haya alguna evidencia, en el tiempo y en el espacio en la tierra, de que el espíritu de Jesús realmente se manifestó en alguna manera demostrable? Jesús como una persona histórica concreta se mantiene como un extraño para nuestro tiempo, pero su espíritu, que reside detrás de sus palabras, se da a conocer en una forma sencilla, y su influencia es directa. Su mismo carácter extraño y no condicionado en el que se presenta delante de nosotros hace más fácil para la gente tomar su propia posición hacia él" (1085/401). Las palabras mismas de Schweitzer son una evasiva de verdadera experiencia.

2.2. Rudolf Bultmann

"No creo que ahora podamos conocer alguna cosa acerca de la vida y persona de Jesús, ya que las fuentes más antiguas no muestran interés en ninguna de ellas. Además, las fuentes son fragmentarias y legendarias, y no tenemos

a disposición otras fuentes sobre Jesús" (185/8).

Rudolf Bultmann admite la historicidad de Jesús, pero es escéptico acerca de la objetividad del relato bíblico:

> Por supuesto que no hay base alguna para dudar que Jesús realmente existió. Semejante duda no merece ni ser refutada. Ninguna persona en su sano juicio dudará que Jesús es el fundador que está detrás del movimiento histórico cuya primera etapa distintiva se encuentra en la antigua comunidad de Palestina. Pero es muy distinto preguntarse hasta dónde dicha comunidad preservó en forma objetiva la verdadera imagen de Jesús y su mensaje. Para aquellos que se interesan en la personalidad de Jesús, esta es una situación depresiva y destructora, para nuestro propósito no tiene ningún significado particular (185/13, 14).

3. Respuesta a las objeciones filosóficas

Me parece que la mejor forma de refutar a aquellos que hacen una diferencia entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia es, primero, refutar sus presuposiciones filosóficas y, segundo, presentar una robusta exposición de la confiabilidad de los relatos que el Nuevo Testamento registra acerca de Jesús.

El Dr. Geisler le responde de esta manera a Kant: "La suposición de Kant, que uno puede separar el hecho del valor, es claramente falsa, como es evidente que es imposible separar el hecho de la muerte de Jesús de su valor. El nacimiento virginal no tiene ningún valor espiritual, a menos que sea un hecho biológico. Tampoco se puede separar el hecho de la vida humana de su valor, porque cuando un asesino ataca la vida de una persona está atacando sin lugar a duda su valor como ser humano" (423/386).

4. Respuesta a las objeciones históricas

La teología de Bultmann huye de la historia hacia el existencialismo. David Cairns le ha respondido con estas conclusiones: "En este capítulo concluimos provisionalmente que ninguna de las razones que Bultmann da para huir de la historia es convincente. Toda la operación es como cortarle la cabeza a alguien para dar término a su dolor de cabeza" (207/149).

Al hablar de la base existencialista de la metodología de Bultmann, Ellwein nota que dicho acercamiento tiene un aspecto espeluznante: "¿No perturba que la interpretación que Bultmann da del mensaje del Nuevo Testamento convierte la realidad histórica del Jesús de la historia en una 'X relativa'? Esto quiere decir que el acto de revelación de Dios, que tomó forma corporal e histórica en Jesús, se evapora y se coloca entre paréntesis" (333, citado en 649/42).

Tal como afirma Geisler, los eruditos que andan detrás del Jesús de la historia "asumen, sin prueba alguna, que los Evangelios no son históricos y que no nos proveen de la persona histórica de Jesús" (423/386).

Los escritores del Nuevo Testamento creen que es esencial sostener una fe que exige una unidad entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. Pablo dijo:

> Y si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación; vana también es vuestra fe. Y aun somos hallados falsos testigos de Dios, porque

hemos atestiguado de Dios que resucitó a Cristo, al cual no resucitó, si se toma por sentado que los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo ha resucitado; y si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es inútil; todavía estáis en vuestros pecados. En tal caso, también los que han dormido en Cristo han perecido. ¡Si sólo en esta vida hemos tenido esperanza en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres! (1 Cor. 15:14-19).

Desde todo punto de vista práctico, construir un "Cristo de la fe" que ignora la vida histórica de Jesús en la tierra es casi lo mismo que negar que Jesús se hizo carne. El apóstol Juan advirtió: "todo espíritu que no confiesa a Jesús no procede de Dios. Éste es el espíritu del anticristo, del cual habéis oído que había de venir y que ahora ya está en el mundo" (1 Jn. 4:3).

Lucas explica su técnica de investigación histórica:

Puesto que muchos han intentado poner en orden un relato acerca de las cosas que han sido ciertísimas entre nosotros, así como nos las transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido bien también a mí, después de haberlo investigado todo con diligencia desde el comienzo, escribírtelas en orden, oh excelentísimo Teófilo, para que conozcas bien la verdad de las cosas en las cuales has sido instruido (Luc. 1:1-4).

El historiador Sherwin-White compara los métodos para escribir que tenían los romanos con los escritores de los Evangelios. Concluye que "se puede mantener que el interés apasionado que algunos tenían por la historia de Cristo, incluso si su interés fue parabólico y didáctico más que histórico, no pudo pervertir y destruir del todo el meollo histórico de su material" (1097/191).

La investigación de un buen número de eruditos (p. ej., F. F. Bruce, W. M. Ramsay) ha demostrado que la obra Lucas-Hechos es históricamente confiable o, mejor dicho, históricamente precisa. Hace poco, el notable estudioso de la historia romana, Colin Hemer, investigó el conocimiento que se exhibe en el libro de Hechos, y concluyó:

Descubrimos una riqueza de material que sugiere que el autor estaba familiarizado con los lugares y los tiempos particulares de ese entonces. Muchas de estas conexiones han salido a la luz recientemente con la publicación de nuevas colecciones de papiros e inscripciones. A riesgo de parecer repetitivos, consideramos estos detalles desde varias perspectivas, puesto que nuestro interés no estaba primariamente en los detalles mismos, sino en la forma que apoyaban y confirmaban las diversas maneras de leer el texto —varios niveles en la relación que el relato tiene con la historia que se propone describir—. Con amplitud, todas estas perspectivas apoyan la confiabilidad del relato, por medio de detalles tejidos en el relato en una forma tan intrincada y, a menudo, involuntaria (550/412).

Por último, "la dicotomía entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe se basa en una falsa dicotomía entre hecho y fe... El significado histórico de Cristo no puede separarse de su historicidad. Si no vivió, enseñó, murió y resucitó de los muertos, como atestigua el Nuevo Testamento, no tiene significado salvador para el día de hoy" (423/142).

JESÚS EN EL HORNO DE FUEGO

El capítulo 3 del libro de Daniel relata

que los tres amigos de Daniel (Sadrac, Mesac y Abed-nego), fueron echados en un horno de fuego, pero no se quemaron. Junto a los amigos de Daniel, caminaba en medio del fuego una cuarta persona que, muchos eruditos creen, era el Cristo preencarnado. El rey Nabucodonosor mismo lo describe: "He aquí, yo veo a cuatro hombres sueltos que se pasean en medio del fuego, y no sufren ningún daño. Y el aspecto del cuarto es semejante a un hijo de los dioses" (Dan. 4:25). La cuarta persona era, indudablemente, el Hijo de Dios; y él ¡nunca sufre ningún daño!

Desde sus torres de marfil, los eruditos podrán construir un "Cristo de la fe" al gusto de ellos. Este es un Cristo más fácil de aceptar. No realiza nada sobrenatural. No es muy diferente a los líderes de los diferentes sistemas filosóficos. No tiene dichos fuertes que crean controversia o desafían las almas de mujeres y hombres. No produce gran preocupación advirtiendo de las consecuencias eternas que tienen el rechazarlo. Encaja cómodamente en la perspectiva personal que uno tenga de la vida. Y este punto de vista es el gran problema con la búsqueda del Jesús de la historia, que termina con el descubrimiento de un Jesús tan divorciado de la historia. El problema con un Jesús que puede ser imaginado y soñado como cualquier otro cuento de hadas o leyenda, es que termina siendo un Jesús que no tiene el poder de cambiar las vidas, más que lo tiene Cervantes o Pablo Neruda.

Hace más de dos mil años, hombres reales con las uñas sucias conocieron al verdadero Jesús que los desafió a que lo siguieran. Mujeres y niños de verdad también conocieron y siguieron a Jesús. Muchos perdieron la vida por seguir a Jesús, y se rehusaron a cambiar su testimonio acerca de lo que Jesús hizo y dijo cuando caminó con ellos.

Hay un gran contraste aquí, y uno debe elegir a quién creer. Tengo un gran respeto por la erudición sólida. Esto debe ser obvio por todo lo que he investigado y escrito. Pero a veces los eruditos usan su gran conocimiento para justificar sus propios prejuicios. Esto es lo que ha ocurrido con la búsqueda del Jesús de la historia. Un prejuicio antisobrenatural ha convertido la búsqueda del Jesús de la historia en una presentación de un Jesús ficticio y carente de poder.

Es hora de dar el veredicto. Cada individuo debe decidir a quién creer, si al filósofo erudito que vive siglos después del Jesús que caminó en este mundo, o a aquellos que caminaron con él y murieron por él.

El veredicto de millones a través de los siglos, sean simples labradores o profesores imparciales, ha sido que Jesús vivió, murió y resucitó para cambiar la vida de aquellos que lo acepten como él es realmente. ¿Quieres aceptarlo? ¿Quieres seguirlo? Tienes la evidencia. ¿Cuál es tu veredicto? Si jamás has puesto tu confianza en él para que te salve de tus pecados y sea el Señor de tu vida, el breve artículo, "Las cuatro leyes espirituales", que está al final de este libro, te puede ayudar a entregar tu vida a Cristo.

30 ➢ Conclusión a la crítica de las formas

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

Contribuciones de la crítica de las formas
Limitaciones de la crítica de las formas

Todo método crítico tiene sus fortalezas y debilidades, sus contribuciones y fallas. Esta sección señala las contribuciones y limitaciones del método conocido como "crítica de las formas".

CONTRIBUCIONES DE LA CRÍTICA DE LAS FORMAS

B. S. Easton destaca la contribución que hizo la crítica de las formas, cuando concluye: "Los estudios de la crítica de las formas nos ponen en contacto con la pedagogía cristiana más antigua, y así debería ser un campo de estudio fructífero, particularmente a la luz que arroja acerca de los intereses de la comunidad cristiana primitiva de Palestina. Esto nos da razón de sobra para poner toda nuestra atención en la disciplina" (320/77).

Baker, Lane y Michaels establecen las siguientes contribuciones de la crítica de las formas:

> 1. Ayuda enormemente a apreciar el estilo y estructura distintiva de la tradición sinóptica. La forma de los Evangelios Sinópticos esencialmente hace eco de la tradición oral que los precedió.
> 2. No es posible ni necesario exigir que se armonicen del todo las cronologías de los diferentes Evangelios. En consecuencia, los relatos de los Evangelios se agrupan según una variedad de patrones.
> 3. La crítica de las formas ayuda a explicar las variaciones que tienen relatos paralelos que cuentan el mismo incidente. De otra manera, las variaciones lo dejan a uno perplejo. El detalle que un evangelista omite podría ser incluido por otro, ya que para este tiene cierta importancia con respecto a la situación para la que él escribe (93/70).

Floyd Filson hace notar otras contribuciones:

> Es cierto que la tradición de los Evangelios primero fue preservada oralmente. También es cierto que este período temprano tiene una tremenda importancia para conocer cuán

confiables eran las formas de la tradición que vinieron después y, por lo tanto, merece que le pongamos mucha atención.

Es del todo cierto que pequeñas unidades de tradición (sea material de enseñanza o narrativo) fueron conocidas y utilizadas con fines prácticos, según lo demandara la ocasión. También se puede aceptar como razonable que se preservaron incidentes y dichos típicos, y en algunos casos estas unidades eran compuestas.

No cabe duda de que el material evangélico que se ha conservado no es más que una pequeña porción del total que podría haberse preservado. También es cierto que los intereses prácticos de la fe y vida de la iglesia gobernaron grandemente la selección de lo que se conservó. Tal como un predicador hoy en día recordará particularmente aquellos rasgos de un libro que afecta su propia vida, pensamiento y predicación, de la misma forma, la memoria de los primeros cristianos estaba gobernada por sus necesidades e intereses.

También es cierto que la necesidad de guía, instrucción, adoración y controversia fue una fuerte influencia en todo este proceso, y que la actitud de aquellos que transmitieron la tradición no era la de un investigador frío o un biógrafo desinteresado. Esto quiere decir que, hasta cierto punto, un estudio cuidadoso y cauteloso de los Evangelios mostrará que en ellos se refleja la vida de la iglesia primitiva. De ellos se pueden inferir los intereses y problemas de los primeros cristianos (377/103-105).

El estudioso del Nuevo Testamento, Harold W. Hochner, ha hecho notar otro punto importante: La crítica de las formas ha centrado nuestra atención en el período oral (97/n.p.).

Steven Travis concuerda: "Sin embargo, la crítica de las formas nos ha ayudado, tentativamente, a penetrar el período entre el año 30 d. de J.C. y el año 50 d. de J.C. Este es el período que precede al tiempo en que se escribió el primer libro del Nuevo Testamento. Por ejemplo, nos ha entregado algunas pistas acerca de los métodos de predicación y enseñanza entre los primeros cristianos, y acerca de los debates con los oponentes judíos" (94/161).

Mounce nos habla de una importante conclusión de la crítica de las formas: "La crítica de las formas nos hace recordar cuál era la naturaleza de la enseñanza de Jesús: su forma concisa y su amplia aplicación a muchas situaciones. Los Evangelios nos entregan un cuerpo selecto de enseñanza capaz de aplicación universal" (877/144).

Redlich nos habla de dos importantes conclusiones de la crítica de las formas:

(1) Al admitir que en época muy temprana se hicieron colecciones de dichos del Señor, la crítica de las formas apunta a la posibilidad de que las *ipsissima verba* ["las mismísimas palabras"] de Jesús fueron atesoradas como oráculos para guiar y controlar el destino de los individuos y de la iglesia.

(2) La crítica de las formas ha estimulado el estudio del origen de los Evangelios. Su método de investigación podría llevarnos a un estudio científico más amplio en el futuro (1010/79).

LIMITACIONES DE LA CRÍTICA DE LAS FORMAS

Basil Redlich nos entrega un resumen de las limitaciones de la crítica de las formas:

(1) Las clasificaciones deberían hacerse estrictamente de acuerdo con la forma y nada más, como ocurre con las historias apotegmáticas (breves y pronunciadas por alguien ilustre), las historias de milagros y las parábolas. Pero si un relato no muestra estar estructurado en una forma, no es crítica de las formas clasificarlo de acuerdo con su contenido.

(2) No deberían hacerse juicios de valor histórico en cuanto a los grupos que no registran una forma, sin primero hacer una investigación. Además, allí donde no existe una forma o tipo, no se justifica hacer un juicio histórico. La crítica de las formas debería investigar las formas de la tradición, explicar las formas e intentar rastrear el desarrollo de las formas; y sólo las formas.

(3) La crítica de las formas no ha empleado adecuadamente los resultados de la crítica literaria. Por ejemplo, la forma en que se fechan las fuentes documentales de los Evangelios Sinópticos, y la conexión de estas fuentes con los grandes centros del cristianismo.

(4) Al subrayar demasiado la influencia de la comunidad primitiva, la crítica de las formas cierra los ojos a la influencia de Jesús como rabí y profeta. Por un lado, convierte a la comunidad en una cuerpo creativo, de lo cual hay muy poco o ninguna evidencia en el Nuevo Testamento. Los cristianos primitivos no eran todos rabinos o salomones. Por el otro, no se admite que Jesús no era un maestro que perpetuamente repetía los mismos dichos o sermones memorizados que predicaba sin ninguna variación. Es muy posible que haya repetido el mismo dicho dándole una forma distinta y que a menudo varió sus discursos. Además, es posible que las variaciones que encontramos en los Evangelios se debieron a que había más información. Mateo, Lucas y Juan, que escribieron sus Evangelios después de Marcos, podrían haber revisado los relatos sobre la base de mayor información recibida.

(5) La crítica de las formas descuida demasiado la presencia de testigos oculares en el período formativo y su habilidad de salvaguardar la tradición y frenarla.

(6) La crítica de las formas descuida la evidencia del segundo siglo y de los escritores siguientes.

(7) La crítica de las formas no ha definido claramente la extensión del período formativo.

(8) La crítica de las formas, injustificadamente, asume que los contextos y detalles cronológicos no son históricos ni tienen interés biográfico.

(9) La crítica de las formas no tiene base para dar por sentado que la analogía es una guía para la verdad histórica de sus leyendas y mitos.

(10) Al evaluar los factores vitales, la crítica de las formas no toma en cuenta todos los variados intereses de la iglesia primitiva.

(11) La crítica de las formas da demasiado espacio para opiniones subjetivas y sus promotores son parciales.

(12) La crítica de las formas pasa por alto el hecho indudable de que la iglesia primitiva estaba lista a sufrir y morir por su fe en Jesús y el poder de su nombre. Jesús era un Jesús real y era su Cristo, quien lo había probado por sus obras y su enseñanza.

(13) Al poner demasiado énfasis en que la parusía estaba cerca, la crítica de las formas perdió de vista la vida normal que la gente vivió a pesar de que pensaban que la parusía era eminente (1010/77, 78).

Al usar esta evidencia hemos sido inhabilitados para penetrar un poco en la mente de los primeros convertidos y sus maestros, y encontramos que toda la base de la teoría de la crítica de las formas ha sido disuelta y se ha desvanecido

—F. J. BABCOCK

McGinley comenta acerca de los defectos que tiene la crítica de las formas que Bultmann y Dibelius desarrollaron:

No ha logrado desarrollar una posición que sea independiente de la teoría de las dos fuentes [365/51]. Ha descuidado la diferencia esencial entre los Evangelios y la *Kleinliteratur*. Ha aceptado la desacreditada teoría de una colectividad creativa y la ha aplicado a la comunidad en la cual no podía existir. Ha confundido el estilo sencillo con una compilación de parches. Las formas han sido definidas demasiado concretamente, a expensas

> de seccionar demasiado el texto. Se ha buscado el *Sitz im Leben* en cada parte de la vida de la iglesia primitiva, con excepción de la más importante: el deseo cristiano de conocer la vida de Cristo. En ningún momento se da espacio para el testimonio histórico. Se descuida la sustancia a favor de la forma. Se descuida el factor controlador del tiempo. Hay prejuicio en contra del valor histórico de toda la historia del Evangelio (814/154).

Una de las metas periféricas de la crítica de las formas radical ha sido establecer un Jesús de la historia autenticado por medio del análisis de las formas.

Al fracasar en su búsqueda, la crítica de las formas ha contribuido al entendimiento evangélico moderno de los Evangelios en una forma negativa. Como resume G. E. Ladd: "La crítica de las formas no ha podido descubrir un Jesús puramente histórico" (702/157).

F. J. Babcock concluye:

> Al usar esta evidencia hemos sido inhabilitados para penetrar un poco en la mente de los primeros convertidos y sus maestros, y encontramos que toda la base de la teoría de la crítica de las formas ha sido disuelta y se ha desvanecido. Es ingeniosa, hasta cierto punto es creíble, hay algunos puntos que podrían contener elementos de verdad. Esto fue lo que ocurrió con la teoría de Tubinga, y no hay razón para dudar de que dentro de poco la teoría de la crítica de las formas tendrá el mismo destino (86/20).

Roger declara: "El método asume soluciones a preguntas que todavía no se han respondido, como las que tienen que ver con las fuentes y con los Sinópticos. Da por sentado la validez de la teoría de los dos documentos. Afirma que Marcos y Q son la base de Mateo y Lucas. Se asume la prioridad de Marcos" (1037/).

McGinley nos da una impresión general de la crítica de las formas: "En el mejor de los casos, gran parte de lo que es cierto en la crítica de las formas no es nuevo, y gran parte de lo que es nuevo no es verdad. En el peor de los casos, hay algún trigo entre la cizaña, para quienes quieran cosechar" (814/154).

McGinley da su opinión acerca de la obra de Bultmann: "Bultmann cree que su antecesor, el profesor Schmidt, destruyó el marco del relato de los Evangelios. Si esto es así, entonces el sucesor ha mutilado la imagen misma al grado que ya es irreconocible, y el análisis ha venido a ser aniquilación" (814/68).

En conclusión, F. F. Bruce le da una sugerencia al crítico de las formas: "Habiendo acabado la agotadora labor de autenticar con toda certeza posible el corazón de la tradición, el crítico debería colocarse en el rango e hilera de los que leen el Evangelio y, escuchando con ellos el testimonio de los evangelistas, reconocer con ellos que este testimonio tiene 'un tono de verdad' (J. B. Phillips, *Ring of Truth: A Translator's Testimony* [Un tono de verdad: Un testimonio del traductor], Londres, 1967)" (181/57).

31 ➢

Teología moderna y crítica bíblica

Ensayo por C. S. Lewis

La ortodoxia antigua ha sido socavada principalmente por la obra de teólogos comprometidos en la crítica del Nuevo Testamento. Se nos ha pedido que por consideración a la autoridad de los expertos en esta disciplina renunciemos a una gran cantidad de creencias compartidas en común por la iglesia primitiva, por los Padres de la Iglesia, por la Edad Media, por los Reformadores y hasta por el siglo XIX. Quiero explicar qué es lo que me hace ser escéptico acerca de esta autoridad; ignorantemente escéptico, como todos ustedes lo verán fácilmente. Pero el escepticismo es el padre de la ignorancia. Es difícil perseverar en un estudio concienzudo cuando uno no puede confiar *prima facie* en sus maestros.

Primero, entonces, a pesar de cualquier cosa que esos hombres puedan ser como críticos bíblicos, desconfío de ellos como críticos. A mí me parece que les falta juicio literario, que son incapaces de percibir las características mismas de los textos que están leyendo. Parece una acusación extraña contra hombres que han estado toda su vida inclinados sobre esos libros. Pero justamente ese parece ser el problema. Un hombre que ha pasado su juventud y su madurez en el estudio minucioso de los textos del Nuevo Testamento y de los estudios de otras personas acerca de ellos, a cuyas experiencias literarias de esos textos les falta cualquier forma de comparación de la clase que solamente puede surgir de una amplia, profunda y genial experiencia de la literatura en general, yo pensaría que es muy probable que pierda las cosas obvias de ellos. Si él me dice que algo en el Evangelio es leyenda o romance, quiero saber cuántas leyendas y romances ha leído él, cuán entrenado está su paladar para detectarlos por el sabor, y no cuántos años ha pasado en ese evangelio. Pero es mejor volvernos a los ejemplos.

En lo que ya es un comentario muy antiguo, leí que el cuarto evangelio es considerado por una escuela de pensa-

miento como “un romance espiritual”, “un poema, y no una historia”, que debe ser juzgado por los mismos cánones que la *Parábola de Natán*, que el *Libro de Jonás*, que el *Paraíso perdido* “o, más exactamente, como *El progreso del peregrino*”. Después de que un hombre ha dicho eso, ¿por qué necesita uno prestar atención a cualquiera otra cosa que él diga acerca de cualquier libro en el mundo? Nótese que él considera *El progreso del peregrino* como una historia que profesa ser un sueño y ostenta su naturaleza alegórica en cada nombre propio que usa, como el paralelo más cercano. Nótese que toda la panoplia épica de Milton no ataca nada. Pero aunque dejemos fuera los más grandes absurdos y nos atengamos a *Jonás*, la insensibilidad es crasa; *Jonás*, un relato con tan pocas conexiones históricas como *Job*, grotesco en el incidente y seguramente no sin una inequívoca, aunque edificante por supuesto, vena de humor típicamente judío.

Entonces volvamos a Juan. Lea los diálogos; ese con la mujer samaritana en el pozo o el que sigue a la sanidad del hombre ciego de nacimiento. Fíjese en las imágenes: Jesús (si puedo usar la palabra) haciendo garabatos en la tierra; el inolvidable *y ya era de noche* (Cap. 13:30). He estado leyendo poemas, romances, literatura de visiones, leyendas y mitos toda mi vida. Yo sé como son. Yo sé que ninguno de ellos es como éste. De este texto hay solamente dos posibles maneras de verlo. O es un reportaje, aunque sin duda contiene errores, muy cercanos a los hechos, casi tan cercanos como Boswell, o si no, algún escritor desconocido, en el siglo segundo, sin predecesores o sucesores conocidos, repentinamente anticipó toda la técnica de la narrativa moderna, novelística y realista. Si es falsa, debe ser narrativa de esa clase. El lector que no ve esto sencillamente no ha aprendido a leer.

Aquí hay otra, de *Theology of the New Testament* (Teología del Nuevo Testamento) de Bultmann (p. 30): “Observe en qué manera, sin asimilar, la predicción de la parusía (Mar. 8:38) sigue a la predicción de la pasión (Mar. 8:31)”. ¿Qué querrá decir? ¿Sin asimilar? Bultmann cree que las predicciones de la parusía son más antiguas que las de la pasión. Él por eso quiere creer —y sin duda que lo cree— que cuando ocurren en el mismo pasaje, debe ser perceptible entre ellas alguna discrepancia o “falta de asimilación”.

Pero seguramente que él mete clandestinamente esto sobre el texto con una horrorosa falta de percepción. Pedro ha confesado que Jesús es el Ungido. Ese destello de gloria es difícilmente antes de que empiece la obscura profecía, la de que el Hijo del Hombre debe sufrir y morir. Entonces se repite este contraste. Pedro, elevado por un momento por su confesión, da un paso en falso seguido de su aplastante rechazo: “¡Quítate de delante de mí, Satanás!”. Luego, después de esa momentánea ruina en la que Pedro se convirtió, la voz del Maestro volviéndose a la multitud, generaliza la moraleja. Todos sus seguidores deben tomar la cruz. Es-

ta evasión del sufrimiento, esta autopreservación, no es de lo que se trata la vida. Entonces, más definitivamente todavía, el llamado al martirio. Uno debe sostenerse en la empresa. Si uno reniega de Cristo aquí y ahora, él renegará de uno más tarde. Lógica, emocional e imaginativamente, la secuencia es perfecta. Solamente un Bultmann podría pensar de otra manera.

Finalmente, del mismo Bultmann: "La personalidad de Jesús no tiene importancia para el kerygma, ni la de Pablo, ni la de Juan... Ciertamente la tradición de la iglesia primitiva ni inconscientemente preservó una descripción de su personalidad. Cualquier intento de reconstruir una se queda en un juego de imaginación subjetiva".

De modo que no se presenta una personalidad de nuestro Señor en el Nuevo Testamento. ¿A través de qué extraño proceso pasó este erudito alemán para volverse ciego a lo que todos los hombres pueden ver, excepto él? ¿Qué evidencia tenemos de que él reconocería una personalidad si estuviera allí? Porque es Bultmann *contra mundum*. Si algo es común para todos los creyentes, y hasta para muchos no creyentes, es el sentido de que en los Evangelios han encontrado una personalidad. Hay personajes de los que sabemos que son históricos, pero de los que no sentimos que tenemos algún conocimiento, conocimiento por familiaridad, como Alejandro, Atila o William de Orange. Hay otros que no hacen reclamo de realidad histórica, pero a los que, no obstante, conocemos como conocemos a gente real.

Pero hay solamente tres personajes que, reclamando la primera clase de realidad, también realmente tienen la segunda. Y seguramente todos saben quiénes son: Sócrates de Platón, el Jesús de los Evangelios y Johnson de Boswell. Nuestra familiaridad con ellos se manifiesta en una docena de maneras. Cuando nos adentramos en los evangelios apócrifos, constantemente nos encontramos diciendo de tal o cual *logion*: "No. Es un excelente dicho, pero no es suyo. Esa no es la manera en la que él hablaba"; tal como lo hacemos con todos los seudojohnsonianos.

Tan fuerte es el sabor de la personalidad que, aunque él dice cosas que, sin ninguna otra presunción que la divina encarnación en el sentido más completo, serían horrorosamente arrogantes, sin embargo nosotros, y muchos no creyentes también, lo aceptamos a su propia valoración cuando dice: "Yo soy manso y humilde de corazón". Hasta esos pasajes en el Nuevo Testamento que superficialmente, y a propósito, están más relacionados con la naturaleza divina y menos con la humana, nos enfrentan con la personalidad. Yo no estoy seguro de que no lo hacen más que cualquiera de los otros.

"Y contemplamos su gloria, como la gloria del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad... lo que contemplamos y palparon nuestras manos". ¿Qué se gana al tratar de evitar o disipar esta aplastante inmediación de contacto personal al hablar de "ese significado que la iglesia primitiva juzgó que la impulsaba a atribuirla al Maestro"?

Esto nos golpea en el rostro. No lo que ellos estaban impulsados a hacer sino lo que yo llamaría impersonalidad: lo que uno encontraría en un artículo de la Enciclopedia Británica o en un obituario o en un victoriano *Life and Letters of Yeshua Bar Yosef* (Vida y cartas de Yeshua Bar Yosef) en tres volúmenes y con fotografías.

Esa, entonces, es mi primera queja. Esos hombres me piden que crea que pueden leer entre líneas de los textos antiguos; la evidencia es su obvia incapacidad para leer (en cualquier sentido digno de discusión) las líneas mismas. Ellos alegan que ven semillas de helechos y no pueden ver un elefante a diez metros de distancia a plena luz del día.

Ahora mi segunda queja. Toda teología del tipo liberal trae consigo hasta cierto punto, y a menudo completamente, el alegato de que el verdadero comportamiento, propósito y enseñanza de Cristo llegaron muy rápidamente a ser malentendidos y desvirtuados por sus seguidores, y que han sido recuperados o exhumados solamente por los eruditos modernos. Mucho antes de que yo llegara a interesarme en la teología me encontraba con esta clase de teoría en todas partes. La tradición de Jowett todavía dominaba el estudio de la filosofía antigua cuando yo leía los Grandes. Uno era dirigido a creer que el verdadero significado de Platón había sido malentendido por Aristóteles y parodiado violentamente por los neoplatonistas, y que solamente había sido recuperado por los modernos. Cuando fue recuperado, resultó (muy afortunadamente) que Platón había sido todo el tiempo un hegeliano inglés más bien como T. H. Green.

Lo he encontrado por tercera vez en mis propios estudios profesionales; cada semana un inteligente estudiante de licenciatura, cada trimestre un aburrido maestro de universidad, descubren por primera vez lo que alguna obra de Shakespeare significaba realmente. Pero en este tercer ejemplo soy una persona privilegiada. La revolución en pensamiento y sentimiento que ha ocurrido en el transcurso de mi propia vida es tan grande que, mentalmente, yo pertenezco al mundo de Shakespeare mucho más que al de estos intérpretes recientes. Yo veo, lo siento en mis huesos, yo sé más allá de discusión, que la mayoría de sus interpretaciones son simplemente imposibles; ellas traen consigo una manera de mirar las cosas que no era conocida en 1914, mucho menos en el período jacobino. Esto confirma diariamente mi sospecha del mismo enfoque a Platón o al Nuevo Testamento.

La idea de que cualquier hombre o escritor debiera ser opaco para los que vivieron en la misma cultura, para los que hablaban el mismo lenguaje, para los que compartían las mismas imágenes habituales y suposiciones inconscientes, y sin embargo ser transparente a los que no tienen ninguna de esas ventajas es, en mi opinión, absurdo. Hay en ella una improbabilidad *a priori* a la que casi ningún argumento ni evidencia podría contrarrestar.

En tercer lugar, encuentro en estos

teólogos un constante uso del principio de que lo milagroso no sucede. De esta manera, cualquier declaración puesta en los labios de nuestro Señor en los textos antiguos que si él realmente la hubiera hecho constituiría una predicción del futuro, es considerada como puesta después de ocurrido el hecho para que pareciera una predicción. Esto es muy sensato si partimos del conocimiento de que la predicción inspirada nunca puede ocurrir. Igualmente, en general, el rechazo de todos los pasajes que narran milagros, al considerarlos como no históricos, es muy sensato si partimos del conocimiento de que lo milagroso en general nunca ocurre. Ahora no quiero discutir aquí si lo milagroso es posible. Sólo quiero señalar que esta es puramente una cuestión filosófica.

Los eruditos, como eruditos, hablan de ello sin mayor autoridad que los demás. El canon de "si es milagroso no es histórico" es uno que ellos traen a su estudio de los textos, no uno que hayan aprendido de ellos. Si uno está hablando de autoridad, la autoridad unida de todos los críticos bíblicos del mundo no cuenta para nada aquí. Sobre esto ellos hablan simplemente como hombres obviamente influidos por el espíritu de la época en la que crecieron, y tal vez no suficientemente críticos de ella.

Pero mi cuarta queja, que también es la más ruidosa y la más grande, todavía está por venir.

Toda esta clase de crítica intenta reconstruir el origen de los textos que estudia; cuáles documentos desaparecidos usó cada autor, cuándo y dónde escribió, con qué propósito, bajo cuáles influencias, el *Sitz im Leben* del texto. Esto se hace con inmensa erudición y gran ingenio. Y a primera vista es muy convincente. Creo que yo debiera estar convencido también de ello, pero yo llevo conmigo contra eso un amuleto, la hierba *moly* (N. del Tr. una hierba que no existe). Ustedes deben excusarme si ahora hablo un poco de mí mismo. El valor de lo que digo depende de que es evidencia de primera mano.

Lo que me indispone contra todas esas reconstrucciones es el hecho de que las he visto desde el otro extremo. He visto a los revisores reconstruir el origen de mis propios libros justamente de esa manera.

Hasta que uno mismo llega a ser revisado nunca creería cuán poco toma la crítica del libro realmente escrito, en una revisión ordinaria, en el sentido estricto: para evaluar, para alabar o para censurar. La mayor parte es tomada de historias imaginadas del proceso por el cual uno escribió. Los mismos términos que los revisores usan para alabar o para reprobar a menudo implican esas historias. Alaban un pasaje como "espontáneo" y censuran otro como "forzado"; es decir, ellos piensan que saben que uno escribió un pasaje *currente calamo* y el otro *invita Minerva.*

Lo que valen tales reconstrucciones es algo que yo aprendí temprano en mi carrera. Yo había publicado un libro de ensayos, y en el que yo había puesto

más de mi corazón, el que realmente me importaba y en el que había puesto un gran entusiasmo, fue sobre William Morris. Y en casi la primera revisión me dijeron que este era obviamente el único libro en el que yo no había sentido interés. Pero no se equivoquen. El crítico tenía, ahora creo, mucha razón al pensar que era el ensayo más malo del libro; al menos todos estaban de acuerdo con él. En lo que él estaba completamente equivocado era en su historia imaginaria de las causas que produjeron esta falta de brillo.

Bueno, esto me hizo aguzar el oído. Desde entonces he mirado con algún cuidado historias imaginarias similares tanto de mis propios libros como de libros de amigos cuya historia verdadera yo conozco. Revisores, tanto amistosos como hostiles, lanzan tales historias con gran confianza y le dicen cuáles eventos han dirigido la mente del autor a esto o a aquello, cuáles otros autores han influido en él, cuál fue su intención general, a qué audiencia fue dirigido, y por qué y cuándo hizo todo.

Ahora debo tomar nota de mi primera impresión; luego, aparte de ella, lo que puedo decir con certeza. Mi impresión es que en toda mi experiencia ninguna de esas conjeturas ha sido correcta en ningún punto; que el método muestra un récord de 100% de equivocación. Uno esperaría que por mera casualidad atinaran tantas veces como se equivocan, pero mi impresión es que no es así. No puedo recordar un solo acierto. Sin embargo, como no he mantenido un registro cuidadoso, mi sola impresión puede estar equivocada. Lo que creo que puedo decir con certeza es que usualmente están equivocadas.

Ahora bien, esto seguramente debiera darnos una pausa. La reconstrucción de la historia de un texto, cuando el texto es antiguo, suena muy convincente. Pero después de todo uno es dirigido por cálculos muertos; los resultados no pueden ser cotejados de hecho. Para decidir cuán confiable es el método, ¿qué más podría uno pedir que la muestra de un ejemplo en el que el mismo método está en acción y del que tenemos hechos para cotejarlo con él? Bueno, eso es lo que he hecho. Y encontramos que cuando este cotejo está disponible los resultados son siempre, o casi siempre, equivocados. Los "resultados seguros de la erudición moderna" en cuanto a la manera en que un libro antiguo fue escrito, son "seguros", podemos concluir, solamente porque los hombres que conocían los hechos están muertos y no pueden contradecir. Los enormes ensayos en mi propio campo que reconstruyen la historia de *Piers Plowman* o *The Faerie Queene* probablemente no son sino puras ilusiones.

Entonces, ¿me estoy arriesgando a comparar a todo mequetrefe que escribe una revisión en un semanario moderno con esos grandes eruditos que han dedicado toda su vida al estudio detallado del Nuevo Testamento? Si los primeros están siempre equivocados ¿implica que a los últimos no les va mejor?

A esto hay dos respuestas. Primero,

aunque yo respeto el estudio de los grandes críticos bíblicos, todavía no estoy persuadido de que su juicio debe ser igualmente respetado. Pero, en segundo lugar, considero con qué abrumadoras ventajas empiezan los meros revisores. Ellos reconstruyen la historia de un libro escrito por alguien cuya lengua materna es la misma de ellos; un contemporáneo educado como ellos, que vive en un clima espiritual semejante al suyo. Ellos tienen todo para ayudarlos.

La superioridad en juicio y diligencia que uno va a atribuirles a los críticos bíblicos tendrá que ser algo casi sobrehumano si van a compensar el hecho de que en todas partes se enfrentan con costumbres, lenguaje, características raciales, trasfondo religioso, hábitos de composición y suposiciones básicas que ninguna erudición puede capacitar a ningún hombre actualmente vivo para conocer tan segura, íntima e instintivamente como el revisor puede conocer la mía. Y por la misma razón, recuerde, a los críticos bíblicos nunca pueden probarles , cualquiera que sea la reconstrucción que ellos conciban, que están equivocados. Marcos está muerto. Cuando ellos enfrenten a Pedro, habrá más asuntos apremiantes para discutir.

Uno puede decir, por supuesto, que los revisores son absurdos por cuanto adivinan cómo una clase de libro, que ellos mismos nunca escribieron, fue escrito por otro.

Ellos asumen que uno escribió una historia de la manera que ellos tratarían de escribir una historia; el hecho de que ellos piensen así, explica por qué ellos no han producido ninguna historia. Pero ¿son mejores en este sentido los críticos bíblicos? El Dr. Bultmann nunca escribió un evangelio. ¿Le ha dado realmente la experiencia de su vida letrada, especializada, y sin duda meritoria, algún poder para ver en las mentes de esos hombres muertos hace mucho y que fueron alcanzados en lo que, desde cualquier punto de vista, debe ser considerada como la experiencia central religiosa de toda la raza humana? No es descortesía decir —él mismo debe admitirlo— que él debe estar, en cualquier forma, mucho más separado de los evangelistas por las barreras más formidables —tanto espirituales como intelectuales— que las que pueden existir entre mis revisores y yo.

[*C. S. Lewis fue un gigante entre los críticos literarios, pero abrazó la fe cristiana sólo hasta bien entrados sus años adultos. Él enseñó en la Universidad de Oxford y también en la de Cambridge y obtuvo prominencia como escritor de ciencia ficción y de historias para niños, tanto como en obras eruditas.*

Este ensayo es de Christian Reflections (Reflexiones cristianas), *una colección publicada de conferencias y artículos de Lewis, editada por Walter Hooper. Es usado con permiso de la editorial William B. Eerdmans Publishing Company*].

SECCIÓN IV

La verdad o las consecuencias

Nota personal del autor

Algunos que lean los capítulos 32-40 podrán pensar que el contenido parece que no viene al caso o que no es aplicable a la "vida real". Ellos pueden no ver la manera en que es aplicable al hogar de uno, al trabajo, a la familia, etc. Pueden preguntarse por qué esos asuntos de la verdad, la historia y la filosofía son incluidos en un libro de "Evidencias" y "por qué creemos".

Las razones por las que he incluido los siguientes asuntos, creencias y aspectos intelectuales de la verdad y la historia en esta obra caerán en su lugar o se harán obvios al mantener en mente esta verdad: Detrás de simples frases y acusaciones contra (o acerca de) la fe en Cristo o en contra de llegar a ser cristiano hay algunos complicados asuntos históricos filosóficos muy profundos.

Algunos lectores pueden preguntarse: "¿Por qué es necesario entender la naturaleza de la verdad?" o "¿Por qué es tan crucial el entendimiento de la historia y del método histórico?".

La razón práctica de su importancia es que detrás de frases que constantemente nos confrontan a nosotros y a nuestros hijos hay cuestiones muy profundas que deben ser entendidas. Algunas frases que escuchamos parecerán o se presentarán como simplistas. Sin embargo, son representativas de algunos asuntos muy profundos, cuyas implicaciones, hasta aquellas que se repiten de memoria, pueden no ser entendidas realmente.

Las siguientes son algunas de esas declaraciones:

"Bueno, puede ser verdadero para usted, pero no lo es para mí".

"Mire, no me imponga sus valores. Sólo porque son verdaderos para usted no significa que son verdaderos para mí".

"¡Jesús es la verdad!". Respuesta: "Es estupendo si es verdad para ti, pero no es verdad para mí".

"¿No estás siendo un poco arrogante al pretender que tienes la verdad? Vamos, pon los pies sobre la tierra".

"Con tantas religiones que hay, ¿cómo puedes decir que la tuya es verdadera?".

"Mira, toda verdad es personal. Tú tienes la tuya y yo tengo la mía".

"Usted necesita determinar lo que es correcto (verdadero) para usted y yo necesito determinar lo que es correcto (verdadero) para mí. (Uno tiene que ser tolerante). No me imponga sus valores".

"El cristianismo puede ser verdad para usted, pero no lo es para mí".

"Así es como fuiste criado. Así es como tus padres te educaron para creer... Mis padres me criaron de manera diferente".

Las declaraciones anteriores y las respuestas a ellas parecen ser obvias, pero los siguientes capítulos son necesarios para apoyar lógicamente lo que a muchos les parece ser "sentido común".

Gran parte de esta sección sobre la verdad y la certeza está al nivel de la teoría. Algunos lectores pueden no estar acostumbrados a discutir acerca de la verdad a este nivel, y puede parecerles un poco "en el aire" o difícil de entender o de captar. Sin embargo es muy crucial entender primero las bases filosóficas que sustentan los argumentos contra la fe en Cristo o la verdad del cristianismo.

Algunos lectores que son muy filosóficos en su pensamiento pueden pensar que estos capítulos son muy desafiantes o pueden concluir que a mi tratamiento de varios asuntos críticos le falta sofisticación. Algunos pueden quejarse de que el material es demasiado complicado o difícil de entender, mientras que otros pueden pensar que el material es demasiado simplista y no bastante concluyente en cada asunto.

Mi súplica es esta: Por favor tenga en cuenta que estos capítulos están diseñados para iniciar el pensamiento y el principio del entendimiento en un nivel diferente para todos y cada uno de los lectores.

Así pues, no se dé por vencido. Si usted no entiende, o si le parece demasiado simplista, no deje de leer. Los siguientes capítulos le ayudarán a ver cómo la verdad puede ser aplicada más completamente a nuestras vidas en una manera que sea relevante a la cultura de hoy.

Gracias,

Josh D. McDowell

"Dichoso el que halla sabiduría, el que adquiere inteligencia. Porque ella es de más provecho que la plata y rinde más ganancias que el oro".

Proverbios 3:13, 14 (NVI)

32 ➢

La naturaleza de la verdad

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

Una palabra que necesitamos explicar aquí es *metafísica*, puesto que ese tema es el que estamos discutiendo en esta sección. Tradicionalmente, la metafísica se ha referido al estudio filosófico del ser como el ser, es decir, de la realidad *como es en sí misma*. La metafísica contesta a las preguntas "¿Qué es realmente?" y "¿Qué es su naturaleza?".

Otro término importante es *epistemología*, que significa cómo conocemos. El Diccionario Oxford de Filosofía define la epistemología como "la teoría del conocimiento", o cómo llegamos a conocer lo que conocemos. ¿Sabemos, por ejemplo, que nuestros sentidos no nos están engañando en términos de lo que nos dicen que es la realidad que nos rodea? Primero nos volvemos a lo que es verdad y luego a cómo la conocemos.

¿QUÉ ES LA VERDAD?

Verdad es lo que corresponde a su referente (a lo que se refiere). Verdad metafísica es la que *corresponde con la realidad* o refleja la realidad, lo que realmente es. Por "correspondencia" queremos decir acuerdo con algo, en este caso, un pensamiento o una declaración acerca de la realidad está de acuer-

do con la realidad. Por "realidad" queremos decir lo que es o existe. (Si podemos *saber* o no que corresponden se discute más ampliamente en la siguiente sección: "¿Se puede conocer la verdad?").

1. La verdad es correspondencia con la realidad (contra el subjetivismo)

La correspondencia describe una situación en la que hay un hecho y hay una creencia acerca de ese hecho. Correspondencia significa que la creencia es verdad cuando refleja perfectamente el hecho.

Subjetivismo, por otra parte, es cuando la verdad es determinada internamente por el sujeto o la persona.

1.1. La verdad según Aristóteles

Aristóteles, el filósofo griego, resume la diferencia entre verdadero y falso: "Decir que lo que es no es, o que es lo que no es, es falso, mientras que decir que es lo que es, y que no es lo que no es, es verdad; de modo que el que dice de cualquier cosa que es, o que no es, dirá o que es verdad o que es falso; pero ni de lo que es ni de lo que no es se dijo que fuera o que no fuera" (71/4.7. 1011b25-30).

Aristóteles argumenta que la verdad depende de la existencia real de la cosa a la que se refiere un pensamiento o una declaración: "Si hay un hombre, la declaración con la que se dice que hay un hombre es verdad, y recíprocamente, puesto que si la declaración con la que decimos que hay un hombre es cierta, [entonces en realidad] hay un hombre. Y aunque la declaración verdadera no es de ninguna manera la causa de la existencia real del objeto, el objeto real sí parece ser en alguna manera la causa de que la declaración sea verdad: es porque el objeto real existe o no que la declaración es llamada verdad o mentira" (70/12. 14b15-22).

Aristóteles sugiere que la declaración de una creencia puede cambiar de verdadera a falsa solamente si a lo que se refiere cambia realmente:

> Las declaraciones y creencias... en sí mismas permanecen completamente invariables en todo sentido; es porque el objeto real cambie que lo contrario viene a pertenecerles. Porque la declaración de que alguien está sentado sigue igual; es por causa de un cambio en el objeto real que llega a ser verdad en un tiempo y mentira en otro. De igual manera con las creencias... Porque no es porque ellas mismas reciban algo que de las declaraciones y creencias se diga que pueden recibir divergencias, sino por lo que le ha pasado a algo más. Es porque el verdadero objeto exista o no exista que de la declaración se dice que sea verdad o mentira, no porque el mismo es capaz de recibir divergencias (70/5. 4a35-4b12).

1.2 La verdad según Tomás de Aquino

Tomás de Aquino afirma que "la verdad se define por la conformidad entre el intelecto y el objeto; de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad" (64/1.16.2). Aquino define la verdad como el emparejamiento entre el entendimiento y el objeto entendido:

> Porque todo conocimiento es adquirido por medio de alguna asimilación del conocedor al objeto conocido, una asimilación que causa el conocimiento: de esta manera, la vista es consciente del color porque sufre modificación por la clase de color. De modo que la primera

> manera en que lo que existe se relaciona con el entendimiento de la mente es por armonizar con ella, una armonía a la que llamamos emparejamiento del entendimiento y del objeto, y es en este emparejamiento que se adquiere el concepto de la verdad (57/1.1)

De nuevo Aquino dice: "Porque el significado de la verdad consiste en un emparejamiento del objeto y el entendimiento, y el emparejamiento presupone diversidad, no identidad. Así que el concepto de la verdad se encuentra primero al entender cuando el entendimiento empieza primero a tener algo propio que el objeto externo no tiene, y que sin embargo corresponde al objeto y puede esperar que se empareje con el" (57/1.3).

1.3 La verdad según los filósofos contemporáneos

G. E. Moore define la verdad y la creencia falsa: "Decir que esta creencia es cierta es decir que hay en el universo un hecho al cual corresponde; y decir que es falsa es decir que no hay en el universo ningún hecho al cual corresponda" (856/277).

Moore declara de nuevo: "Cuando la creencia es verdad, ciertamente corresponde a un hecho; y cuando corresponde a un hecho ciertamente es verdad. Y de igual manera cuando es falsa, ciertamente no corresponde a ningún hecho; y cuando no corresponde a ningún hecho, entonces ciertamente es falsa" (856/279).

Moore sugiere que la verdad es una propiedad que puede ser común a cualquier creencia que corresponda a los hechos:

> Hemos dicho que decir que es cierto es simplemente decir que corresponde a un hecho; y obviamente esta es una propiedad que puede ser común a esa y a otras creencias. La creencia del tendero, por ejemplo, de que el paquete que ordenamos esta mañana ha sido enviado, puede tener la propiedad de corresponder al hecho [es decir, que el paquete realmente fue enviado], tanto como la creencia de que yo me he ido puede tenerla. Y lo mismo es verdad de la propiedad que ahora hemos identificado con la falsedad de la creencia. La propiedad que hemos identificado con su falsedad es sencillamente la no correspondencia con ningún hecho [el paquete no fue enviado] (856/277, 278).

El agnóstico Bertrand Russell distingue dos hechos acerca de las creencias: "Una mente que cree, cree verdaderamente cuando hay un complejo correspondiente que no incluye la mente, sino solamente sus objetos. Esta correspondencia garantiza la verdad, y su ausencia ocasiona falsedad.

Esto explica simultáneamente dos hechos de las creencias: (a) que dependen de las mentes para su existencia y (b) que no dependen de las mentes para su verdad" (1055/129).

Russell argumenta que hay un mundo de hechos objetivos independientes de nuestras mentes: "El primer axioma al que deseo llamar su atención —y espero que estén de acuerdo conmigo en que esas cosas que yo llamo axiomas son tan obvias que casi es risible mencionarlas— es que el mundo contiene hechos que son lo que son sin relación con lo que escojamos pensar de ellos, y que también hay creencias que tienen referencia a los hechos, y que por su referencia a los hechos son verdaderas o falsas" (1054/182).

Cada una de nuestras aseveraciones representa al mundo en cierta manera, y la creencia o aseveración es verdad si el mundo es de esa manera, y falsa si el mundo no es de esa manera. Es, si queremos decirlo así, que depende de nuestras creencias y aseveraciones captar al mundo correctamente; si no lo hacen, es que no están funcionando bien y es su culpa, y no culpa del mundo.

—PETER VAN INWAGEN

El filósofo tomista Etienne Gilson señala que para que haya correspondencia entre el conocedor y el objeto conocido, debe haber una diferencia entre las dos:

> La definición de la verdad es una adecuación [verificación de cumplimiento] entre el objeto y el intelecto... es una simple expresión del hecho de que el problema de la verdad puede no tener significado a menos que el intelecto sea considerado como distinto de su objeto... La verdad es solamente la congruencia entre la razón que juzga y la realidad que el juicio afirma. El error, por otra parte, no es sino su incongruencia". Gilson continúa: "Yo digo que Pedro existe; si este juicio de existencia es verdadero, es porque Pedro sí existe. Yo digo que Pedro es un animal racional; si estoy hablando con la verdad, es porque efectivamente Pedro es un ser viviente dotado de razón (461/231).

F. P. Ramsey ilustra la distinción entre mentes y hechos:

> Suponga que en este momento estoy juzgando que César fue asesinado; entonces es natural distinguir en este hecho por una parte si mi mente o mi estado mental actual, o las palabras o imágenes en mi mente, a las que llamaremos el factor o factores mentales, y por otra parte si César o el asesinato de César, o César y asesinato, o la proposición César fue asesinado, a la que llamaremos el factor o factores objetivos; y suponer que el hecho de que estoy juzgando que César fue asesinado consiste en la tenencia de alguna relación o relaciones entre esos factores mentales y objetivos (1006/ como fue citado en 826/34).

Peter Kreeft y Ronald K. Tacelli del Boston College explican que "la verdad significa la correspondencia de lo que uno sabe o dice con lo que es. La verdad significa 'decirlo como es'". Ellos continúan:

> Todas las teorías de la verdad, una vez que son expresadas clara y sencillamente, presuponen la noción inteligente de la verdad que es atesorada en la sabiduría del lenguaje y de la tradición del uso, es decir la teoría de la conformidad (o identidad). Porque cada teoría pretende que es realmente verdad, es decir, que corresponde a la realidad, y que las otras realmente son falsas, es decir, que fracasan en corresponder a la realidad (688/364, 366).

J. P. Moreland describe la verdad como "una relación de correspondencia entre un pensamiento y el mundo. Si un pensamiento describe realmente al mundo exactamente, es verdad. Se mantiene con el mundo en una relación de correspondencia" (861/81, 82).

Norman L. Geisler coincide:

> La verdad es lo que corresponde a su referente [la idea a la cual se refiere una palabra]. La verdad acerca de la realidad es la que corresponde a la manera en que las cosas son verdaderamente. La verdad es "decirlo como es". Esta correspondencia se aplica a las realidades abstractas tanto como a las reales. Hay verdades matemáticas. También hay verdades acerca de las ideas. En cada caso hay una realidad y la verdad la expresa perfectamente. La falsedad, entonces, es lo que no corresponde. Lo dice como no es, desfigurando la manera en que son las cosas. El intento detrás de la declaración carece de importancia. Si le falta

una correspondencia apropiada, es falso (423/743).

Mortimer J. Adler declara: "Así como la verdad hablada consiste en la conformidad o correspondencia entre lo que uno dice a otro y lo que uno piensa o se dice a sí mismo, así la verdad del pensamiento consiste en la conformidad o correspondencia entre lo que uno piensa, cree u opina y lo que realmente existe o no existe en la realidad que es independiente de nuestra mente y de nuestro pensamiento de una cosa u otra" (5/34).

Peter van Inwagen explica que

> cada una de nuestras creencias y afirmaciones representa el mundo de cierta manera, y la creencia o afirmación es verdad si el mundo es de esa manera, y falsa si el mundo no es de esa manera. Es, si queremos decirlo así, que depende de nuestras creencias y aseveraciones captar al mundo correctamente; si no lo hacen es que no están funcionando bien y es su culpa y no culpa del mundo. Nuestras creencias y afirmaciones están así relacionadas con el mundo como un mapa está relacionado con el territorio: depende del mapa captar correctamente el territorio, y si el mapa no capta bien el territorio, es falta del mapa y no falta del territorio (1237/56).

Robert Audi, una figura importante en la epistemología contemporánea (el estudio del conocimiento) hace notar que

> normalmente, los estados internos y los procesos que justifican nuestras creencias también conectan nuestras creencias con los hechos externos en virtud de los cuales esas creencias son verdaderas. Estoy pensando de proposiciones verdaderas, sean creídas o no, junto con las líneas de una versión de la teoría de correspondencia de la verdad, cuya tesis central es que las proposiciones verdaderas [o declaraciones de un hecho] "corresponden" [o son idénticas] con la realidad. Usualmente se añade que son verdad en virtud de esa correspondencia. De esta manera, la proposición de que hay un campo verde delante de mí es verdadera si en realidad hay un campo verde delante de mí; y también podría decirse que es verdadera en virtud de que realmente hay tal campo delante de mí (77/239).

William P. Alston, profesor de filosofía en la Universidad de Siracusa, desarrolla su "concepción realista de la verdad" junto con líneas similares: "Una declaración (proposición, creencia) es verdadera si, y solamente si, lo que la declaración dice ser el caso es realmente el caso. Por ejemplo, la declaración de que el oro es maleable es verdadera si, y solamente si, el oro es maleable. El 'contenido' de una declaración —si lo que declara es el caso— nos da todo lo que necesitamos para especificar lo que se necesita para que la declaración sea verdadera... No se necesita nada más para que sea suficiente, y nada menos" (39/5, 6).

1.4 Consecuencias de negar el criterio de la correspondencia

Hay varias consecuencias que resultan necesariamente si la verdad no es la que corresponde a la realidad.

> Filosóficamente, mentir es imposible sin una correspondencia con la realidad. Si nuestras palabras no necesitan corresponder a los hechos, entonces nunca pueden ser incorrectas de hecho. Sin un criterio de correspondencia de la verdad, no puede haber verdadero o falso. No habría una verdadera diferencia en

la exactitud de la manera que un sistema describe un hecho dado porque no podríamos apelar al hecho como evidencia. Las declaraciones no podrían ser juzgadas como verdaderas o falsas, sino solamente como más o menos coherentes. Tiene que haber una verdadera diferencia entre nuestros pensamientos acerca de las cosas y las cosas mismas para que nosotros digamos que algo es verdadero o falso (441/263).

Lo que es más,

toda comunicación verdadera se desbarataría. Las declaraciones que le informan a uno de algo deben corresponder a los hechos acerca de los cuales reclaman estar dando información. Pero si esos hechos no son para ser usados para evaluar la declaración, entonces realmente yo no le he dicho nada. Yo apenas le he balbuceado algo que usted debe considerar y de lo que usted debe pesar su relevancia para su propio sistema de pensamiento. Ahora esto podría ser muy peligroso si usted estuviera cruzando la calle y mi declaración fuera para informarle que se aproximaba un enorme camión. ¿Cuánto tiempo le tomaría ver si eso se ajusta a su red general de creencias? (441/263)

2. La verdad es absoluta (contra el relativismo)

El relativismo es la teoría de que "no hay una norma objetiva por la cual la verdad debe ser determinada, de modo que la verdad varía con los individuos y las circunstancias" (1222/348).

2.1. Contraste entre la verdad absoluta y la verdad relativa

El hecho de que la verdad absoluta y la relativa están en contraste puede verse en las dos siguientes proposiciones: (1) La verdad no es relativa al espacio y al tiempo, y (2) la verdad no es relativa a las personas.

2.1.1. La verdad no es relativa al espacio y al tiempo

El relativista diría que la declaración: "El lápiz está a la izquierda del bloc de papel" es relativa puesto que depende de cuál lado del escritorio esté usted parado. El lugar siempre es relativo a la perspectiva, dicen ellos. Pero la verdad también puede estar limitada al tiempo. En un tiempo era perfectamente cierto decir, "Reagan es presidente de los EE. UU. de A.", pero uno difícilmente puede decir eso ahora. Fue cierto en un tiempo, pero ahora no. La verdad de tales declaraciones es irrevocablemente contingente al tiempo en que fue dicho (441/256).

Pero esa perspectiva se entiende en declaraciones acerca del espacio y el tiempo:

La interpretación del relativista parece estar mal dirigida. En lo que toca al tiempo y al lugar, la perspectiva del que habla, temporal y espacial, se entiende en la declaración. Por ejemplo, "Reagan es presidente de los EE. UU. de A.", cuando se dijo en 1986 fue verdad y siempre será verdad. En ningún tiempo dejará de ser verdad que Reagan fue presidente en 1986. Si alguien usa las mismas palabras en 1990, entonces está haciendo un nuevo y diferente reclamo de la verdad, porque el tiempo presente ha sido movido cuatro años del contexto de la otra declaración. El contexto espacial y temporal de las declaraciones es una parte inherente del contexto que determina el significado de esa afirmación. Sin embargo, si "Reagan es presidente de los EE. UU. de A." (dicho en 1986) es siempre verdad para todos en todas partes, entonces es una verdad absoluta. Lo mismo puede decirse acerca del lápiz sobre el escritorio. La perspectiva del que habla se entiende como parte del contexto. Es una verdad absoluta (441/256).

Además, Mortimer J. Adler explica

que aseveraciones tales como "Esto puede haber sido verdad en la Edad Media, pero ya no es verdad", o "Eso puede haber sido verdad para gente primitiva, pero no es verdad para nosotros", están basadas en dos clases de confusiones. Algunas veces la verdad se confunde con lo que una mayoría de personas en un tiempo o lugar particular piensa que es verdad, como en el siguiente ejemplo:

> Una parte de la raza humana hace algunos siglos sostenía como verdad que la tierra era plana. Esa falsa opinión ahora ha sido generalmente repudiada. Esto no debe interpretarse como que la verdad objetiva ha cambiado, que lo que una vez fue verdad ya no más es verdad... Lo que ha cambiado no es la verdad del asunto sino la preponderancia de una opinión que ha cesado de ser popular.

Una segunda clase de opinión resulta cuando se ignora el contexto espacial o temporal de una aseveración:

> La población de un país cambia de tiempo en tiempo, pero una declaración acerca del tamaño de la población de un país en un tiempo dado permanece cierta cuando, en un tiempo posterior ha aumentado en tamaño. La presencia de la fecha en una declaración acerca de la población de los Estados Unidos de América en cierto año capacita a la declaración a permanecer verdadera para siempre, si en primer lugar era exacta (5/43).

Adler añade: "El impulso para reaccionar contra lo que muchos pueden estar inclinados a considerar como un reclamo excesivo puede ser examinado al recordar que el reclamo no impide conocer que nuestro juicio acerca de lo que es verdadero o falso cambia de tiempo en tiempo, y que también difiere de lugar a lugar. Lo que es mutable y variable con las circunstancias de tiempo y lugar son las opiniones que tenemos respecto a lo verdadero y lo falso, no a lo que es objetivamente verdadero y falso" (5/43).

2.1.2. La verdad no es relativa a las personas

Hasta el agnóstico Bertrand Russell argumenta que la verdad no es relativa a las mentes: "Se verá que las mentes no crean la verdad o la falsedad. Crean creencias, pero una vez que las creencias son creadas, la mente no puede hacerlas verdaderas o falsas, excepto en el caso especial en que conciernen a las cosas futuras que están dentro del poder de la persona que lo cree, tal como abordar trenes. Lo que hace verdad una creencia es un hecho, y este hecho (excepto en casos excepcionales) de ninguna manera involucra la mente de la persona que tiene la creencia" (1055/129, 130).

> Podemos diferir en nuestro juicio acerca de lo que es verdad, pero eso no afecta la verdad del asunto mismo.
>
> —MORTIMER J. ADLER

Un "caso excepcional" puede ser la declaración "yo tuve un sueño", en el que la mente crea una creencia basada en un hecho que también tiene que ver con la mente. Hay un hecho y hay una creencia, y la creencia es verdad cuando refleja exactamente el hecho.

El filósofo Joseph Owens explica que, "En la medida que la existencia es incompatible con la no existencia, al

mismo tiempo en la misma relación se manifiesta como absoluta. Hasta este punto, consecuentemente provee una medida absoluta de la verdad. Aunque la lluvia esté cayendo aquí, esa lluvia no es sintetizada existencialmente con 'no caer'. Eso es un absoluto. No es relativo al observador. Desde este punto de vista la verdad del juicio tiene un carácter absoluto, porque se mide por una existencia absoluta" (934/208).

Adler observa que el comentario "Eso puede ser verdad para ti, pero no para mí" no está equivocado sino que a menudo es mal interpretado. La mala interpretación "surge del fracaso de distinguir entre la verdad y la falsedad que es inherente en una proposición o declaración y el juicio que una persona hace con respecto a la verdad o falsedad de la declaración en cuestión. Podemos diferir en nuestro juicio acerca de lo que es verdad, pero eso no afecta la verdad del asunto mismo" (5/41).

"La verdad o la falsedad de una declaración", continúa Adler,

> se deriva de su relación con hechos averiguables, no de su relación con los juicios que los seres humanos hacen. Puedo afirmar que es verdadera una declaración que de hecho es falsa. Uno puede negar como falsa una declaración que de hecho es verdadera. Mi afirmación y su negación de ninguna manera alteran o afectan la verdad o falsedad de las declaraciones que usted y yo hemos juzgado erróneamente. No hacemos declaraciones verdaderas o falsas al afirmarlas o negarlas. Ellas pueden tener verdad o falsedad sin consideración de lo que pensamos de las opiniones que afirmamos ni de los juicios que hacemos (5/41).

Adler distingue de esta manera entre la subjetividad de nuestros juicios acerca de la verdad y la objetividad de la verdad misma. Él explica: "El aspecto subjetivo de la verdad está en la pretensión que hace el individuo de la veracidad de su juicio. El aspecto objetivo está en la conformidad o correspondencia entre lo que cree u opina un individuo y la realidad acerca de la cual él está haciendo un juicio cuando sostiene cierta creencia u opinión. El aspecto objetivo es el esencial" (5/42).

> Si la verdad no depende de la mente y es objetiva cuando menos en ese sentido, entonces tenemos una versión de realismo, aproximadamente el punto de vista de que las cosas (externas) son como son independientemente de cómo consideremos que son.
>
> —ROBERT AUDI

Los que fracasan en hacer esta distinción, dice Adler, "se han dejado caer en un escepticismo excesivo por su negativa a reconocer que las diferencias subjetivas de opinión respecto a lo que es verdadero o falso puede resolverse con los esfuerzos para determinar lo que es objetivamente verdadero o falso, recordando que la verdad de una declaración está en su relación con la realidad, no en su relación con el juicio individual acerca de él" (5/42).

Según Robert Audi:

> Si hay un campo verde ante mí no es un asunto de estado de la mente. Parece ser un asunto objetivo independiente de la mente de

> cualquiera, y el verde parece estar presente o no sin importar si nosotros lo creemos o no. En efecto, el que mi creencia sea verdadera lo determina si el campo está verdaderamente allí; la verdad de tales creencias de la observación depende de la realidad externa que, a su vez, no depende de lo que creemos (77/239).

La realidad externa o los hechos externos, entonces, son lo que son independientemente de las mentes humanas. Audi concluye: "Si la verdad no depende de la mente y es objetiva cuando menos en ese sentido, entonces tenemos una versión de realismo, aproximadamente el punto de vista de que las cosas (externas) son como son independientemente de cómo consideremos que son" (77/239).

William P. Alston observa que la verdad de la declaración "el oro es maleable" no es relativa a ninguna persona.

> No se requiere que ninguna persona o grupo social, como quiera que se le defina, sepa que el oro es maleable ni que sea justificado o racional creerlo. No se requiere que la ciencia esté dedicada, en ese lejano evento divino hacia el que la investigación se mueve, para llegar a la conclusión de que el oro es maleable. No se requiere que sea aceptada por una clara mayoría de la Asociación Americana Filosófica. No se requiere que haya sido interpretada como probable por algún cuerpo de evidencia empírica. Dado que el oro es maleable, entonces lo que dije es verdad cualquiera que sea el estado epistemológico de esa proposición hecha por cualquier individuo o comunidad (39/5, 6).

El profesor Peter van Inwagen observa que "el Mundo existe y tiene sus características en gran parte independientemente de nuestras creencias y aseveraciones". De esto él concluye que "la verdad o falsedad de nuestras creencias y aseveraciones es por tanto 'objetiva' en el sentido de que la verdad o falsedad es conferida sobre esas creencias y aseveraciones por sus objetos, por las cosas de las que se trata" (1237/56).

Van Inwagen añade:

> ¿Y cómo los objetos de nuestras creencias y aseveraciones les confieren la verdad?... Si yo asevero que Albany es la capital del estado de Nueva York, entonces lo que he aseverado es verdad si, y solamente si, Albany es la capital del Estado de Nueva York, y es falsa si, y solamente si, Albany no es la capital del estado de Nueva York. Si Berkeley cree que nada existe independientemente de la mente, entonces lo que él cree es verdad si, y solamente si nada existe independientemente de la mente, y lo que él cree es falso si, y solamente si algo existe independientemente de la mente. Si dos personas, usted y yo, digamos, tenemos la misma creencia acerca de algo —tal vez los dos creemos que Albany es la capital estatal del estado de Nueva York— entonces la verdad o la falsedad se confiere sobre nuestra creencia común por las características de ese objeto. La verdad, por tanto, es "una", y no hay tal cosa como que una creencia o aseveración es "verdad para mí", pero "no es verdad para usted". Si su amigo Alfred responde a algo que usted ha dicho con las palabras, "Eso puede ser verdad para usted, pero no es verdad para mí", sus palabras sólo pueden ser consideradas como una manera equivocada de decir: "Eso puede ser lo que usted piensa, pero no es lo que yo pienso" (1237/56, 57).

2.2. La naturaleza del relativismo se derrota a sí misma

Michael Jubien, profesor de filosofía en la Universidad de California-Davis, ofrece un argumento similar contra el relativismo:

O el relativismo es una teoría genuina en la que se hace una aseveración real, o de otra manera no lo es. Pero cualquier intento por afirmar el relativismo sin depender de la pura verdad [absoluta] inevitablemente fracasaría, porque generaría un retroceso infinito. Y, por supuesto, cualquier aseveración de relativismo que sí depende de la pura verdad [absoluta] se derrota a sí misma. Así que parece que cualquier aseveración aparente [de relativismo] o se derrota a sí misma o no es una aseveración verdadera, sino algo más como un lema vacío (633/89).

La generalidad de los relativistas cree que el relativismo es absolutamente cierto y que todos debieran ser relativistas. En eso está la naturaleza autoderrotista del relativismo. El relativista se afirma en el pináculo de una verdad absoluta y quiere hacer relativo todo lo demás.

—NORMAN L. GEISLER

El "retroceso infinito" mencionado por Jubien ocurre cuando el relativista sostiene que la teoría del relativismo es verdadera. La teoría es verdad o absolutamente (para toda la gente, en toda ocasión y en todos los lugares) o relativamente. Si la teoría es absolutamente verdad, entonces el relativismo es falso, porque cuando menos una verdad es absolutamente verdad. Pero si la teoría es sólo relativamente verdad, debe hacerse la pregunta: "¿Para quién es verdad (relativamente)?".

Suponga que es verdad relativa a alguna persona llamada Juan. El relativista está entonces aseverando que el relativismo es verdad para Juan. Pero ¿es esta pretensión (de que el relativismo es verdad para Juan) verdad absoluta o relativa? Si es absoluta, entonces el relativismo debe ser falso; pero si es relativa, entonces ¿relativa para quién? ¿Relativa para Juan? ¿Relativa para alguien más?

Suponga que el reclamo de que el relativismo es verdad para Juan es verdad relativa a alguna otra persona llamada Susana. Ahora el relativista tendrá que explicar si esta verdad es absoluta o relativa, y si es lo último, para quién es verdad. Ahora el relativista está bien en camino a ninguna parte. Eventualmente la persona tendrá que admitir que cuando menos una verdad es absolutamente verdad, en cuyo caso el relativismo es falso, o de lo contrario no podrá decir qué está realmente aseverando cuando reclama que el relativismo es verdad. Así que el relativismo es o bien autoderrotista (y por tanto falso) o no se puede sostener.

Geisler comenta: "La única manera en que el relativista puede evitar el doloroso dilema del relativismo es admitir que hay cuando menos algunas verdades absolutas. Como ya se observó, la mayoría de los relativistas creen que el relativismo es absolutamente verdad y que todos debieran ser relativistas. En eso está la naturaleza autodestructiva del relativismo. El relativismo se afirma en el pináculo de una verdad absoluta y quiere hacer relativo todo lo demás" (423/745).

Con un humor similar Kreeft y Tacelli comentan:

El subjetivismo universal es refutable muy rápidamente de la misma manera que lo es el escepticismo universal. Si la verdad es solamente subjetiva, solamente verdad para mí pero no para usted, entonces esa verdad, tam-

bien —la "verdad" del subjetivismo— no es verdad, sino solamente "verdad para mí" (es decir, verdad para el subjetivista). Así que el subjetivista no está diciendo que el subjetivismo es verdaderamente verdad y el objetivismo verdaderamente falso, o que el objetivismo está completamente equivocado. No está desafiando a su oponente, ni argumentando, ni debatiendo, sino solamente "compartiendo sus sentimientos". "Yo me siento bien" no contradice o refuta su declaración de "Pero yo me siento enfermo". El subjetivismo no es un "ismo" ni una filosofía. No se eleva al nivel de merecer nuestra atención o nuestra refutación. Su reclamo es como "tengo comezón", no "yo sé" (688/372).

2.3. Problemas adicionales con el relativismo

Si el relativismo fuera verdad, entonces el mundo estaría lleno de condiciones contradictorias. Porque si algo es cierto para mí, pero falso para usted, entonces existen las condiciones opuestas. Porque si digo "hay leche en el refrigerador" y usted dice "no hay leche en el refrigerador" y los dos tenemos razón, entonces debe haber y no debe haber leche en el refrigerador al mismo tiempo y en el mismo sentido. Pero eso es imposible, de modo que si la verdad fuera relativa, un imposible sería real (423/745).

En una discusión entre un cristiano y un ateo, significaría que el cristiano está diciendo la verdad cuando afirma "Dios existe" y el ateo está diciendo la verdad cuando dice Dios no existe. Pero es imposible que Dios exista y no exista al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Geisler argumenta que "si la verdad es relativa, entonces nadie está equivocado nunca, aunque lo esté. Mientras algo sea verdad para mí, entonces tengo razón aunque esté equivocado. El inconveniente es que nunca podría aprender nada tampoco, porque aprender es moverme de una falsa creencia a una verdadera, es decir, de una creencia absolutamente falsa a una absolutamente cierta" (423/745).

2.4. El relativismo moral

Relativismo moral es relativismo aplicado a la moral de la sociedad. J. P. Moreland, en *Love Your God with All Your Mind* (Ama a tu Dios con toda tu mente), explica que el relativismo moral "sostiene que todos debieran actuar de acuerdo con el propio código de la sociedad [del individuo]... Esto implica que las proposiciones morales no son sencillamente verdaderas o falsas" (860/150).

Moreland ofrece cinco análisis críticos del relativismo moral:

(1) Es difícil definir lo que es una sociedad o especificar en un caso dado lo que es la sociedad pertinente. Si un hombre de la sociedad A tiene relaciones sexuales fuera del matrimonio con una mujer de la sociedad B en un hotel en una tercera sociedad, C, que sostiene un criterio diferente al de A o al de B, ¿cuál es la sociedad pertinente para determinar si el acto estuvo bien o mal?

(2) Una objeción relacionada es el hecho de que nosotros a menudo somos miembros simultáneamente de varias sociedades diferentes que pueden sostener diferentes valores morales: nuestro núcleo familiar, nuestra familia más amplia, nuestro vecindario, la escuela, la iglesia o los clubes sociales, nuestro lugar de empleo, nuestra ciudad, nuestro estado, nuestro país y la comunidad internacional. ¿Cuál sociedad es la pertinente para mí? ¿Qué si simultáneamente soy miembro de dos socie-

dades y una de ellas permite cierta acción moral y la otra la prohíbe? ¿Qué hago en este caso?

(3) El relativismo moral sufre de un problema conocido como el dilema del reformador. Si el relativismo normativo es verdad, entonces es lógicamente imposible que una sociedad tenga un reformador moral virtuoso como Jesucristo, Gandhi o Martin Luther King Jr. ¿Por qué? Los reformadores morales son miembros de una sociedad que están fuera del código de esa sociedad y que pronuncian una necesidad de reforma y cambio en ese código. Sin embargo, si un acto es correcto y si, y solamente si, está de acuerdo con el código de una sociedad dada, *entonces el mismo reformador es por definición una persona inmoral*, porque sus criterios están en pugna con los de su sociedad. Los reformadores sociales deben de estar siempre equivocados porque van contra el código de su sociedad. Sin embargo, cualquier criterio que implique que los reformadores morales son imposibles es defectuoso porque todos sabemos que los reformadores sociales realmente han existido. Poniéndolo de una manera diferente, el relativismo moral implica que ninguna cultura (si se considera el convencionalismo) ni ningún individuo (si se considera el subjetivismo) pueden mejorar su código moral.

(4) Algunos actos están mal sin tomar en cuenta los convencionalismos sociales. Los abogados de esta crítica usualmente adoptan el punto de vista del particularismo y sostienen que toda la gente puede saber que algunas cosas están mal, tales como torturar a los niños, el robo como tal, la codicia como tal, y así por el estilo, sin necesitar primero un criterio para saber cómo es que, de hecho, saben tales cosas. Así entonces, un acto (torturar niños, por ejemplo) puede ser malo y ser sabido que es malo aunque la sociedad diga que es bueno, y un acto puede ser bueno y sabido como tal aunque la sociedad diga que es malo. De hecho, un acto puede ser bueno o malo aunque la sociedad no diga nada acerca del acto.

(5) Si el relativismo moral es cierto, es difícil ver cómo una sociedad podría justificarse al culpar moralmente a otra sociedad en ciertos casos. Según el relativismo moral, yo debiera actuar de acuerdo con el código moral de mi sociedad y otros debieran actuar de acuerdo con los códigos morales de sus sociedades. Si Pérez comete un acto que es correcto en su código pero malo en el mío, ¿cómo puedo criticar su acto como malo?

Uno podría responder a esta objeción al señalar que esa sociedad A puede tener en su código el principio de que uno debiera criticar actos de, digamos, homicidio sin tener en cuenta dónde ocurren. Así, los miembros de A podrían criticar tales actos en otras sociedades. Sin embargo, una regla así revela más la inconsistencia en el relativismo normativo. Dada esta regla y el hecho de que el relativismo normativo es verdad y comprendido por los miembros de A, los de A parecen estar en posición de sostener que los miembros de B debieran asesinar (puesto que el código de B dice que es correcto) y yo debiera criticar a los miembros de B porque mi código dice que yo debiera. De esta manera, yo critico a los miembros de B como inmorales y al mismo tiempo sostengo que sus actos debieran haber sido cometidos. Además, ¿por qué debieran los miembros de B preocuparse por lo que piensen los miembros de A? Después de todo, si el relativismo normativo es verdad, no hay nada intrínsecamente correcto acerca de los criterios morales de la sociedad A o de hecho de ninguna sociedad. Por estas y otras razones, el relativismo moral debe ser rechazado (860/150-153, énfasis del autor).

2.5. Por qué se rechaza la verdad absoluta

Kreeft y Tacelli comentan: "Tal vez el origen principal del subjetivismo hoy en día, al menos en EE. UU. de A., es el deseo de ser aceptado, de 'estar en la onda', de moda, ser de avanzada, 'estar al tanto', en vez de ser 'anticuado', 'atrasado' o de estar 'fuera de onda'. Todos aprendimos esto como niños —ser avergonzado es absolutamente el temor principal de un adolescente— pero debemos poner disfraces más sofisticados y eruditos sobre esto cuando seamos adultos". (688/381).

> [Otra fuente de subjetivismo]... es el temor de cambio radical, es decir, el temor de la conversión, "nacer de nuevo", consagrar completamente la vida y la voluntad de uno a la voluntad de Dios. El subjetivismo es mucho más cómodo, como un útero o un sueño, o una fantasía narcisista.
>
> —PETER KREEFT Y RONALD TACELLI

Otra fuente de subjetivismo, de acuerdo con Kreeft y Tacelli, "es el temor del cambio radical, es decir, el temor de la conversión, 'nacer de nuevo' consagrar completamente la vida y la voluntad de uno a la voluntad de Dios. El subjetivismo es mucho más cómodo, como un útero o un sueño, o una fantasía narcisista" (688/381).

Según C. S. Lewis, una fuente del "veneno del subjetivismo" como él lo llamaba, es la creencia de que el hombre es el producto de un proceso evolutivo ciego:

> Después de estudiar su ambiente, el hombre ha empezado a estudiarse a sí mismo. Hasta este punto, él ha asumido su propia razón y mediante ella ha visto todas las otras cosas. Ahora, su propia razón se ha vuelto el objeto: es como si nos sacáramos los ojos para mirarlos. Así estudiada, su propia razón le parece como el epifenómeno que acompaña los eventos químicos o eléctricos en una corteza que es ella misma el subproducto de un proceso evolutivo ciego. Su propia lógica, hasta ahora el rey al que deben obedecer los eventos en todos los mundos posibles, se vuelve simplemente subjetiva. No hay razón para suponer que rinda la verdad (738/ como lo cita 581/72).

Van Inwagen reflexiona sobre el desconcertante hecho de que alguna gente niega la objetividad de la verdad:

> La cosa más interesante acerca de la verdad objetiva es que hay gente que niega que existe. Uno podría asombrarse de cómo puede alguien negar que hay tal cosa como la verdad objetiva. Al menos yo lo haría. De hecho, a menudo lo hago. Para algunas personas, estoy muy seguro, la explicación es algo así: Son profundamente hostiles al pensamiento de cualquier cosa que en cualquier sentido los juzgue. La idea hacia la que son más hostiles es, por supuesto, la idea de que hay un Dios. Pero ellos son casi tan hostiles a la idea de que hay un universo objetivo al que no le importa lo que ellos piensen y que podría hacer que sus creencias más acariciadas puedan resultar falsas, sin siquiera consultarles. (Pero esto no puede ser toda la historia, puesto que hay gente que niega que la verdad objetiva existe y que también creen en Dios. Qué es lo que motiva a esa gente es para mí un completo misterio). Que el lector esté advertido. Debe ser evidente que soy incapaz de entrar en el más pequeño grado de simpatía imaginativa con los que niegan que hay tal cosa como verdad objetiva. Por tanto, probablemente no soy un guía confiable para sus criterios. Tal vez, ciertamente, no entiendo esos criterios. Yo preferiría creer esto. Preferiría creer que nadie realmente cree que, en la superficie, cuando menos, es muy parecido a si alguien creyera. (1237/59)

33 ➢ La posibilidad de conocer la verdad

INTRODUCCIÓN: ¿ES POSIBLE CONOCER LA VERDAD?

Habiendo definido la verdad como la correspondencia de nuestros pensamientos o aseveraciones a la realidad objetiva, también debemos ofrecer evidencia que defienda el hecho de que es posible *conocer* si corresponden, es decir, si podemos *conocer* la realidad.

El campo de la filosofía que trata con *la manera en que conocemos* se llama epistemología. Para nuestro caso basta dar evidencia del hecho de que *sí conocemos* la realidad; no es necesario en este punto explicar completamente *cómo* ocurre esto. Por esto, la evidencia que damos enseguida no es una respuesta a la pregunta *¿Cómo* sabemos?, sino más bien, *¿sabemos*?

Esta es una distinción importante, porque la mayoría de las filosofías que niegan que podemos conocer la realidad, y finalmente la verdad, cometen el error de construir sistemas epistemológicos para explicar *cómo* conocemos la realidad sin reconocer primero el hecho de que *sí* conocemos la realidad. Después de empezar dentro de la mente y de encontrar que no pueden construir un puente a la realidad, entonces declaran que no podemos conocer la realidad. ¡Es como dibujar un mapa defectuoso *antes* de mirar los ca-

minos y luego declarar que no podemos saber cómo podemos ir de Santiago a Valparaíso!

En este capítulo daremos evidencia de la proposición de que sí conocemos la realidad y de esta manera podemos conocer la verdad, la que corresponde a la realidad.

LA POSIBILIDAD DE CONOCER LA VERDAD

1. Los principios primarios del conocimiento

Los principios primarios son la base para todas las conclusiones derivadas de cualquier área de conocimiento, sea de la ciencia o de la filosofía.

El filósofo Aristóteles observó la manera en que la evidencia depende de principios primarios. Él dijo que "la demostración debe estar basada en premisas previas a la conclusión y mejor conocidas que ésta" (69/1.3.72b.25). "Porque es imposible que pueda haber demostración de absolutamente cualquier cosa (habría un retroceso infinito, así que de todos modos no habría demostración)" (71/4.4.1006a).

Tomás Aquino aclara lo que significa la expresión *principio.* "Cualquier cosa de la que procede algo de alguna manera, la llamamos principio" (64/1.33.1). Un *principio* primario, dice Aquino, "no significa prioridad [en tiempo], sino origen" (64/1.33.1).

James B. Sullivan define los principios primarios como "los juicios más generales concebibles y los más evidentes, *que no presuponen para su prueba a otros del mismo orden, y que están implícitos en todo juicio" (*1169/33).

El profesor Geisler declara que un principio primario es

> el punto de principio final del cual pueden derivarse todas las conclusiones en un área dada de conocimiento o realidad. Los principios primarios son constituyentes necesarios de todo conocimiento, pero no proveen ningún contenido de conocimiento.
>
> Hay tantos principios primarios como hay órdenes de conocimiento y realidad. Puesto que un principio primario es del que sigue todo lo demás en su orden, los principios primarios del conocimiento son esas premisas básicas de las que todo lo demás sigue en el ámbito del conocimiento (434/72, 73).

Para que alguien llegue a un conocimiento exacto debe haber un punto inicial del que se sabe que es verdad. Este punto inicial provee la base para el conocimiento y no necesita demostración posterior de que es verdad. Esto es lo que significa principio primario.

L. M. Regis declara: "Un principio primario es, por tanto, un primero entre primeros". Regis continúa: "La expresión *principios primarios* debe por tanto ser entendida con el significado de un grupo de juicios por los cuales el intelecto observa la existencia de lazos necesarios entre varios conceptos primarios, lazos que obligan a identificarlos en afirmación o a separarlos por negación" (1013/378).

2. Los principios primarios son la base autoevidente de todo conocimiento

Por "autoevidente" queremos decir que no necesitan ser probados. Ellos de-

muestran por sí mismos que son verdad. Así, los principios primarios no necesitan ser deducidos de otros principios, y ellos se convierten en la base de todo conocimiento.

Tomás de Aquino declara que debe haber un punto inicial de demostración: "Si hubiera un retroceso infinito en demostraciones, la demostración sería imposible, porque la conclusión de cualquier demostración se hace cierta al reducirla al principio primario de demostración" (54/224).

Aquino dice que el conocimiento debe estar basado en algo de lo que estamos seguros: "El conocimiento perfecto requiere certidumbre, y por esto no podemos decir que conocemos a menos que conozcamos lo que no puede ser de otra manera" (58/1.8).

Reisler repite el punto: "Si va a haber certeza, entonces el conocimiento debe estar basado finalmente en algunos principios acerca de los cuales no debe haber dudas" (434/71).

Él resume: "Es irrazonable tratar de apartarse de ellos. De aquí que uno no puede tener una 'mente abierta' en cuanto a si son verdad o no. Uno no puede ni siquiera tener una opinión sin ellos" (423/259).

George Mavrodes razona que los principios primarios son más básicos que la argumentación. Él concluye que "si hay conocimiento en alguna manera, entonces debe haber alguna fuente de conocimiento que no sea la argumentación" (800/49).

C. S. Lewis está de acuerdo en que "estos principios primarios de la razón práctica son fundamentales para todo conocimiento y argumento. Negarlos es negar el mismo conocimiento; no tiene caso tratar de ver a través de los principios primarios. Si usted ve a través de cualquier cosa, entonces todo es transparente. Pero un mundo completamente transparente es un mundo invisible. 'Mirar a través' de todas las cosas es lo mismo que no ver" (731/87).

El filósofo James B. Sullivan argumenta que no puede haber un retroceso infinito de demostraciones:

> De hecho, el mismo orden de razonamiento requiere que la cadena tenga un principio. Porque las conclusiones se demuestran mediante premisas que o son autoevidentes o son susceptibles de demostración mediante otras premisas. No puede haber retroceso al infinito, ni siquiera en el orden de la lógica. Si ninguna premisa en la cadena es autoevidente, entonces la cadena entera no contiene evidencia. Porque no importa cuánto pueda uno retroceder; todavía quedaría una premisa que debería ser probada. No; uno debe llegar al fin a una premisa que es autoevidente (1169/25, 26).

3. Los principios primarios del conocimiento se derivan de la cosa más básica acerca de la realidad: su ser (existencia)

> Nuestro intelecto conoce el ser y sus propiedades de manera natural, y en este conocimiento tiene sus raíces el conocimiento de los principios primarios.
>
> —TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino declara que la primera cosa que llegamos a conocer es el ser: "Se encuentra cierto orden en

esas cosas que son captadas universalmente. Porque lo que antes que todo lo demás es captado, es el *ser*, la noción del cual está incluida en cualquier cosa que el hombre conoce" (64/1.2.94.2).

Rudolph G. Bandas coincide: "Tan pronto como entramos en contacto con la realidad, sin importar la cosa que sea que despertó nuestros sentidos, el primer concepto que adquirimos es el ser" (91/60).

Bandas aclara que lo que hemos captado no es meramente una idea de ser, sino el ser mismo: "El mundo material es lo único directamente accesible a nosotros, y en él debemos descubrir las verdades metafísicas, hasta las más sublimes. Es una verdadera metafísica porque es la metafísica de lo real, del ser como tal; su objeto no es la idea del ser (en el sentido kantiano), sino el ser del cual tenemos una idea" (91/34).

Aquino declara que "nuestro intelecto conoce de manera natural el ser y sus propiedades y en este conocimiento tiene sus raíces el conocimiento de los principios primarios" (55/2.83).

Mortimer Adler señala que es la mente la que se conforma a la realidad, no la realidad a la mente:

> Por debajo [la conformidad] de la definición de verdad y falsedad hay dos suposiciones que hicieron Aristóteles y Aquino que, a juicio mío, son filosóficamente defendibles y sostenibles.
>
> La primera es que existe una realidad que es independiente de la mente humana, a la cual la mente puede conformarse o fracasar en conformarse. En otras palabras, lo que pensamos no crea o en ninguna manera afecta el objeto de nuestro pensamiento. Este objeto es lo que es, pensemos en él o no, y sin tener en cuenta lo que pensemos de él.
>
> La segunda suposición es que esta realidad independiente es completamente determinada. Este es el principio metafísico de la contradicción de Aristóteles. Nada puede ser y no ser al mismo tiempo. Nada que existe puede tener y no tener cierto atributo al mismo tiempo (7/133).

Rudolph G. Bandas señala que no tenemos que "pensar" en principios primarios, porque los percibimos en el ser: "Estos principios fundamentales y primarios los percibe espontáneamente la inteligencia en el ser" (91/66).

En la siguiente sección veremos que otros principios primarios son reducibles al principio de la no contradicción (también llamado el principio de contradicción). Bandas resume que la realidad, el ser, el acto de conocer, y el principio de la no contradicción están todos relacionados:

> Si la noción de ser no posee valor ontológico [es decir, ser realmente], el principio de la contradicción sería una ley de la lógica, pero no necesariamente de la realidad. Esta suposición, sin embargo, es aun subjetivamente impensable: La idea de ser es absolutamente simple y nada puede corresponderle de manera parcial. Cualquier cosa que se conforme a ella es ser; cualquier cosa que no se conforme es no ser. Nuestra inteligencia y el acto de conocer, entonces, son esencialmente intencionales y relativos al ser. Si se niega esta relación, todo se vuelve ininteligible (91/65).

4. Lista de principios primarios
(1013/381-403; 1169/51-96; 423/250-253; y 434/73, 74).

Cada uno de los siguientes principios es verdadero en el área del *ser* (onto-

logía) y se aplica al área del *conocimiento* (epistemología).

4.1. Identidad (B es B)

Ser: "Una cosa debe ser idéntica a sí misma. Si no lo fuera, entonces no sería ella misma" (423/250).

Conocimiento (conclusión): El ser es inteligible. Si no lo fuera no podríamos tener una concepción de nada (1013/395).

4.2. No contradicción (B no es no B)

Ser: "Ser no puede ser no ser, porque son opuestos directos. Los opuestos no pueden ser lo mismo" (423/251).

Conocimiento (conclusión): Hay cuando menos dos maneras de expresar este principio: (1) es imposible que declaraciones contradictorias sean simultáneamente verdaderas; (2) si una contradicción es verdad, la otra es necesariamente falsa (1013/388, 389).

4.3. Se excluyen puntos medios (cualquiera de los dos: B o no B)

Ser: "Puesto que ser y no ser son opuestos (es decir, contradictorios), y los opuestos no pueden ser lo mismo, nada puede esconderse en la 'grietas' entre ser y no ser. Las únicas opciones son ser y no ser" (423/251).

Conocimiento (conclusión): Una proposición debe ser verdadera o falsa (434/73).

4.4. Causalidad (no B no puede causar B)

Ser: "Solamente ser puede causar ser. Nada no existe, y sólo lo que existe puede causar existencia, puesto que el mismo concepto de 'causa' implica una cosa existente que tiene el poder de afectar a otra. De absolutamente nada viene absolutamente nada" (423/251).

Conocimiento (conclusión): No toda proposición puede depender para su verdad de otra. Toda proposición que no es evidente por sí misma depende para su verdad de la verdad de una proposición evidente por sí misma (434/74).

4.5. Finalidad (todo agente actúa para un fin)

Ser: Todo agente actúa para un fin (1013/399).

Conocimiento (conclusión): Toda proposición tiene un fin en perspectiva; es necesario que cada proposición comunique algún significado; y la mente comunica lo que es inteligible" (434/74).

4.6. Otros principios primarios pueden reducirse al principio de la no contradicción

El profesor Geisler ilustra la manera en que todos los principios anteriores pueden reducirse a la no contradicción:

> La prioridad del principio de la no contradicción se manifiesta desde los principios de identidad, y los medios excluidos son aspectos dependientes de él. Porque si las contradicciones fueran posibles, entonces una cosa no tendría que ser idéntica a sí misma (identidad), ni los opuestos tendrían que ser diferentes unos de otros (excluidos los medios). El principio de la causalidad puede reducirse también al principio de la no contradicción, porque en la inspección de los términos sería una contradicción afirmar que un ser

supeditado (dependiente) es no causado (independiente). Igualmente, el principio de la finalidad descansa en el principio de la no contradicción, puesto que de otra manera el ser podría comunicar otra cosa que no fuera ser; la inteligencia comunicaría otra cosa que no fuera inteligible (434/76).

Aristóteles da por sentado dos criterios para el principio más seguro: "El principio más seguro de todos es el que respecta a que es imposible estar equivocado; porque tal principio debe ser el más conocido y también no ser hipotético. Este, entonces, es el más seguro de todos los principios, puesto que contesta a la definición dada antes. *Porque es imposible que alguien crea que la misma cosa es y no es. Este es naturalmente el punto de partida inclusive de todos los otros axiomas*" (71/4.3. 1005b, énfasis del autor).

Nuevamente Aristóteles declara: "Ahora hemos supuesto (dado por sentado) que es imposible para cualquier cosa ser y no ser al mismo tiempo, y por este medio hemos demostrado que este es el más indisputable de todos los principios" (71/4.4.1006a).

Tomás de Aquino resume la naturaleza fundamental de la ley de la no contradicción que descubrió Aristóteles:

"Nadie puede jamás concebir", dice Aristóteles, "que una y la misma cosa pueda ser y no ser". Pensar así sería afirmar y negar en el mismo aliento. Destruiría el lenguaje; sería negar toda la sustancia, toda la verdad, hasta toda la probabilidad y todos los grados de probabilidad. Sería la supresión de todo deseo, de toda acción. Hasta llegar a ser y principiar desaparecerían, porque si los contradictorios y los contrarios se identifican [es decir, se vuelven lo mismo] entonces el punto de partida en el movimiento se identifica con el final y el objeto que se supone que está en movimiento habría llegado antes de partir (56/4.3).

Aquino, por eso, coincide en que "el principio primario indemostrable es que *la misma cosa no puede ser afirmada y negada al mismo tiempo*, el cual está basado en el concepto de *ser* y *no ser*; y sobre este principio se basan todos los demás" (64/1.2.9.4.2).

Mortimer Adler observa que la no contradicción, ser y la realidad, están relacionadas la una con la otra: "Entre los principios primarios de la lógica griega está la regla de la verdad gobernante y la falsedad de las proposiciones incompatibles: ninguna de las dos puede ser verdad, aunque las dos pueden ser falsas, o una debe ser verdad y la otra debe ser falsa. Subyacente en esta regla hay un axioma ontológico —una verdad acerca de la realidad— que los griegos pensaban que era evidente por sí misma, que nada puede ser y no ser al mismo tiempo" (7/70, 71).

La lógica de la verdad es la misma para todos los argumentos excluyentes de la verdad, argumentos de que algo que es juzgado correctamente como verdadero concluye que todos los juicios al contrario son, por tanto, incorrectos. La proposición puede ser un teorema en matemáticas, una generalización científica, la conclusión de una investigación histórica, un principio filosófico o un artículo de fe religiosa.

—MORTIMER J. ADLER

En la lista de principios primarios vimos que tienen un aspecto ontológico (el estado de *ser*) y uno epistemoló-

gico (la manera en que sabemos algo). Adler observa la distinción importante entre ellos en la ley de la no contradicción: "La ley de la contradicción como una declaración acerca de la realidad misma está debajo de la ley de contradicción como una regla de pensamiento. La ley de la contradicción como una declaración de la realidad *describe* la manera de ser de las cosas. La ley de contradicción como una regla de pensamiento *establece* la manera en que debiéramos pensar acerca de las cosas si deseamos que nuestro pensamiento acerca de ellas se conforme a la manera en que son las cosas" (4/140).

Reginald Garrigou-Lagrange observa la universalidad de la no contradicción: "De acuerdo con el realismo tradicional, como es formulado por Aristóteles y Aquino, la idea universal existe en el mundo sensorial, no formalmente, sino fundamentalmente, y de todas las ideas la más universal es la del ser, sobre la cual se funda el principio de la contradicción" (418/372, 373).

Adler coincide: "La lógica de la verdad es la misma para todos los argumentos excluyentes de la verdad, argumentos de que algo que es juzgado correctamente como verdadero concluye que todos los juicios al contrario son, por tanto, incorrectos. La proposición puede ser un teorema en matemáticas, una generalización científica, la conclusión de una investigación histórica, un principio filosófico o un artículo de fe religiosa" (7/10).

Adler ilustra la naturaleza evidente por sí misma de la no contradicción:

> La ley de la contradicción, como una declaración acerca de la realidad, dice que es inmediatamente obvio al sentido común. Una cosa, cualquiera que sea, no puede existir y no existir al mismo tiempo. O existe o no existe, pero no las dos cosas a la vez. Una cosa no puede tener cierto atributo y no tener ese atributo al mismo tiempo. La manzana que estoy mirando en mi mano no puede, en este caso, ser de color rojo y no ser de color rojo.
>
> Esto es tan obvio que Aristóteles llama a la ley de la contradicción evidente por sí misma. Su evidencia por sí misma significa para él lo innegable de sí misma. Es imposible pensar que la manzana es roja y no roja al mismo tiempo" (4/140).

5. La certeza de los principios primarios

5.1. La naturaleza autoevidente de los principios primarios

No tenemos que reflexionar en los principios primarios para saber si son verdaderos o no; es obvio para nosotros (evidentes de por sí) que son verdaderos tan pronto como entendemos los términos usados en la proposición. Los cinco principios anteriores son autoevidentemente ciertos o reducibles a ello. Otro ejemplo clásico es la proposición "el todo es más grande que las partes". Tan pronto como entendemos lo que significa "el todo" y lo que significa "las partes", *inmediatamente* sabemos que la proposición es verdad. Inmediatamente en este sentido no significa rápidamente, sino más bien que *no es mediante* un proceso de razonamiento, es decir, que no tenemos que reflexionar en la proposición antes de saber que es verdad.

Tomás de Aquino dice que el inte-

lecto "no puede estar equivocado con respecto a esas declaraciones que son conocidas tan pronto como es conocido el significado de los términos, como con los principios primarios, de los que procedemos a conclusiones cuya seguridad científica tiene la infalibilidad de la verdad" (64/1.85.6).

Aquino declara de nuevo: "El intelecto siempre tiene razón en cuanto a los principios primarios, puesto que no es engañado en relación con ellos por la misma razón por la que no es engañado en cuanto a lo que es una cosa. Porque los principios conocidos por sí mismos son conocidos de esa manera tan pronto como los términos son entendidos a partir del hecho de que el predicado está contenido en la definición del sujeto" (64/1.17.3).

Los principios primarios son proposiciones evidentes por sí mismas (es decir, que demuestran por sí mismas que son verdad). No podemos estar equivocados en relación con las proposiciones autoevidentes; por eso no podemos estar equivocados en cuanto a los principios primarios.

Scott MacDonald comenta que las proposiciones inmediatas dependen de la realidad; ellas son el fundamento basado en hechos reales de toda conclusión, y es imposible equivocarse en cuanto a ellas:

> Cuáles proposiciones son inmediatas, entonces, depende únicamente de qué naturaleza real son, y qué relaciones sostienen entre ellas, es decir, de la estructura básica del mundo y no de la psicología o estructura de creencias de algún tema epistémico dado. Una justificación que no se ha obtenido por deducción, entonces, consiste del ser de uno directamente consciente de los hechos inmediatos que fundamentan la verdad necesaria de una proposición. Cuando uno ve que una proposición expresa un hecho inmediato de esta clase, no puede estar equivocado al sostenerla (760/ citado en 689/170, 171).

El punto de MacDonald es que las proposiciones inmediatas no se filtran a través de ningún sistema de creencias. Será importante recordar este punto cuando empecemos a criticar las declaraciones que se derrotan a sí mismas de los que niegan que sea posible conocer la verdad. Veremos que, a pesar de sus sistemas filosóficos, los mismos filósofos no pueden evitar la realidad y el principio de la no contradicción. Ellos quieren filtrar la realidad a través de su sistema, pero, en el caso de los principios primarios, la realidad no se impone.

5.2. La mente está predispuesta a la verdad

Tomás de Aquino declara que la mente está predispuesta a la verdad: "La verdad es el bien del intelecto y la expresión de su ordenación natural; y exactamente como las cosas sin conocimiento son avanzadas hacia su fin sin conocerlo, así algunas veces el intelecto humano se inclina a la verdad aunque no percibe su naturaleza" (59/10.5).

Aquino observa que la mente tiene un apetito natural por la verdad. Él explica lo que quiere decir con esto: "Apetito natural es esa inclinación que tiene cada cosa, de su propia naturaleza, por algo por lo cual, por su apeti-

to natural, cada poder desea lo que le es conveniente" (64/1.78.1).

Mortimer Adler aclara que no tenemos certeza acerca de toda verdad, excepto de las verdades autoevidentes:

> La mente humana comprende la verdad hasta cualquier límite en que corresponde a la realidad o se conforma a ella, a la manera en que las cosas son o no son. Decir esto no nos involucra en afirmar que la mente humana tiene una comprensión firme, final e incorregible de cualquier verdad, aunque yo personalmente pienso que hay un número relativamente pequeño de verdades autoevidentes en las cuales nuestra comprensión es firme, final e incorregible. No obstante que eso puede ser, debemos reconocer que la verdad es accesible en principio, aunque realmente nunca podamos alcanzarla de hecho (7/116, 117).

6. Los principios primarios son innegables y no demostrables

6.1. Lo innegable

Necesitamos ser muy explícitos sobre lo que realmente estamos diciendo en este punto. Al decir que los principios primarios son innegables no estamos dando una evidencia positiva de los principios primarios, sino más bien una evidencia negativa de que los principios primarios *no pueden* ser negados.

James B. Sullivan resume el argumento de Aristóteles al negar lo innegable del principio de la no contradicción. Él enlista ocho resultados inevitables (ver la gráfica que sigue).

Avicena, escribe John Duns Scotus, sugirió otro resultado indeseable para

OCHO CONSECUENCIAS DE NEGAR LA LEY DE LA CONTRADICCIÓN

1. Negar la necesidad y validez del principio de contradicción sería privar las palabras de su significado fijo y producir un lenguaje sin sentido.
2. La realidad de las esencias debe ser abandonada; sería llegar a ser sin llegar a ser nada; volar sin un ave; accidentes sin sujetos inherentes.
3. No habría distinción entre las cosas. Todo sería uno. Barco, pared, hombre; todos llegarían a ser la misma cosa.
4. Significaría la destrucción de la verdad, porque verdad y falsedad serían la misma cosa.
5. Destruiría todo pensamiento, y hasta las opiniones, porque su afirmación sería su negación.
6. El deseo y la preferencia serían inútiles, porque no habría diferencia entre bueno y malo; no habría razón para ir a casa, porque ir a casa no sería diferente a quedarse donde uno está.
7. Todo sería igualmente verdadero y falso al mismo tiempo, de modo que ninguna opinión sería más equivocada que cualquier otra, ni siquiera en grado.
8. Haría imposible toda transformación, cambio o movimiento. Porque todo esto implica una transición de un estado de ser a otro; pero si el principio de contradicción es falso, todos los estados de ser son lo mismo (1169/121, 22).

cualquiera que negara los principios primarios. "Los que niegan un principio primario debieran ser molidos a palos o expuestos al fuego hasta que admitan que quemar y no quemar, ser molido a palos o no ser molido a palos, no son idénticos" (84/ como es citado en 1090/10).

Reginald Garrigou-Lagrange señala este resultado absurdo:

> Si el principio de contradicción no es absoluto, entonces la fórmula del mismo Descartes ["Pienso, por tanto existo"] pierde toda validez real y se convierte en un mero fenómeno mental. Si yo puedo negar este principio, entonces puedo decir: Tal vez pienso y no pienso simultáneamente; tal vez existo y no existo; tal vez soy y no soy; tal vez "pienso" es impersonal como "llueve". Sin lo absoluto de la contradicción no puedo conocer la existencia objetiva de mi propia persona individual (418/372).

Uno debe usar un principio primario para negar un principio primario, y eso es absurdo.

> Los principios primarios son innegables o reducibles a lo innegable. Son autoevidentes o reducibles a la autoevidencia. Y los principios autoevidentes son, o verdaderos por su naturaleza o innegables porque el predicado es reducible al sujeto. Que el predicado es reducible al sujeto significa que uno no puede negar el principio sin usarlo. Por ejemplo, el principio de la no contradicción no puede ser negado sin usarlo en la misma negación (423/50).

Ravi Zacharias coincide: "No hay manera de ignorar o evitar estas leyes de argumento, porque en efecto uno está obligado a aplicarlas para refutarlas" (1347/11).

Joseph Owens nota además que ni siquiera la contradicción puede ser negada en pensamiento: "No importa cuánto trate uno de negarlo con palabras; uno no puede negarlo en pensamiento. Cualquier intento por negarlo incluye su afirmación. Por consiguientes no está abierta ni a duda ni a corrección. Es un juicio que expresa universalmente el ser que es conocido inmediatamente en las cosas percibidas mediante los sentidos externos y en el propio ser de uno mediante la conciencia" (935/269, 270).

Mortimer J. Adler explica que el sentido común considera la no contradicción un atributo innegable de la realidad: "El sentido común no vacilaría ni un momento en afirmar que en un tiempo dado en particular una cosa existe o no existe, que cierto evento ocurrió o no ocurrió, que algo que es considerado tiene o no tiene ciertas características o atributos. Lejos de ser una suposición extravagante, por no decir errónea, acerca de la realidad a la cual nuestras creencias u opiniones pueden o no pueden corresponder, este criterio de la realidad parece innegable al sentido común" (5/36).

6.2. La imposibilidad de la demostración

Aquí debemos ser muy claros de que no estamos diciendo que la imposibilidad de demostración (una proposición no sujeta a prueba) es una evidencia para principios primarios; más bien, solamente estamos diciendo que la imposibilidad de demostración es de hecho verdad de los principios primarios. Recordemos que no hay evidencia para los principios primarios, excepto ellos

mismos, que son autoevidentes. Ellos son nuestra base para toda *otra* demostración y argumentación.

> Los que niegan un principio primario debieran ser apaleados o expuestos al fuego hasta que admitan que quemarse o no quemarse, o ser apaleado o no ser apaleado, no son idénticos.
>
> —AVICENA

Aristóteles declara que "no demostrable" significa: "No todo conocimiento es demostrativo; por el contrario, el conocimiento de las premisas inmediatas es independiente de la demostración. (La necesidad de esto es obvio, porque puesto que debemos conocer las premisas previas de las cuales se deriva la demostración, y puesto que el retroceso debe terminar en verdades inmediatas, esas verdades deben ser indemostrables)" (69/1.3.72b).

Aristóteles declara: "Porque es imposible que deba haber demostración de absolutamente todo (habría un retroceso infinito, de modo que todavía no habría demostración)" (71/4.4.1006a).

Aquino ilustra la futilidad de un infinito regreso de demostraciones:

> Suponga que alguien que tiene una demostración [para una conclusión dada] silogiza [da un argumento deductivo conciso] sobre la base de premisas demostrables (o mediatas). Esa persona o posee una demostración de esas premisas o no la posee. Si no la posee entonces no tiene ciencia [es decir, conocimiento] con respecto a las premisas y entonces no tiene ciencia [es decir, conocimiento] con respecto a la conclusión de que tampoco tiene una explicación de las premisas. Pero si posee una demostración de las premisas, llegará a algunas premisas que son inmediatas e indemostrables, puesto que en el caso de las demostraciones uno no puede seguir al infinito... Y así debe ser que la demostración procede de premisas inmediatas, ya sea directa o indirectamente mediante otras [premisas] mediadoras (60/1.4.14).

Alasdair MacIntyre afirma claramente: "Un argumento *para* principios primarios no puede ser demostrativo, porque una demostración es *de* principios primarios" (762/35).

Mortimer Adler argumenta que no hay más evidencia para una verdad autoevidente que no sea ella misma:

> Las verdades llamadas autoevidentes proveen los ejemplos más obvios de conocimiento en el sentido fuerte de esa palabra. Son llamadas autoevidentes porque nuestra afirmación de ellas no depende de la evidencia reunida en apoyo de ellas ni sobre el razonamiento que tiene el propósito de mostrar que son conclusiones alcanzadas válidamente por inferencia. Reconocemos su verdad inmediata o directamente de nuestro entendimiento de lo que afirman. Estamos convencidos —convencidos, no persuadidos— de su verdad porque encontramos imposible pensar lo opuesto de lo que afirman. En ningún sentido estamos libres de pensar lo opuesto (5/52).

7. Objeciones respecto a los principios primarios

7.1. Los principios primarios son solamente una manera occidental de pensar (ver también la sección que sigue sobre el misticismo)

Debemos notar la naturaleza autoderrotista de esta objeción:

> Algunos dicen que hay otra clase de lógica, la lógica oriental, que se adhiere a la idea de que la realidad, en su mero corazón, abraza con-

tradicciones. Sin embargo, tratar de poner limitaciones geográficas a cualquier ley universal es lógicamente imposible. Según la lógica oriental la realidad puede ser lógica e ilógica, pero si algo es tanto lógico como ilógico es una contradicción que no tiene sentido. De modo que según la lógica oriental, finalmente todo carece de significado. Sin embargo, si todo carece finalmente de significado, también lo es la diferenciación entre las lógicas occidental y oriental (440/n.p.).

Mortimer Adler declara: "Los fundamentos de la lógica deben ser tan transculturales como las matemáticas, con las cuales están asociados los principios de la lógica. Los principios de la lógica ni son occidentales ni orientales, sino universales" (7/36).

Adler explica que en el pensamiento "occidental" subyace toda la tecnología, en el Oriente o en el Occidente:

> Donde quiera que se usan los frutos de la tecnología se reconoce la verdad de las matemáticas y de la ciencia natural. Si las matemáticas y la ciencia natural subyacentes no fueran verdad, la tecnología no funcionaría exitosamente. Si las matemáticas y la ciencia natural subyacentes son verdad, entonces el criterio subyacente de la realidad como libre de contradicciones inherentes también debe ser verdad, porque si no lo fuera, las conclusiones de las ciencias naturales empíricas no podrían ser verdad por virtud de su correspondencia con la realidad.

Adler concluye: "Que hay una realidad independiente con la cual las proposiciones que sostenemos pueden corresponder o dejar de corresponder se asegura por la manera en la que los mecanismos concebidos tecnológicamente funcionan o fracasan" (7/74).

Ravi Zacharias narra la siguiente historia que ilumina la inutilidad de esta línea de argumento:

> Cuando el profesor se puso elocuente y explicó la ley de la no contradicción, eventualmente llegó a esta conclusión: "Esta [lógica de *una u otra*] es una manera occidental de considerar la realidad. El verdadero problema es que ustedes están considerando la contradicción como occidental cuando debieran estar enfocándola como oriental. El *ambas/y* es la manera oriental de considerar la realidad".
>
> Después de que él elaboró esas dos ideas sobre *o una u otra o una y otra* por algún tiempo, finalmente yo pregunté si podía interrumpir su interminable tren de pensamiento y levantar una pregunta.
>
> Dije: "Señor, ¿me está usted diciendo que cuando yo estoy estudiando hinduismo yo *o* uso el sistema de lógica de *o una u otra o una y otra* o nada más?".
>
> Por un momento que pareció una eternidad se hizo un silencio en el que se oía volar una mosca. Yo repetí mi pregunta: "¿Me está usted diciendo que cuando yo estoy estudiando hinduismo yo *o* uso el sistema de lógica de *una y otra* o nada más? ¿Lo entendí bien?".
>
> Él echó para atrás su cabeza y dijo: "*Una u otra* parece surgir, ¿no es cierto?".
>
> "Seguro que surge", dije yo. "Y de hecho hasta en la India vemos a ambos lados antes de cruzar la calle; se trata del autobús y de mí, no de ambos".
>
> ¿Se fijan en el error que estaba cometiendo? Estaba usando la lógica de *una u otra* para probar la de *una y otra*. Cuanto más trata uno de machacar la ley de la no contradicción, tanto más lo machaca a uno (1347/29).

Zacharias también señala lo que muchos no reconocen acerca de la filosofía "oriental":

> Todo el método de enseñanza de Shankara, el más grande filósofo hindú, era muy socrático cuando él debatía ideas en una manera no dialéctica (*una y otra*) sino en una no contra-

dictoria (*una u otra*). Él desafiaba a sus antagonistas a probar que estaba equivocado, y si no, a rendirse a su criterio. El punto, entonces, no es si usamos una lógica oriental u occidental. Usamos la lógica que refleja mejor la realidad, y la ley de la no contradicción está implícita o explícitamente implicada tanto por el Oriente como por el Occidente (1347/130).

7.2. Las leyes lógicas como contradicción son solamente leyes formales para construir sistemas simbólicos; no se aplican a la realidad

Ronald Nash contesta: "La ley de la no contradicción no es simplemente una ley de pensamiento. Es una ley de pensamiento porque primero es una ley de ser. Ni tampoco es la ley algo que alguien puede tomar o dejar. La negación de la ley de no contradicción lleva al absurdo. Es imposible negar significativamente las leyes de la lógica. Si se niega la ley de la no contradicción, entonces nada tiene significado. Si las leyes de la lógica no significan primero lo que dicen, nada más puede tener significado, incluyendo la negación de las leyes" (890/84).

Rudolph G. Bandas está de acuerdo:

> Si la ley de ser no posee valor ontológico, el principio de la contradicción sería una ley de lógica, pero no necesariamente de realidad. Esta suposición, sin embargo, es hasta subjetivamente impensable: La idea de ser es absolutamente simple y nada puede corresponder a ella sólo de manera parcial. Cualquier cosa que se conforme a ella es ser; cualquier cosa que no, es no ser. Nuestra inteligencia y acción de conocer, entonces, son esencialmente intencionales y relativas al ser. Si se niega esta relación, todo se vuelve ininteligible (91/65).

7.3. Defender el principio (ley) de la no contradicción usando la no contradicción es un argumento circular

Norman Geisler contesta que

> esta objeción confunde el asunto. Porque la ley de la no contradicción no se usa como la base de la prueba indirecta de su validez; se usa simplemente en el *proceso* de defender su validez. Tome, por ejemplo, la declaración "Yo no puedo hablar una palabra de castellano". Esta declaración es autodestructiva, porque sí hace lo que dice que no puede hacer. Usa el castellano para negar que no puede hablar castellano. Así pues, se refuta a sí misma. La prueba indirecta de la ley de no contradicción es similar. No podemos negar la ley de no contradicción sin usarla en la misma oración que la niega. Porque la oración que niega la no contradicción se ofrece como una oración no contradictoria. Si no lo es, entonces no tiene sentido.
>
> En la misma manera, si yo digo: "Yo puedo pronunciar una palabra en castellano", es obvio que yo pronuncié una palabra en castellano en el proceso de hacerlo. Pero no hay nada autorefutable acerca de usar castellano para decir que puedo usar castellano. Sólo hay algo autorefutable acerca de usar castellano para negar que puedo usar castellano. De la misma manera, no hay nada de malo en usar el principio de la no contradicción para defender el principio de la no contradicción. Solamente hay algo de malo acerca de usar el principio de la no contradicción para negar ese principio (434/79).

7.4. No podemos conocer los principios primarios *a priori* (es decir, aparte de la experiencia) puesto que la mente es una *tabula rasa* (es decir, una pizarra en blanco) hasta que experimenta algo

Tomás de Aquino declara: "El conoci-

miento sensible [es decir, experimentado] no es toda la causa del conocimiento intelectual. Y por eso no es extraño que el conocimiento intelectual deba extenderse más allá del conocimiento sensible" (64/1.84.6).

Norman Geisler explica que el conocimiento de los principios primarios es "natural": "El conocimiento natural ni es 'infundido' *a priori* ni 'adquirido' *a posteriori*. Es conocido naturalmente porque tenemos la capacidad natural o 'el modelo' para él" (434/90).

Peter Hoenen también usa el término "naturalmente": "Como los otros principios primarios, el principio de la contradicción gobierna tanto el intelecto como el ser, y las relaciones entre los dos. Como consecuencia de la facilidad con la que son conocidos estos principios —sin embargo no siempre formulados— pertenecen a la mente humana 'como por naturaleza' (578/208).

James Sullivan explica lo que se quiere decir con "naturalmente": "La persona que hace el juicio racional no está explícitamente consciente de esos principios en ese tiempo, pero ellos pueden ser fácil e instantáneamente deducidos por él por cuestionamiento, aunque nunca se les haya dado pensamiento previo, de aquí que puede decirse que él posee los principios, virtual o habitualmente, desde el principio de su vida cognoscitiva. Esto es lo que significa que los principios primarios 'vienen por naturaleza y son conocidos naturalmente'" (1169/33).

Aquino observa que este conocimiento natural se tiene tan pronto como algo se presenta al intelecto: "En cada hombre hay un cierto principio de conocimiento, a saber, la luz del intelecto activo, mediante el cual ciertos principios de todas las ciencias se entienden naturalmente tan pronto como son propuestos al intelecto" (64/1.117.1).

7.5. ¿Cómo puede el conocimiento de los principios primarios ser *a posteriori* (es decir, por la experiencia) y sin embargo ser innato?

Recordemos que siempre que alguien pregunta un *¿cómo?*, una cuestión acerca del conocimiento, está haciendo una pregunta de epistemología. Ya nos hemos dado cuenta de que no es necesario contestar las preguntas de *cómo* cuando se da evidencia de que algo de hecho es el caso; sin embargo, ofreceremos una respuesta a esta objeción.

En respuesta a esta pregunta:

> Aquino hace una contribución importante a la epistemología. Mediante una síntesis singular, él une tanto el elemento de conocimiento *a priori* como el elemento de *a posteriori*. Los humanos tienen una capacidad o forma para la verdad de los principios primarios, innata, natural, que ha sido arraigada en su misma naturaleza por Dios. Ellos tienen principios primarios en una especie de manera natural y virtual como una precondición de toda actividad cognoscitiva. Y cuando esta capacidad innata se llena con el contenido de la experiencia sensorial, somos capaces, por reflexión consciente, de llegar al conocimiento de los mismos principios primarios que, como una parte fundamental de nuestra naturaleza, nos capacitan para tener conciencia de ellos. Esto significa que solamente podemos conocer los principios primarios si estamos practicando principios primarios para conocerlos; de otra

manera no tendríamos medios por los cuales podrían ser conocidos. Los tenemos por medio de operación antes que los conozcamos por medio de la conciencia (434/90).

Etienne Gilson resume la respuesta de Aquino a la cuestión del *cómo* de esta manera:

Encontramos los gérmenes de todo conocimiento en el intelecto mismo. Estos gérmenes preformados de los cuales tenemos conocimiento natural son los principios primarios. Lo que es característico de estos principios es que son los primeros conceptos formados por nuestro intelecto cuando entramos en contacto con lo perceptible. Decir que preexisten no significa que el intelecto los posee realmente, independientemente de la acción que el cuerpo ejerza en nuestra alma; sencillamente significa que son los primeros inteligibles que nuestro intelecto puede alcanzar al empezar la experiencia racional. El entendimiento de estos principios no es más innato que las conclusiones de argumentos deductivos, pero mientras que a los primeros los descubrimos de manera natural, a éstos los descubrimos por un esfuerzo de búsqueda (462/246).

7.6. Pero la lógica no se aplica a la realidad

En respuesta a esta objeción:

Hay solamente tres posibles puntos de vista acerca de la relación de la necesidad y la realidad lógicas: (1) la lógica no puede aplicarse a la realidad; (2) la lógica no tiene facultad para aplicarse a la realidad; (3) la lógica debe aplicarse a la realidad. Argumentamos que la primera alternativa se derrota a sí misma, la segunda no tiene sentido, y por tanto, la tercera es la única que se puede afirmar. Esto nos deja con una alternativa significativa, es decir, que la lógica debe aplicarse a la realidad. Porque el punto de vista de que la lógica no puede aplicarse a la realidad afirma que la lógica sí se aplica a la realidad en el mismo intento de negar que lo hace. Y la posición de que la lógica no tiene facultad para aplicarse a la realidad es una afirmación sin sentido, a menos que la lógica sí se aplique al significado de los términos "realidad" y "posible" en la oración que argumenta que la lógica no tiene facultad para aplicarse a la realidad (432/292, 293)

Ravi Zacharias afirma: "Las leyes de la lógica deben aplicarse a la realidad; de otra manera bien podríamos estar viviendo en una casa de locos" (1347/11).

> Las leyes de la lógica deben aplicarse a la realidad; de otra manera bien podríamos estar viviendo en una casa de locos.
>
> —RAVI ZACHARIAS

7.7. No hay verdad que corresponda a la realidad

Ravi Zacharias señala la naturaleza contradictoria de esta declaración de la verdad: "Para cualquiera que tome en serio la declaración de que no hay verdad que corresponda a la realidad derrota la declaración misma al implicar que no hay reflexión de la realidad. Si una declaración no refleja la realidad, ¿por qué tomarla en serio? La verdad como una categoría debe existir aunque uno esté negando su existencia y debe también permitir la posibilidad de ser conocida" (1347/125).

Geisler explica que "hasta la teoría intencionalista depende de la correspondencia de la teoría de la verdad. La teoría intencionalista argumenta que algo es verdad si lleva a cabo lo que intenta. Pero significa que es verdad solamente si lo realizado *está en conformidad* con las intenciones. Así que sin *conformidad* entre las intenciones y

los hechos realizados no hay verdad" (428/335, 336).

7.8. Si toda argumentación necesita una base, entonces, ¿no necesitan también una base los principios primarios?

Geisler aclara: "Nuestro argumento no es que *todo* necesita una base, sino que solamente las cosas que no son evidentes por sí mismas necesitan un fundamento. Las cosas que no son evidentes en sí mismas deben ser evidentes en términos de algo más que es autoevidente. Una vez que uno llega a lo autoevidente, no necesita ser evidente en términos de nada más" (423/260).

Este es un punto crítico que debe ser recordado cuando se discute este asunto con los que demandan evidencia de los principios primarios; *no hay otra evidencia para los principios primarios que ellos mismos; sencillamente ellos son autoevidentes.*

7.9. No todos ven estos principios como autoevidentes

Sin embargo, "simplemente porque algunas cosas no son evidentes a todos no significa que no son autoevidentes en sí mismas. La razón de que una verdad autoevidente pueda no ser autoevidente para alguien podría ser porque la persona no la ha analizado cuidadosamente. Pero su falta en ninguna manera invalida la naturaleza autoevidente de los principios primarios" (423/260).

7.10. Uno está solamente asumiendo que toda demostración depende de una reducción a los principios primarios para probar que no puede haber un regreso infinito de demostración

James B. Sullivan contesta: "Que las conclusiones son consideradas ciertas por reducción al principio primario de demostración no es una suposición *a priori* a la cual el regreso infinito en demostración no se conforma; es más bien una conclusión derivada de la imposibilidad del regreso infinito" (1169/26).

7.11. ¿No socava el principio de la incertidumbre de Heinsenberg la certeza de los principios primarios?

Mortimer Adler señala la deficiente premisa escondida en esta objeción:

> El error envuelto en la interpretación Copenhagen del principio de la incertidumbre de Heisenberg está en un extraordinario error filosófico hecho inadvertida o desafiantemente por físicos del siglo XX. Es el error de limitar la realidad a lo que es mensurable por los físicos, y atribuir realidad solamente a las características mensurables. Debe entenderse que este principio atribuye incertidumbre solamente a nuestras medidas en cuanto a mecánica. La incertidumbre, que es epistémica, o del campo del conocimiento, es falazmente convertida a una indeterminación en la estructura de la realidad, la que entonces se vuelve ontológica, no epistémica (7/71, 72).

34

Respuesta al posmodernismo

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

INTRODUCCIÓN

En este punto debemos ofrecer una respuesta a varias de las principales objeciones filosóficas a la posibilidad de conocer la verdad. Las más recientes objeciones se manifiestan bajo el disfraz del "posmodernismo". ¿Por qué es necesario responder a filósofos contemporáneos como Lyotard y Derrida cuyas filosofías permean la cultura contemporánea? Porque, como dijo C. S. Lewis: "Ser ignorante y simple ahora —no ser capaz de enfrentar a los enemigos en su propio terreno— sería arrojar nuestras armas y traicionar a nuestros hermanos incultos que no tienen, fuera de Dios, defensa más que nosotros contra los ataques intelectuales de los paganos. La buena filosofía debe existir, si no por otra razón, porque la mala filosofía debe ser contestada" (740/28).

UN COMPENDIO COMPARATIVO DEL TEÍSMO ÉTICO, EL MODERNISMO Y EL POSMODERNISMO			
	Teísmo ético	**Modernismo**	**Posmodernismo**
La verdad	La verdad ha sido revelada a los hombres y a las mujeres por Dios.	La verdad puede ser descubierta mediante la razón y el aumento lógico.	La verdad no existe objetivamente; es un producto de la cultura de las personas.
La identidad humana	Los humanos son tanto seres espirituales como materiales, creados a la imagen de Dios, pero caídos por causa del pecado.	Los humanos somos racionales, no espirituales, seres que pueden definir su existencia de acuerdo con lo que perciben sus sentidos.	Los humanos son primeramente seres sociales, productos de su cultura y su ambiente.
El mundo	Dios es el Creador, preservador y gobernador de su Tierra y tiene humanos encargados de someterla y cuidarla.	Los humanos pueden y deben conquistar la tierra y todos sus misterios.	La vida en la Tierra es frágil, y el "esclarecimiento modelo de la conquista humana de la naturaleza... debe dar camino rápidamente a una nueva actitud de cooperación con la Tierra".
Pensamiento y lenguaje	La razón "puede revelar la verdad acerca de la realidad, pero se necesitan además la fe y la revelación".	Para encontrar respuestas y entendimiento acerca de la vida y del mundo que nos rodea, la gente debe depender solamente del descubrimiento mediante el método científico, y rechazar la creencia en lo sobrenatural.	El pensamiento es un "invento social", el lenguaje es arbitrario, y no hay una verdad universal que trascienda la cultura.
El progreso humano	La historia humana no está progresando sino esperando su liberación.	El progreso humano mediante el uso de la ciencia y la razón es inevitable.	Las cosas no están mejorando; además, el progreso es un concepto occidental opresivo.

(811/38).

"Entre 1960 y 1990", escribe Stanley J. Grenz, "surgió el posmodernismo como un fenómeno cultural", incentivado en muchos aspectos por el advenimiento de la era de la información. Grenz sugiere que si la fábrica es el símbolo de la era industrial que produjo el modernismo, la computadora es el símbolo de la era de la información, que es paralela a la propagación del posmodernismo" (811/36, 37).

El posmodernismo es complejo, y sus principios son algunas veces contradictorios. Sin embargo, Lawrence Cahoone capta su esencia en su libro *From Modernism to Postmodernism* (Del modernismo al posmodernismo): "Dicho simplemente, ellos lo consideran [al posmodernismo] como un rechazo de casi todos los pilares intelectuales de la civilización occidental... Como mínimo, el posmodernismo considera que ciertos principios, métodos o ideas características importantes de la cultura occidental moderna son obsoletos e ilegítimos" (205/2). El posmodernismo representa un rechazo de la filosofía que ha caracterizado el pensamiento occidental desde su principio.

LAS PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DEL POSMODERNISMO

1. La verdad no corresponde a la realidad

Rorty sostiene: "Para el pragmatista [posmodernista], las verdaderas oraciones no son verdaderas porque correspondan a la realidad, por lo que no hay necesidad de preocuparse por la clase de realidad, si hay alguna, a la que corresponde una oración dada, sin necesidad de preocuparse de lo que 'la hace' verdad" (1042/xvi).

> Kuhn y Dewey sugieren que dejemos el concepto de la ciencia moviéndose hacia un fin llamado "conformidad con la realidad" y en su lugar dicen que solamente un vocabulario dado funciona mejor que otro para un propósito dado.
>
> —RICHARD RORTY

Rorty niega que la verdad corresponda a la realidad:

> [El pragmatista] comparte con el positivista el concepto baconiano y hobbesiano de que el conocimiento es poder, una herramienta para enfrentarse con la realidad, pero él lleva su punto hasta el extremo, como no lo hace el positivista. Él rechaza el concepto de la verdad como conformidad con la realidad en general, y dice que la ciencia moderna no nos capacita a hacer frente porque corresponda, sino que solamente nos capacita a hacer frente. Su argumento de este criterio es que centenares de años de esfuerzo no han podido hacer que el concepto de la 'conformidad' tenga un sentido interesante (ya sea de los pensamientos a las cosas o de las palabras a las cosas) (1042/xvii).

Rorty, en conformidad con Kuhn y Dewey, afirma: "Kuhn y Dewey sugieren que dejemos el concepto de la ciencia moviéndose hacia un fin llamado 'conformidad con la realidad' y en su lugar dicen que solamente un vocabulario dado funciona mejor que otro para un propósito dado" (1042/193).

Grenz resume: "Richard Rorty, a su vez, echa por la borda el concepto clásico de la verdad como la mente o el lenguaje que refleja la naturaleza. La verdad no se establece ni por la con-

formidad de una declaración con la realidad objetiva ni por la coherencia interna de las declaraciones mismas, dice Rorty. Él argumenta que simplemente debemos dejar la búsqueda de la verdad y contentarnos con la interpretación" (489/6).

Walter Truett Anderson explica la posición de muchos posmodernistas acerca de la verdad: "Rodeados de tantas verdades, no nos queda más remedio que revisar nuestro concepto de la verdad misma: nuestras creencias acerca de la verdad. Más y más la gente está llegando a acostumbrarse a la idea de que, como lo dice el filósofo Richard Rorty, la verdad la hacemos en vez de encontrarla" (49/8).

Richard Tarnas extrapola su posición: "La mente no es el reflector pasivo de un mundo externo en su orden intrínseco, sino que es activo y creativo en el proceso de percepción y conocimiento. La realidad [verdad] es en algún sentido construida por la mente, y no simplemente es percibida por ella, y muchas de tales construcciones son posibles y ninguna de ellas es necesariamente soberana... De aquí que la naturaleza de la verdad y la realidad... es radicalmente ambigua" (1190/396, 397).

Pauline Marie Rosenau nos da un ejemplo práctico: "aunque el papel del terapeuta moderno puede ser ayudar al cliente a ordenar las cosas, entrar bajo la superficie y alcanzar un entendimiento más adecuado de la realidad, el terapeuta moderno no intenta tal cosa. No hay una verdadera realidad que descubrir" (1044/89).

Grenz destaca la posición posmoderna:

> Los pensadores posmodernos ya no encuentran defendible este gran ideal realista [que la verdad finalmente corresponde a la realidad]. Ellos rechazan la suposición fundamental en la que está basada, a saber, que vivimos en un mundo consistente de objetos físicos que son fácilmente identificables por sus propiedades inherentes. Argumentan que no enfrentamos simplemente un mundo que 'está allí', sino más bien que construimos el mundo usando conceptos que traemos. Ellos sostienen que no tenemos una posición ventajosa fija más allá de nuestra propia estructuración del mundo de la cual obtener un punto de vista puramente objetivo de cualquier realidad que pudiera haber allí (489/41).

Midleton y Walsh resumen el razonamiento detrás del rechazo posmodernista de la conformidad de la teoría de la verdad:

> Aunque la modernidad nunca ha sido sencillamente un movimiento intelectual, el proyecto moderno fue predicado sobre la suposición de que el perspicaz sujeto autónomo llegó a la verdad por medio de establecer una correspondencia entre la realidad objetivamente "dada" y los pensamientos o afirmaciones del conocedor. Para la mente posmoderna tal correspondencia es imposible, puesto que no tenemos acceso a algo llamado "realidad" aparte de lo que "nos imaginamos" como realidad en nuestros conceptos, lenguaje y discurso. Richard Rorty dice que puesto que nunca enfrentamos la realidad "excepto bajo una descripción escogida", se nos niega el lujo o el pretexto de reclamar un acceso ingenuo o inmediato al mundo. Nunca nos salimos de nuestro conocimiento para verificar su exactitud contra la realidad "objetiva". Nuestro acceso siempre es intervenido por nuestras propias construcciones lingüísticas y conceptuales (835/ según se cita en 975/134).

2. No hay metanarrativa (gran historia) que pueda dar cuenta de toda la realidad

En 1984 Jean Francois Lyotard, un filósofo francés, escribió *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (La condición posmoderna: Un informe sobre el conocimiento). No solamente ayudó él a popularizar el término *posmodernismo*, sino que también dio una definición que es considerada como una de las piedras angulares del posmodernismo: "Incredulidad con respecto a las Metanarrativas" (Lyotard, Jean Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge...* Traductores Geoff Bennington y Brian Massumi. Minneapolis: Prensa de la Universidad de Minnesota, 1984).

Anderson explica:

> Una metanarrativa es una historia de proporciones míticas, una historia suficientemente grande y significativa para arrastrar juntos a la filosofía, a la investigación, a la política y al arte, de relacionarlos unos con los otros y, sobre todo, darles un sentido unificador de dirección. Lyotard citó como ejemplos la historia religiosa cristiana de la voluntad de Dios obrando en la Tierra, la historia política marxista del conflicto de clase y revolución, y la historia del esclarecimiento intelectual del progreso racional. Él procedió a definir la era posmoderna como un tiempo de "incredulidad hacia las metanarrativas", todas ellas.
>
> Lyotard no quería decir que toda la gente había dejado de creer en todas las historias, sino más bien que las historias ya no están funcionando tan bien, en parte porque son demasiadas, y todos lo sabemos (49/4).

Albert Mohler lleva a su definición un paso adelante: "Por consiguiente, todos los grandes sistemas filosóficos están muertos, todas las explicaciones culturales están limitadas, todo lo que queda son pequeñas historias aceptadas como verdad por diferentes grupos y culturas. Los reclamos de una verdad universal —las metanarrativas— son opresivos, 'totalizadores' y por eso deben ser resistidos" (*Ministry Is Stranger Than It Used To Be. The Challenge of Postmodernism* [El ministerio es más extraño de lo que solía ser. El reto del posmodernismo], Seminario del Sur, primavera de 1997. Vol. 65, # 2).

Pauline Marie Rosenau describe este fenómeno:

> El posmodernismo desafía los criterios globales y absolutos del mundo, sean políticos, religiosos o sociales. Reduce al marxismo, al cristianismo, al fascismo, al stalinismo, al capitalismo, a la democracia liberal, al humanismo secular, al feminismo, al islamismo y a la ciencia moderna al mismo orden y los desecha todos como logocéntricos (palabra de Derida que es un adjetivo usado para describir sistemas de pensamiento que reclaman legitimidad por referencia a proposiciones externas y universalmente verdaderas), totalizando narrativas que anticipan todas las preguntas y proveen respuestas determinadas de antemano. Tales sistemas de pensamiento descansan en suposiciones no más o menos ciertas que las de la brujería, la astrología o los cultos primitivos. La meta posmoderna no es formular un juego alternativo de suposiciones, sino registrar la imposibilidad de establecer cualquiera de ellas sosteniéndolas para el conocimiento (1044/6).

Gene Veith dice, "En el pasado, cuando se pensaba que una armazón para el conocimiento era inadecuada, era remplazada por otra armazón. La meta del posmodernismo es prescindir completamente de armazones para el

conocimiento. En la jerga posmodernista, 'metanarrativas' son historias acerca de historias, 'interpretaciones teóricas a gran escala significativamente de aplicación universal'; es decir, puntos de vista del mundo. El posmodernismo es un punto de vista del mundo que niega todos los puntos de vista del mundo" (1243/49).

Steiner Kvale da la perspectiva posmoderna: "La Era posmoderna es un tiempo de incesante elección. Es una era cuando ninguna ortodoxia puede ser adoptada sin autoconciencia e ironía, porque todas las tradiciones parecen tener algún valor" (*Themes of Postmodernity* [Temas de posmodernidad], como fueron citados en 49/27).

Lawrence Cahoone describe este efecto sobre la sociedad: "Para muchos intelectuales no religiosos, la esperanza de un futuro utópico socialista dio un significado urgentemente necesitado a una vida después de 'la muerte de Dios'. La pérdida de esta esperanza golpeó a una considerable porción de este grupo tanto como la pérdida de religión había ya golpeado a la sociedad tradicional: a falta de un *telos* histórico o de un propósito, parecía que el mundo se había vuelto sin centro y sin sentido una vez más. El posmodernismo, un hijo descarriado del marxismo, es en este sentido el logro de una generación que es huérfana" (205/10).

3. Nunca podemos encarar epistemológicamente la cosa en sí misma

Grenz dice, "Los posmodernistas concluyen que todos los intentos por describir un centro unificador objetivo —un mundo real único— detrás de la marea de la experiencia, están condenados; al final producen solamente ficciones, creaciones de la mente humana. Al separar la explicación humana del concepto de un mundo objetivo subyacente, la crítica posmoderna del modernismo nos incomunica de las cosas y nos deja solamente palabras" (489/83, 84).

> Las teorías filosóficamente pluralistas sostienen que la verdad objetiva es inaccesible y que el significado reside no en la realidad externa o en los textos, sino en el intérprete.
>
> —CARL F. H. HENRY

Caputo afirma: "El proceso de descubrir llega a ser un proceso de habladuría. Nos perdemos en palabras y nos olvidamos de entrar en relaciones con las cosas mismas" (213/75).

Henry concluye: "Las teorías filosóficamente pluralistas sostienen que la verdad objetiva es inaccesible y que el significado no reside en la realidad externa o en los textos, sino en el intérprete" (557/ como fue citada en 299/41).

Richard Tarnas amplía sobre esto: "Es reconocido que el conocimiento humano está determinado subjetivamente por una multitud de factores; que las esencias objetivas, o las cosas en sí mismas, ni son accesibles ni disponibles; y que el valor de todas las verdades y suposiciones debe estar continuamente sujeto a prueba directa. La

búsqueda crítica de la verdad es forzada a ser tolerante de ambigüedad y pluralismo, y su resultado será necesariamente conocimiento relativo y falible en vez de absoluto o seguro" (Citado en 1190/395-397).

Pauline Marie Rosenau declara la posición posmoderna:

> El texto mismo, no los hechos, es lo que cuenta para los posmodernistas. Los posmodernistas están satisfechos al concluir que lo que realmente está sucediendo nunca puede ser declarado definitivamente; en cualquier caso, importa poco porque no hay un significado único para cualquier texto, para cualquier suceso político, social o económico. Es posible un número infinito de interpretaciones de cualquier trama (1044/41).

Ella prosigue la explicación: "El lenguaje produce y reproduce su propio mundo sin referencia a la realidad... es imposible decir ninguna cosa definida porque el lenguaje es puramente un sistema artificial de signos y no puede asegurar la verdad" (1044/79).

Caputo sostiene que no hay una verdad hermenéutica objetiva: "El punto de todo esto... es admitir la esquivez de la cosa misma, caer en la cuenta de su juego, no echarla por la borda (cualquier cosa que signifique). Esa es la verdad fría, hermenéutica, la verdad de que no hay verdad, ningún nombre maestro que mantiene cautivas las cosas" (213/192).

Grenz resume:

> Derrida concluye que al final el lenguaje se "refiere meramente a sí mismo". Una señal, argumenta, siempre dirigirá a otra señal. De esta manera, un lenguaje es una cadena de significadores que se refieren a otros significadores, en los cuales cada significador a su vez llega a ser lo que es significado por otro significador. Y dado que el lugar textual en el que está empotrado un significador cambia constantemente, su significado nunca puede ser completamente determinado. Derrida de esta manera sostiene que el significado nunca es estático, nunca es dado de una vez por todas. En vez de eso, el significado cambia con el tiempo y con contextos cambiantes. Por esta razón debemos "diferir" o posponer nuestra tendencia a atribuir un significado (489/144).

4. No hay fundamento final sobre el cual se base el conocimiento o la realidad

Henry sostiene: "La premisa epistémica compartida por todos los posmodernistas es su rechazo del fundamentalismo, la creencia de que el conocimiento consiste de juegos de creencias que se apoyan indudablemente en todavía otros juegos de creencias y que el todo es sostenido por creencias fundamentales irreversibles" (557/ según es citado en 299/42).

Richard Rorty niega ciertas esencias fundamentales: "Mi primera caracterización del pragmatismo [posmodernismo] es que es sencillamente antiesencialismo aplicado a conceptos como 'verdad', 'conocimiento', 'lenguaje', 'moralidad' y objetos similares de la formulación teórica filosófica" (1042/162; corchetes del autor).

Steinar Kvale declara: "No existe un método normativo para medir y comparar el conocimiento dentro de juegos y paradigmas de diferente lenguaje; ellos son inconmensurables. Un mundo posmoderno es caracterizado por un continuo cambio de perspectivas, sin un mar-

co común subyacente de referencia, sino más bien uno múltiple de horizontes cambiantes" ("Temas de Posmodernidad", según se cita en 49/21).

Richard Tarnas explica: "El paradigma posmoderno es, por su naturaleza, fundamentalmente subversivo de todos los paradigmas, porque en el fondo está la conciencia de la realidad como múltiple, local y temporal a la vez, y sin fundamento demostrable" (1190/401).

Veith concluye: "El posmodernismo... es antifundamental. Procura destruir todos los fundamentos objetivos y remplazarlos con nada" (1243/48).

Millard J. Erickson resume: "El conocimiento es incierto. El fundamentalismo, la idea de que el conocimiento puede ser erigido en alguna clase de lecho de roca de primeros principios indubitables, ha tenido que ser abandonado" (346/18).

5. La objetividad es una ilusión

Erickson explica la posición posmodernista sobre la objetividad: "Se niega la objetividad de conocimiento. Sea porque el conocedor es condicionado por las particularidades de su situación o porque las teorías son usadas opresivamente, el conocimiento no es un medio neutral de descubrimiento" (346/18).

Roy Wagner argumenta:

> Por consiguiente la conciencia de la cultura ocasiona una importante condición al objetivo del antropólogo y del punto de vista como científico: la clásica finta del racionalista de una absoluta objetividad debe ser dejada de lado en favor de una objetividad relativa basada en las características de la propia cultura de uno... La objetividad "absoluta" requeriría que el antropólogo no tuviera preferencias, y por tanto, ninguna cultura.
>
> La idea de cultura, en otras palabras, coloca al investigador en una posición de igualdad con sus temas de discusión: cada uno "pertenece a una cultura". Dado que cada cultura puede ser entendida como una manifestación específica, o ejemplo, del fenómeno del hombre, y dado que no se ha descubierto un método infalible para "calificar" diferentes culturas y para clasificarlas en sus tipos naturales, debemos asumir que cada cultura, como tal, es equivalente a cualquier otra. Esta suposición es llamada "relatividad cultural" (Wagner, *The Idea of Culture* [La Idea de la Cultura], como se cita en 49/54, 55).

El filósofo francés Jean Baudrillard capta esta perspectiva en su declaración: "El territorio ya no precede al mapa, ni lo sobrevive. De aquí en adelante, es el mapa el que precede al territorio" (*The Map Precedes the Territory*, Baudrillard, según es citado en 49/80). En otras palabras, como humanos somos incapaces de enfocar objetivamente el mundo y describirlo como es. Tenemos tendencias internas, ineludibles, que determinan cómo veremos la realidad. La objetividad es una ilusión.

Paul Feyerabend declara: "Para esos que miran el rico material provisto por la historia y que no intentan empobrecerlo para complacer sus bajos instintos, su ansia de seguridad intelectual en la forma de claridad, de precisión, de 'objetividad', de 'verdad' se hará evidente que solamente hay un principio que puede ser defendido bajo todas las circunstancias y en todas las etapas del desarrollo humano. Es el principio de

"*todo se vale*" (*Anything Goes*, Feyerabend, según es citado en 49/199).

El *Diccionario Oxford de Filosofía* destaca este reclamo posmoderno: "La objetividad se revela como un disfraz de poder o autoridad en la academia, y a menudo como la última fortaleza del privilegio del hombre blanco" (129/295).

Michael Foucault argumenta contra la objetividad:

> La verdad no es poder exterior o falta de poder: al contrario de un mito cuya historia y funciones recompensarían estudio más minucioso, la verdad no es la recompensa de los espíritus libres, el hijo de una soledad prolongada, ni el privilegio de los que han triunfado en liberarse a sí mismos. La verdad es una cosa del mundo; es producida solamente en virtud de formas múltiples de presión. Y ella induce efectos regulares de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general" de verdad; es decir, los tipos de discurso que acepta y que desempeñan la función de verdad; los mecanismos e instancias que lo capacitan a uno a distinguir declaraciones verdaderas y falsas, los medios por las cuales cada una es aprobada; las técnicas y procedimientos con un valor convenido en la adquisición de la verdad; la posición de los que tienen la responsabilidad de decir que lo que cuenta es verdad (*Truth and Power* [Verdad y poder], Foucault, según se cita en 205/379).

6. La verdad se da en virtud de la perspectiva

Albert Mohler concluye: "Jacques Derrida, el principal desconstruccionista literario describió este mover en términos de 'muerte del autor' y 'muerte del texto'. El significado, hecho no encontrado, es creado por el lector en el acto de la lectura. El texto debe ser deconstruido para librarlo del autor y dejar el texto vivo como una palabra liberadora" (Mohler, *Ministry Is Stranger Than It Used To Be* [El ministerio es más extraño de lo que solía ser], Seminario Teológico Bautista del Sur, 6).

Rorty indica, "[El pragmático] procede a argumentar que no hay diferencia pragmática, ninguna diferencia que haga diferencia, entre 'funciona porque es verdad' y 'es verdad porque funciona' que la que hay entre 'es piadoso porque los dioses lo aman' y 'los dioses lo aman porque es piadoso'" (1042/xxix).

> El criterio posmodernista opera con un entendimiento de la verdad basado en la comunidad. Afirma que cualquier cosa que aceptamos como verdad y hasta la manera en que concebimos la verdad dependen de la comunidad en la que participamos. Además, y más radicalmente, el criterio posmoderno afirma que éste se extiende relativamente más allá de nuestras percepciones de la verdad a su esencia: no hay una verdad absoluta; más bien la verdad es relativa a la comunidad en la que participamos.
>
> —STANLEY J. GRENZ

Rorty aplica su pragmatismo tanto a los reclamos preceptivos de la verdad como a los reclamos descriptivos: "Una segunda caracterización del pragmatismo pudiera ser así: no hay diferencia epistemológica entre la verdad acerca de lo que debe ser y la verdad acerca de lo que es, ni ninguna diferencia metafísica entre hechos y valores, ni ninguna diferencia metodológica entre moralidad y ciencia" (1042/163).

Rorty concluye: "Al final, nos dice

el pragmático, lo que importa es nuestra lealtad a otros seres humanos que perseveran contra la oscuridad, no nuestra esperanza de hacer bien las cosas" (1042/166).

Rorty, de acuerdo con James y Dewey, indica que la verdad preceptiva y la verdad descriptiva no tienen base. Como resultado, él las considera a las dos como perspectivas: "James y Dewey... nos pidieron liberar a nuestra nueva civilización cediendo el concepto de 'fundamentar' nuestra cultura, nuestras vidas morales, nuestra política, nuestras creencias religiosas sobre 'bases filosóficas'" (1042/161).

Grenz señala: "Como no representacionalistas, los pragmáticos como Rorty no consideran el conocimiento como un asunto de 'captar bien la realidad'. En vez de eso buscan adquirir hábitos de acción para enfrentar la realidad" (489/153).

Grenz resume: "El criterio posmodernista opera con un entendimiento de la verdad basado en la comunidad. Afirma que cualquier cosa que aceptamos como verdad y hasta la manera en que concebimos la verdad dependen de la comunidad en la que participamos. Además, y más radicalmente, el criterio posmoderno afirma que éste se extiende relativamente más allá de nuestras *percepciones* de la verdad a su esencia: no hay una verdad absoluta; más bien la verdad es relativa a la comunidad en la que participamos" (489/8).

Middleton y Walsh señalan: "Uno de los rasgos definitorios de la cultura posmoderna que está surgiendo es nuestra creciente conciencia... del carácter en arreglo en perspectiva de la vida y del conocimiento humanos" (835/ según es citado en 975/134).

Grenz señala que el posmodernismo considera la verdad como subjetiva solamente: "Heidegger... rechaza la suposición común de que la verdad consiste en una correspondencia entre nuestras declaraciones y una realidad completamente formada que existe fuera de nosotros... La verdad no es absoluta y autónoma, argumenta él; es relativa. El criterio dominante es inadmisible sencillamente porque el concepto de un mundo externo en sí mismo no tiene sentido. Nosotros tenemos solamente el mundo de experiencia en el cual estamos encajados como participantes. Consecuentemente, solamente podemos hablar de la verdad en lo que estamos 'dentro' de ella, no en búsqueda de ella fuera de la experiencia" (489/106).

Grenz señala: "Los filósofos posmodernos aplicaron las teorías de los desconstruccionistas literarios al mundo como un todo. De la misma manera en que un texto es leído de manera diferente por cada lector, decían ellos, así la realidad será 'leída' de manera diferente por cada ser conocedor que la enfrenta. Esto significa que no hay un significado del mundo, ningún centro trascendente para la realidad como un todo" (489/6).

Craig ilustra un corolario inmediato al concepto del posmodernismo de la verdad en arreglo a la perspectiva:

> La diversidad religiosa nos requiere juzgar... reclamos rivales tan igualmente ciertos, o no menos ciertos que, o tan igualmente eficaces como la verdad cristiana pretende.

> Pero ¿por qué la diversidad religiosa implica esta clase de apertura? El posmodernista está aquí abogando mucho más que mera humildad intelectual. El posmodernista no está meramente diciendo que no podemos conocer con certeza cuál criterio religioso mundial es verdadero y por tanto debemos tener una mente abierta; más bien él sostiene que ninguno de los criterios religiosos mundiales es objetivamente cierto, y por tanto ninguno puede ser excluido por consideración a la única supuestamente verdadera religión (257/ según es citado en 975/77).

Grenz concluye: "Una negación de la realidad de un mundo unificado como el objeto de nuestra perfección está en el corazón del posmodernismo. Los posmodernos rechazan la posibilidad de construir un solo criterio mundial correcto y están satisfechos sencillamente con hablar de muchos criterios y, por extensión, de muchos mundos.

"Al remplazar el criterio mundial moderno con una multiplicidad de criterios y de mundos, la era posmoderna ha remplazado en efecto el conocimiento con la interpretación" (489/40).

RESPUESTA AL POSMODERNISMO

1. El posmodernismo se derrota a sí mismo

Dennis McCallum comparte una historia:

> Un amigo mío me contó que cuando el apologista cristiano y autor Ravi Zacharias visitó Columbus para hablar en la Universidad Estatal de Ohio, sus anfitriones lo llevaron a conocer el Centro Wexner para las Artes. El Centro Wexner es una ciudadela de arquitectura posmoderna. Tiene escaleras que no llevan a ninguna parte, columnas que descienden pero nunca tocan el suelo, vigas y galerías que van a ninguna parte, y un sistema de vigas expuestas de apariencia absurda sobre la mayor parte del exterior. Como todo lo posmodernista, desafía todo canon de sentido común y toda ley de racionalidad.
>
> Zacharias miró el edificio y sacudió la cabeza. Con una sonrisa comentó: "Me pregunto si usaron las mismas técnicas cuando pusieron los cimientos".
>
> Su punto es muy bueno. Una cosa es declarar independencia de la realidad cuando se construye un edificio y otra cosa cuando tenemos que entrar en contacto con el mundo real (McCallum, *The Real Issue* [El verdadero asunto], 1).

McCallum cita dos aspectos del modernismo que se autodestruyen:

> (1) Del criterio posmoderno, el posmodernismo mismo puede ser visto solamente como otra 'construcción social arbitraria' como todas las otras ideologías. Como tal, no tenemos una razón forzosa para aceptar la teoría. Simplemente podemos ignorarla como la obra creativa de una persona extremadamente cínica.
>
> (2) Si el posmodernismo puede demostrar que es verdad, un criterio del mundo con mérito objetivo, entonces la tesis principal del posmodernismo (el rechazo de la verdad objetiva), está equivocada. Termina enseñando que cuando menos hay una verdad objetiva, es decir, ¡que el posmodernismo es verdad!
>
> En cualquier caso, el rechazo del posmodernismo de la objetividad racional es autodestructivo. Niega la credibilidad de su propia posición, o asume la confiabilidad de la razón y de la objetividad de la verdad (802, 853).

Craig lanza este ataque sobre el posmodernismo:

> Declarar que 'la verdad es que no hay verdad' es tanto contradictorio como arbitrario. Porque si esta declaración es verdad, no es verdad, puesto que no hay verdad. El llamado deconstruccionismo por consiguiente no puede impedir deconstruirse a sí mismo. Además,

> tampoco hay razón para adoptar la perspectiva posmoderna en vez de, digamos, los puntos de vista del capitalismo occidental, del chovinismo masculino, del racismo blanco y así por el estilo, puesto que el posmodernismo no tiene más verdad en sí mismo que esas perspectivas. Atrapados en esta trampa autodestructiva, algunos posmodernistas se han visto obligados al mismo recurso de los budistas místicos: negar que el posmodernismo es realmente un punto de vista o una posición en alguna manera. Pero entonces, una vez más, ¿por qué siguen escribiendo libros y hablando de él? Obviamente están haciendo algunos reclamos cognoscitivos, y si no, entonces literalmente no tienen nada que decir y ninguna objeción a nuestro uso de los cánones clásicos de la lógica (257/ según es citado por 975/82).

Craig acusa al posmodernismo con un salto ilógico: "¿Cómo la mera *presencia* de criterios mundiales religiosos incompatibles con el cristianismo demuestran que los reclamos distintivamente cristianos no son verdad? Lógicamente, la existencia de múltiples reclamos verdaderos incompatibles solamente implican que no *todos* ellos pueden ser (objetivamente) verdaderos, pero obviamente sería engañoso inferir que ninguno de ellos es (objetivamente) verdad" (257/ según es citado por 975/77).

Carson rechaza el dilema presentado por el posmodernismo: "Los deconstruccionistas pueden insistir en un conocimiento absoluto *o* en un relativismo completo. O podemos conocer algo verdadera y absolutamente, o el llamado 'conocimiento' es nada más que opinión y, por consiguiente, relativo. La norma se vuelve rígida y extrema" (219/107). Al posmodernismo le falta base o sostén para rechazar otras posibilidades. Esto es un falso dilema.

Sire señala: "Hasta los relativistas pueden verse obligados a ver que la verdad es necesaria, hasta en el caso del relativismo. De hecho, la pregunta verdaderamente no puede ser evitada" (1106/ según es citado por 975/114). ¿Está reclamando el posmodernista que su filosofía es realmente verdadera?

Sire concluye: "Regresemos al asunto específico en cuestión: logocentrismo. Un enfoque logocéntrico a la posibilidad del conocimiento independiente de la realidad no es autoreferencialmente incoherente. La suposición posmodernista de que en principio no podemos tener acceso a la naturaleza de la realidad, yo pienso que es incoherente" (1106/ como es citado en 975/115).

Sire expone otra inconsistencia posmoderna: "Aunque los ultramodernistas (posmodernistas) debieran decir que nunca encontraron una narrativa que no les gustara, es claro que sí lo hicieron. El fundamentalista cristiano y las historias evangélicas a menudo son rechazadas por su exclusividad" (1106/ como es citado en 975/120).

Gene Veith muestra una inconsistencia clave en el posmodernismo: "No creer en la verdad es, por supuesto, autocontradictorio. Creer significa pensar en que algo es verdad; decir 'es cierto que nada es cierto' es una tontería intrínsecamente sin sentido. La misma declaración —'no hay una verdad absoluta'— es una verdad absoluta" (1243/16).

Diógenes Allen señala el problema

fundamental con el posmodernismo:

> El rechazo de la metanarrativa del Esclarecimiento, sin embargo, no es razón suficiente para rechazar la posibilidad de cualquier metanarrativa. De hecho, el posmodernismo es en sí mismo una metanarrativa. Tiene una perspectiva que se aplica universalmente. Piensa que ha establecido su perspectiva libre de la limitación de una armazón. Pero la única manera en que puede sostener su criterio de la vida humana y del universo es olvidar que las limitaciones que encierran a otros en un tiempo y un lugar se aplican a él también. Ser un posmodernista requiere que uno no permita que su mano izquierda sepa lo que su mano derecha está haciendo (Allen, *Christianity and the Creed of Postmodernism* [El cristianismo y el credo del posmodernismo], Christian Scholars Review, 124).

Erickson relata esta historia para ilustrar la imposibilidad de vivir el posmodernismo consistentemente:

> Yo creo que debemos empujar a los deconstruccionistas hasta el fin de su punto de vista, a vivir consistentemente esa posición, a creer que nadie puede vivir realmente sobre la base de un criterio semejante...
>
> Cuando hagamos eso, encontraremos alguna frustración y resistencia, pero también sacaremos a la superficie la imposibilidad de vivir consistentemente con un punto de vista posmoderno completamente radical. Esto fue revelado bastante dramáticamente en el caso de Derrida. John Searle escribió la respuesta a un artículo de Derrida en la cual desafiaba y criticaba varios de sus conceptos... en su respuesta de noventa y tres páginas, Derrida objetó que la declaración de Searle había sido injusta para él, y que en varios puntos había interpretado y citado mal su posición. Él hasta declaró en un punto que lo que él había querido decir debía haber sido claro y obvio para Searle. Yo considero esa una increíble respuesta no decontruccionista ni posmoderna para alguien que sostiene que el significado de un texto no está en la intención del autor, sino en lo que el lector encuentra que le está diciendo a él o a ella (346/156).

Pauline Marie Rosenau clasifica estas siete contradicciones contra el posmodernismo:

> Primero, el posmodernismo devalúa cualquier pretensión de edificar una teoría, pero una posición antiteórica es en sí misma una postura teórica. Si es teoría, y si es inútil, y si todo intento por asociar la verdad con la teoría debe ser rechazado, entonces tales premisas también deben aplicarse a toda "forma de tentativa teórica, incluyendo los esfuerzos semejantes por desacreditar otras clases de teorías mientras uno introduce una a escondidas, por así decirlo, por una entrada lateral".
>
> Segundo, aunque resaltan la importancia de lo irracional y expresan fuertes dudas acerca de los instrumentos del esclarecimiento intelectual de la razón, la lógica y la racionalidad, los posmodernistas emplean dichos instrumentos en su propio análisis. La deconstrucción, por ejemplo, es un proceso extremadamente lógico, razonado y analítico.
>
> Tercero, los posmodernistas ni juzgan ni evalúan las interpretaciones como buenas o malas, pero su sugestión de que la ciencia social se enfoca en lo excluido, lo descuidado, lo marginal y lo secreto ¿no indica una estructura de valor interno que favorece implícitamente ciertos grupos o ciertas perspectivas sobre otras? Y esto ¿no se ajusta a su rechazo de dar prioridad? ... Si los posmodernistas asumen, por definición, que su propio punto de vista es superior al del esclarecimiento, ¿no están juzgando sus propias interpretaciones como privilegiadas sobre otra cualquiera?
>
> Cuarta, los posmodernistas resaltan la intertextualidad, pero muchas de sus versiones, especialmente las inspiradas por Derrida, tratan el texto en aislamiento.
>
> Quinto, muchos posmodernistas rechazan el criterio moderno porque valora la teoría, pero si los posmodernistas llegan a conclusiones de cualquier clase, como la de la falta

de resolución de las preguntas que la ciencia moderna se empeña en contestar, no pueden argumentar que no hay un criterio válido para juzgar. Ellos mismos deben tener criterio, implícito tal vez, sobre el cual hacer tales declaraciones. Y si existe ese criterio, los posmodernistas están haciendo una declaración en efecto de que hay alguna certeza en el mundo.

Sexto, aunque advierten de inconsistencias de la modernidad, ellos mismos niegan estar sujetos a normas de consistencia. Abiertamente niegan que necesiten hacer algún esfuerzo especial para evitar la contradicción; esto difícilmente parece razonable.

Séptimo, los posmodernistas sostienen que cualquier cosa que ellos digan o escriban es en sí misma solamente una narrativa local, pertinente solamente a su propio ámbito. Sin embargo, muy pocos posmodernistas renuncian completamente a los reclamos de verdad de lo que escriben, y esto también resulta contradictorio (1044/176, 177).

2. Sí podemos conocer la cosa en sí misma

Gilson escribe: "Hay conocimiento en el mundo, y ese es el hecho del caso. La siguiente pregunta que debe hacerse es la de las condiciones bajo las cuales es posible el conocimiento en general" (461/224).

Gilson sostiene: "No tenemos que describir un universo y luego preguntarnos cómo nuestro conocimiento hace que tal universo sea posible. Debemos hacer lo opuesto. Dado que hay conocimiento, tenemos que averiguar cómo deben hacerse las cosas para explicar la manera en que las conocemos" (461/225).

> No tenemos que describir un universo y luego preguntarnos cómo nuestro conocimiento hace que tal universo sea posible. Debemos hacer lo opuesto. Dado que hay conocimiento, tenemos que averiguar cómo deben hacerse las cosas para explicar la manera en que las conocemos.
>
> —ETIENNE GILSON

El posmodernismo demostró que el punto de vista moderno de correspondencia representativa es indefendible. El posmodernismo es la modernidad envejecida. Sin embargo, el punto de vista de correspondencia de la verdad presentada previamente en esta obra no es representativo. Henry nos recuerda que el posmodernismo no ha rechazado adecuadamente la metafísica medieval bien fundamentada: "La fallida empresa de la modernidad dejó incompleta su promesa de esclarecimiento y emancipación. Pero la herencia medieval no está ni cercanamente tan desacreditada como sus críticos actuales nos quieren hacer creer" (557/ según es citado en 299/50).

"Empecemos con el hecho de que el conocimiento de un objeto es la presencia de ese objeto en el pensamiento" (461/226).

"Si vamos a ser fieles a los principios que se acaban de declarar, debemos decir que el ser del objeto mismo es impuesto sobre el ser del sujeto conocedor" (461/226).

Gilson procede a demostrar que el conocimiento ocurre cuando el conocedor y lo conocido son uno:

> La síntesis así producida resulta por tanto en la fusión de dos seres que caen juntos al momento de su unión. El sentido difiere de lo sensible, y el intelecto difiere de lo inteligible, pero el sentido no es diferente del objeto sentido, ni el intelecto del objeto que realmente ha llegado a conocer. Por tanto, es literalmen-

te cierto que el sentido, tomado en su acto de sentir llega a ser uno con lo sensible tomado en el acto por el cual es sentido, y que el intelecto tomado en su acto de conocer es uno con lo inteligible tomado en el acto por el cual es conocido (461/226).

Gilson añade un corolario al concepto anterior: "Podemos considerar como un corolario inmediato de este hecho la tesis tomista que declara que todo acto de conocimiento supone que el objeto conocido llega a estar presente en el sujeto conocedor" (461/226).

3. El rechazo posmoderno de la correspondencia de la representación no demuestra que la verdad no corresponde a la realidad

Gilson indica que es un error considerar el conocimiento como una ciencia de ideas más bien que de cosas:

"Si las especies fueran seres distintos de sus formas, nuestro conocimiento se enfocaría sobre las especies, no sobre los objetos. Esto es inaceptable por dos razones. Primera, porque en este caso todo nuestro conocimiento dejaría de ocuparse con realidades exteriores y solamente se extendería a sus representaciones en nuestra conciencia. Aquí caeríamos en el error de Platón que considera el conocimiento como una ciencia de ideas en lugar de una ciencia de cosas. Segunda, porque ya no habría ningún criterio de certidumbre" (461/228).

Gilson razona de la realidad, donde es autoevidente que tiene lugar el conocimiento de las cosas, hacia una teoría de conocer que dé cuenta de la experiencia del hombre: "Puesto que, sin embargo, realmente hay un conocimiento demostrativo que se ocupa con cosas, y no con meras opiniones, los objetos del conocimiento deben ser cosas en sí mismas y no imágenes individuales distintas de las cosas... En el acto del conocimiento no hay un ser intermedio entre el pensamiento y su objeto" (461/228).

Gilson comenta: "Por derechos, y casi siempre de hecho, un intelecto humano frente a un roble forma en sí mismo el concepto de árbol, y frente a Sócrates o Platón forma en sí mismo el concepto de un hombre. El intelecto concibe esencias tan infaliblemente como el oído percibe sonidos y la vista colores" (461/230).

Gilson sostiene que la verdad es la correspondencia de una afirmación con la cosa en realidad: "Para que esta conformidad del concepto con el objeto llegue a ser algo conocido y tome la forma de verdad en la conciencia, el intelecto debe añadir algo de sí mismo a la realidad exterior que recién ha asimilado. Tal adición empieza cuando, no satisfecho solamente con aprender una cosa, hace un juicio sobre ella y dice: Este es un hombre, este es un árbol. Aquí el intelecto trae algo nuevo: una afirmación que existe en él solo y no en las cosas. De tal afirmación podemos preguntar si corresponde con la realidad o no" (461/231).

Gilson, al discutir la crítica kantiana, logra un punto clave, a saber, la presencia formal de las mismas cosas en la mente del conocedor resuelve los

problemas epistemológicos que el idealismo y el posmodernismo no pudieron solucionar:

> En nuestro primer enfoque a esta doctrina, es justo poner una crítica de la Crítica para averiguar si el argumento básico idealista no implica una falsa posición sobre el problema del conocimiento. Si suponemos primero que las cosas son por sí mismas y el intelecto es por sí mismo, es decir, si suponemos que es imposible que se encuentren, entonces no hay puente que permita al pensamiento cruzar hacia las cosas, y el idealismo es verdad. Es contradictorio preguntar si nuestras ideas se conforman a las cosas si las cosas no nos son conocidas excepto mediante nuestras ideas.

Sin embargo,

> Se vuelve posible, al contrario de la tesis idealista, saber si nuestras ideas se conforman a las cosas o no, en una doctrina en la cual la presencia de las cosas en nosotros es la misma condición de la concepción de las ideas (461/234).

McCallum argumenta:

> Los posmodernistas sostienen que puesto que no podemos estar fuera de nosotros para comparar la imagen mental con la realidad externa, estamos obligados a rechazar la idea de que podemos conocer la realidad en una manera objetiva. Nosotros contestaríamos, por el contrario, que nuestros juicios acerca del mundo, aunque no son infaliblemente exactos, están abiertos a revisión por medio de investigación posterior. Solamente porque nos falta una certeza absoluta acerca del mundo externo no significa que no podemos conocer nada acerca de lo que existe aparte de nosotros. No tenemos que revolcarnos en el escepticismo posmodernista.
>
> El éxito de la tecnología científica es un argumento fuerte de que nuestras percepciones del mundo son relativamente acertadas. Incontables logros atestiguan acerca de la confiabilidad del conocimiento humano (802/52).

4. La experiencia práctica indica que somos capaces de extraer el significado del autor como existe formalmente en el texto

Howe señala a los posmodernistas su primer error en su metafísica. Como resultado ellos desarrollaron una hermenéutica autodestructiva:

> Al contrario de los reclamos de Derrida... es posible articular la existencia de un "significado trascendental" por el cual la mente concibe la realidad aparte de cualquier signo lingüístico. Este es el signo formal o la palabra mental como se representa en una epistemología tomista realista.
>
> De nuevo, parece que el abandono de la fundación de una metafísica realista lleva a una conclusión autodestructiva... En su libro *Limited Inc* (Limitación incorporada), Derrida declara: "Trataré de demostrar por qué un contexto nunca es absolutamente determinable, o más bien, por qué su determinación nunca puede ser enteramente cierta o saturada". Por supuesto, el propio contexto de Derrida es determinable, y Derrida está contando con el hecho de que su significado lingüístico será determinado en su significado, ya que, dado que un contexto nunca es absolutamente determinable, el significado lin-

> Las culturas a menudo se enfocan a la realidad de manera diferente. Los historiadores de diferentes culturas algunas veces escriben relatos completamente diferentes del mismo evento. Y los panteístas y los animistas ven la naturaleza en una manera radicalmente diferente a la de los científicos naturalistas. Pero eso no es lo mismo que ser incapaces de captar lo que otros quieren decir. Los posmodernistas se enfocan en el margen de la cuestión del idioma —el cinco por ciento del idioma que es difícil de traducir— e ignoran el noventa y cinco por ciento que es perfectamente claro.
>
> —DENNIS MCCALLUM

güístico es fundamentalmente indeterminado (589/99).

Henry señala claramente: "El equipaje cultural puede ser quitado del texto y del intérprete sin pérdida de la verdad objetiva... Nuestra falta de conocimiento exhaustivo no nos condena a la inutilidad intelectual" (557/ como fue citado en 299/46).

McCallum ilumina la insuficiencia de la filosofía modernista del lenguaje y del significado para explicar las experiencias prácticas de comunicación cotidiana del hombre:

> Los posmodernistas pierden otro punto importante en su concepto del idioma. De acuerdo con su concepto, dado que cada idioma tiene su propia lógica (sintaxis) y significado (semántica), debiera ser imposible comunicar significativamente o traducir exactamente de un idioma a otro. Hacerlo así subyugaría el significado singular y culturalmente contenido de un idioma a otro.
>
> Pero los oradores multilingües saben que a pesar de las diferencias, en ocasiones significativas, entre idiomas, los conceptos casi siempre pueden ser expresados significativamente. La realidad no está dividida por líneas de lenguaje de la manera que muchos posmodernistas han pretendido.
>
> Las culturas a menudo se enfocan a la realidad de manera diferente. Los historiadores de diferentes culturas algunas veces escriben relatos completamente diferentes del mismo evento. Y los panteístas y los animistas ven la naturaleza en una manera radicalmente diferente a la de los científicos naturalistas. Pero eso no es lo mismo que ser incapaces de captar lo que otros quieren decir. Los posmodernistas se enfocan en el margen de la cuestión del idioma —el cinco por ciento del idioma que es difícil de traducir— e ignoran el noventa y cinco por ciento que es perfectamente claro.
>
> Aunque comunicar la verdad o los conceptos de la realidad entre culturas puede ser difícil, no tenemos razón para creer que es imposible. El mismo hecho de que somos conscientes de las diferencias prueba que podemos detectar y entender nuestras diferencias si tenemos cuidado. Dada nuestra capacidad para comunicarnos, podemos empezar a entendernos unos a otros y pensar en por qué a menudo vemos las cosas de manera diferente. Y esa comunicación abre la puerta al intercambio genuino y a la evaluación de ideas, hasta de conceptos abstractos tales como espiritualidad y moralidad (802/55).

Carson argumenta que la filosofía de los deconstruccionistas vuela en su propia cara tan bien como en la cara de la experiencia práctica:

> Nunca he leído a un deconstruccionista que se complazca si un crítico interpreta mal su trabajo; por tanto, *en la práctica* los deconstruccionistas asocian implícitamente sus propios textos con sus propias intenciones...
>
> Mi punto, entonces, es que en el mundo real, para todas las dificultades que hay en la comunicación de persona a persona y de cultura a cultura, todavía esperamos que la gente diga más o menos lo que quiere decir (y si no lo hace, la censuramos por ello), y esperamos que la gente madura entienda lo que otros dicen, y lo representen bien. El entendimiento indudablemente nunca es absolutamente exhaustivo y perfecto, pero eso no significa que la única alternativa es disociar el texto del orador, y luego poner todo el significado en el lector o en el que escucha. El verdadero conocimiento del significado de *un texto* y hasta *de pensamientos del autor* que escribió es posible, aunque no lo sea el conocimiento perfecto y exhaustivo. Así son las cosas en el mundo real, y eso a su vez sugiere que cualquier teoría que pase frente a esas realidades necesita ser examinada de nuevo (219/103).

5. La verdad es objetiva y no se da en virtud de la perspectiva

Una persona no puede funcionar o vi-

vir mucho si actúa consistentemente como si la verdad fuera en arreglo a la perspectiva y no objetiva. Ella puede emitir cheques sin fondos porque su cuenta de banco tiene dinero "para ella", beber veneno que "para ella" es limonada, caer en el hielo delgado del lago que "para ella" es grueso, o ser arrollada por un autobús que "según ella" no está avanzando "hacia ella". Para una persona que quiere funcionar eficazmente y vivir en el mundo, la correspondencia entre la verdad objetiva y la realidad debe importar en algún sentido. Aún más peligrosos para la humanidad son aquellos que viven con un criterio de la verdad que se da en virtud de la perspectiva solamente en relación a sus actividades morales.

McCallum destaca el peligro del criterio de la verdad que se da en virtud de la perspectiva:

> Esto lleva a algunas conclusiones alarmantes. Recientemente, en EE. UU. de A. por ejemplo, un panel de diecinueve expertos designados por los Institutos Nacionales de Salud recomendó que fondos federales fueran usados para producir y cosechar —y destruir— fetos para experimentos de laboratorio. El razonamiento del panel es que la "personalidad"es una "construcción social". En otras palabras, los seres humanos no nacen, sino que son definidos. De acuerdo con ellos, el consenso cultural (no siempre el popular, sino el de los expertos) define la realidad.
>
> ¿Qué pasa, sin embargo, cuando la cultura decide que cierta raza o género no es humano y que esos no humanos están destinados a la extinción? Si la realidad está vinculada a la cultura, sería un acto de imperialismo si interviniera otra cultura. Sin una norma absoluta no hay más base para juzgar a un nazi o a un misógino que la que hay para definir una vida humana (802/41).

Sire sostiene que el conocimiento imperfecto del hombre no es condición suficiente para que asumamos que no podemos tener un conocimiento objetivo: "Yo creo que sí podemos asir algo de la verdad. Podemos cometer errores. Puede que tengamos que cambiar de opinión, pero nuestras creencias no deben ser relegadas a la condición de opiniones privadas. La única cosa que vale la pena creer es la verdad. Cuando creemos que hemos comprendido la verdad, debemos sostenerla con intento universal" (1106/ según fue citado en 975/119).

Carson hace una declaración similar: "Podemos estar de acuerdo fácilmente en que el conocimiento humano es parcial, pero no que por eso es necesariamente engañoso objetivamente" (219/349).

Agustín resume: "Los creyentes, además, confían en el informe de sus sentidos corporales que sirven a la inteligencia. Si en ocasiones son engañados, cuando menos son mejores que los que sostienen que los sentidos nunca son confiables" (79/466).

Craig afirma que aunque en la mayoría de las religiones puede haber alguna verdad, no todas las religiones son igualmente verdaderas: "Aunque los cristianos pueden estar abiertos a elementos de verdad que se encuentran en religiones no cristianas, sus mentes no tienen que estar abiertas a toda afirmación religiosa, puesto que no están bajo obligación de abrazar el relativismo religioso, habiendo rechazado su universalismo *raison d'être*" (razón de ser) (257/ fue citado en 975/97).

35

Respuesta al escepticismo

(la creencia de que cualquier conocimiento confiable o absoluto es imposible y de que cualquier aspecto de lo sobrenatural es inaccesible a cualquier individuo)

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

EL ESCEPTICISMO SEGÚN DAVID HUME, SU PRINCIPAL PROPONENTE

Parte del argumento tradicional acerca de la existencia de Dios está basado en la inferencia de una causa por la observación de los efectos. El escéptico David Hume dijo que dado que nunca observamos (experimentamos) realmente la causalidad (lo que causa que algo suceda), no podemos saber con certeza que cualquier causa y efecto particulares estén conectados. Hume no negaba la causalidad, sino solamente que podamos inferir algo de ella. Él negaba que podemos conocer la verdad de una causa a partir de un efecto.

1. Todo conocimiento se deriva o de los *sentidos* o de la *reflexión* de ideas

La muy citada conclusión de Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* (Investigación respecto al entendimiento humano) resume su escepticismo: "Cuando revisamos las bibliotecas, persuadidos de estos principios, ¿qué daño podemos hacer? Si tomamos en la mano cualquier volumen, de divinidad o de metafísica, por ejemplo, preguntémonos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto respecto a canti-*

dad o número? No. *¿Contiene algún razonamiento experimental respecto a asuntos de hecho o de existencia?* No. Echémoslo al fuego, porque no contiene nada sino sofistería [razonamiento sutil y engañoso] e ilusión" (594/12.3, énfasis del autor).

Hume hace esta categórica declaración respecto a la razón:

> Todos los objetos de la razón humana o de la investigación pueden ser divididos naturalmente en dos clases, a saber, *relaciones de ideas* y *asuntos de hecho*. De la primera clase son las ciencias de la geometría, álgebra y aritmética y, en suma, toda afirmación que es cierta intuitiva o demostrativamente... Proposiciones de esta clase se pueden descubrir por la mera operación del pensamiento, sin dependencia de lo que existe en cualquier parte del universo.
>
> Los asuntos de hecho, que son los segundos objetos de la razón humana, no son verificados de la misma manera [como relaciones de ideas]; ni es nuestra evidencia de su verdad, por grande que sea y de naturaleza semejante a la precedente. Lo contrario de cada asunto de hecho todavía es posible, porque nunca puede implicar una contradicción" (594/4.1, énfasis del autor).

Hume dice que es indisputable "que todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, o en otras palabras, que 'es imposible que nosotros pensemos en cualquier cosa que no hayamos experimentado antes'" (594/7.1).

Jerry Gill resume el impacto del escepticismo de Hume:

> Hume puso fin a las grandes esperanzas de los racionalistas continentales y también de los empíricos británicos. Los primeros buscaban y pretendían haber encontrado un fundamento epistemológico [una manera de conocer algo] para todo conocimiento en las conclusiones necesarias deducibles de verdades evidentes en sí mismas. Los últimos buscaban y pretendían haber encontrado tal fundamento en las conclusiones probables "inductivas" de impresiones sensoriales. Hume siguió el enfoque empírico más rigurosamente que sus predecesores y argumentaba un caso persuasivo de que ni la deducción ni la inducción podían proveer un fundamente adecuado para el conocimiento. La deducción con sus premisas "autoevidentes" resultaba ser definitoria (analítica) y vacía de contenido verdadero, mientras que la inducción resultaba estar basada en la suposición indemostrable de que el futuro debe ser como el pasado. De esta manera Hume pensaba que había eliminado la posibilidad de argumentos de la verdad basados en hechos, en matemáticas, ciencia y metafísica (458/73).

2. La causalidad no puede observarse sino sólo ser creída con base en la costumbre

La causalidad es una condición o situación que resulta en cierto efecto. Tiene que ver con la relación entre una causa y su efecto.

Hume exclama: "Hay dos principios que no puedo interpretar como consistentes, ni está en mi capacidad renunciar a ninguno de ellos, a saber, que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente nunca percibe ninguna conexión real entre existencias distintas" (597/Apéndice).

Hume resume la razón por la que piensa que una causa particular no puede ser inferida de un efecto:

> En una palabra... todo efecto es un evento distinto de su causa. No podría, por tanto, ser descubierto en la causa, y la primera invención o concepción de ella, *a priori*, debe ser

> enteramente arbitraria. Y aun después de que es sugerida, la conjunción de ella con la causa debe parecer igualmente arbitraria, puesto que siempre hay muchos otros efectos que, para la razón, deben parecer completamente como consistentes y naturales. Por eso sería en vano que nosotros pretendiéramos determinar cualquier evento solo, o inferir cualquier causa o efecto sin la ayuda de la observación y la experiencia (594/4.1).

Hume argumenta que fuera de la experiencia nosotros no podemos inferir ninguna conexión entre una causa y su efecto: "Cuando razonamos *a priori*, y consideramos solamente cualquier objeto o causa, como aparece a la mente, independiente de toda observación, nunca podría sugerirnos el concepto de cualquier objeto distinto, tal como su efecto; mucho menos mostrarnos la conexión inseparable e inviolable entre ellos" (594/4.1).

Hume afirma categóricamente que "todas las inferencias de la experiencia, por tanto, son efectos del hábito, no del razonamiento" (594/5.1).

Hume concluye que, puesto que no podemos saber, por ejemplo, la causa de una roca que cae, tampoco podemos saber la causa del mundo:

> Aunque no podemos dar una razón satisfactoria por la que creemos, después de un millar de experimentos, que una roca caerá o que el fuego arderá, ¿podremos quedar satisfechos respecto a cualquier determinación que podamos formar con respecto al origen de los mundos y a la situación de la naturaleza, desde y hasta la eternidad?... A mí me parece que el único objeto de las ciencias abstractas de demostración es cantidad y número, y que todos los intentos por extender esta especie más perfecta de conocimiento más allá de estos límites son meros sofismas e ilusión (594/12.3).

Ravi Zacharias resume a Hume en este punto: "El principio de la causalidad, entonces, según Hume, no es nada sino una asociación de impresiones sucesivas. Mediante el hábito y la práctica esperamos que la sucesión ocurra. En realidad no hay una conexión necesaria. En suma, nada autoriza ni a la ciencia a formular leyes universales y necesarias" (1347/99).

3. Una cápsula del escepticismo de Hume

Hume "cuestionaba las pretensiones de conocimiento de todas las disciplinas, como la ciencia, las matemáticas, etc. Él sí daba lugar a las creencias basadas en la probabilidad, que trascendía nuestra experiencia. Él estaba completamente opuesto hacia las presuposiciones acerca de la uniformidad de la naturaleza. El que observemos uniformidad en la naturaleza no garantiza una creencia de que siempre será uniforme. Él sostenía que la inducción no es una forma válida de razonamiento, sino más bien un hábito de esperar resultados similares basados en una uniformidad de la experiencia. De aquí que Hume es conocido como un escéptico" (Dr. William Crouse, correspondencia personal, Julio 14, 1999).

RESPUESTA

1. El escepticismo se derrota a sí mismo: ¿Debemos ser escépticos del escepticismo?

San Agustín de Hipona reconocía la naturaleza autoderrotista del escepticismo más de un milenio antes de que Hume expresara sus dudas: "Todo el

que duda sabe que está dudando, de modo que cuando menos está seguro de esta verdad, a saber, del hecho de que duda. Entonces, todo el que duda de si hay tal cosa como la verdad, sabe cuando menos una cosa, de modo que su misma capacidad para dudar debe convencerlo de que hay tal cosa como la verdad" (81/39.73).

Gordon Clark repite el punto de manera un poco diferente: "Escepticismo es la posición de que nada puede ser demostrado. Y ¿cómo, preguntamos, puede uno demostrar que nada puede ser demostrado? El escéptico afirma que nada puede ser conocido. En su prisa él dice que la verdad era imposible. Y ¿es cierto que la verdad es imposible? Porque si ninguna proposición es verdad, entonces cuando menos una proposición es verdad: a saber, la proposición que dice que ninguna proposición es verdad. Si la verdad es imposible, por tanto, se sigue que ya hemos llegado a una" (235/30).

Norman Geisler ofrece esta crítica del escepticismo:

> El intento escéptico total de suspender todo juicio de la realidad es autoderrotista, puesto que implica un juicio de la realidad. ¿De qué otra manera podría uno saber que suspender todo juicio acerca de la realidad sería el curso más sabio, a menos que supiera verdaderamente que la realidad no se puede conocer? El escepticismo implica agnosticismo y [puesto que hace una declaración acerca de la realidad] el agnosticismo implica algún conocimiento de la realidad. El escepticismo ilimitado que recomienda la suspensión de todos los juicios de la realidad implica el más aplastante juicio acerca de la posibilidad de conocer la realidad. ¿Por qué desalentar todo intento de la verdad, a menos que uno sepa de antemano que es inútil? ¿Y cómo puede uno tener esta información de antemano si no conoce ya algo de la realidad? (426/22).

El profesor Geisler hace una distinción entre escepticismo parcial (que puede ser saludable) y el escepticismo completo: "El escepticismo completo es autoderrotista. La afirmación misma de que toda la verdad es imposible de conocer es presentada como una afirmación de la verdad. Como una afirmación de la verdad con el significado de que no puede hacerse ninguna afirmación de la verdad, se traiciona mortalmente a sí misma" (426/133, 134).

Scott MacDonald señala que el hecho de nuestro conocimiento de primeros principios refuta al escepticismo: "Nuestra relación directa con la verdad necesaria de ciertas proposiciones inmediatas constituye un acceso infalible e indubitable a esas verdades, y así con respecto a esas proposiciones y a las proposiciones que derivamos de ellas por medio de las demostraciones estrictas, el escepticismo es probablemente falso" (760/ como fue citado en 689/187).

San Agustín, en su tratado *Contra Academics* también retrocedió en cierto conocimiento de primeros principios para refutar el escepticismo de su día. Frederick Copleston resume a Agustín de esta manera: "Yo estoy al menos seguro del principio de contradicción" (249/53).

El apologista católico G. H. Duggan señala el dilema del escéptico: "Por una parte el escéptico sostiene que no hay verdades seguras. Por otra parte él

Siempre que encontramos a alguien que dice que nadie puede saber nada, lo más natural es preguntarse si [o cómo] el escéptico sabe *eso*.

—RONALD NASH

no puede hacer una declaración sin admitir que el principio de contradicción es verdaderamente cierto. De acuerdo con este principio, ser y no ser no son idénticos. Si es rechazado, entonces en cualquier declaración 'es' y 'no es' son intercambiables. Es obvio que en esos términos pensamiento y discurso se vuelven imposibles" (315/65).

Mortimer Adler saca la misma conclusión: "Este principio [de contradicción] provee una completa refutación del escéptico que declara que ninguna declaración es verdad o falsa. Porque si la declaración del escéptico es verdad, entonces hay cuando menos una declaración que es verdad y no falsa. Y si es falsa, entonces puede haber muchas declaraciones que son o verdaderas o falsas. Y si no es ni verdadera ni falsa, entonces ¿por qué vamos a prestar atención a lo que el escéptico dice?" (7/133, 134).

Adler sugiere que el sentido común refuta el escepticismo:

> El criterio del sentido común es el que todos nosotros abrazamos cuando rechazamos la posición autocontradictoria y autoimpugnable del escepticismo extremo, por ser no solamente irrazonable sino también impracticable. Difícilmente hay un aspecto de nuestras vidas diarias que sería igual si fuéramos a abrazar, en vez de rechazar, la posición del escéptico extremo. Estamos firmemente comprometidos con el punto de vista de que la verdad y la falsedad son comprobables por nosotros y que, con grados variables de seguridad, podemos de alguna manera discriminar entre lo que es verdad y lo que es falso. Casi todo lo que hacemos o de lo que dependemos está fundado en ese compromiso (5/35).

Ravi Zacharias resume: "La deducción escéptica de Hume de que todo juicio acerca de la realidad sea rechazado se derrota a sí misma porque ese llamado a rechazar el juicio es en sí mismo un juicio acerca de la realidad" (1347/200).

Colin Brown nos advierte de las declaraciones categóricas de Hume: "Hume da la apariencia de ser inofensivamente franco cuando reconoce que 'la naturaleza es siempre demasiado fuerte por principio'. En su valor nominal es saludable advertir tanto a los edificadores de sistemas como a los destructores de sistemas contra estar demasiado confiados en sus arrolladoras afirmaciones o en sus arrolladoras desaprobaciones. Pero la observación de Hume en este caso es una demanda implícita de que su enfoque (por difícil que sea) es el único válido. De hecho, el escepticismo de Hume es discutible en todo punto importante" (163/71).

Ronald Nash también advierte que "siempre que encontramos a alguien que dice que nadie puede saber nada, lo más natural es preguntarse si [o cómo] el escéptico sabe *eso*" (890/84).

G. H. Duggan señala otro aspecto de la naturaleza contradictoria de la pretensión escéptica: "El punto de vista escéptico de que los sentidos externos no son confiables puede afirmarse

solamente si uno sostiene que los sentidos externos no son poderes de conocimiento sino que tienen otra función. Si uno sostiene que los sentidos externos son poderes de conocimiento, uno debe sostener que son esencialmente confiables. Si no fueran confiables, no serían poderes de conocimiento, puesto que proveerían información no confiable, y la información no confiable no es conocimiento" (315/65).

Mortimer Adler señala otro dilema que presenta la pretensión escéptica:

> Al negar que no hay ni verdad ni falsedad, el escéptico extremista debe finalmente negar que existe una realidad independiente o negar que ésta tiene un carácter determinado con el que nuestro pensamiento o corresponde o no puede corresponder. Debe ser obvio de inmediato que, al llegar a este extremo el escéptico se contradice. A menos que reclame que es verdad su declaración de que no hay una realidad independiente o que no tiene un carácter determinado, su propia posición se desvanece; y si él si reclama como verdaderas sus negativas, entonces debe hacerlo sobre la base de que finalmente presupone la definición de la verdad (5/213).

2. La declaración: "Todo conocimiento se deriva de los *sentidos* o de la *reflexión* de ideas" no se deriva de ninguno de esos dos

Ravi Zacharias también afirma: "El argumento de Hume de que para que tengan significado todas las declaraciones deben o tener relación con ideas, es decir, matemática o de cantidad, o bien deben ser de razonamiento experimental basado en cuestiones de hechos; él mismo (el argumento) no está basado en un hecho matemático ni en un hecho establecido experimentalmente. Por tanto, su misma definición de una declaración significativa, en sus propias palabras, carece de significado" (1347/200).

Mortimer Adler observa que en la declaración de Hume, "dos errores están combinados: uno es el error de considerar nuestras percepciones e imágenes, mal llamadas 'ideas', como los objetos inmediatos de nuestra conciencia; el otro es el error de reducir la mente humana a una facultad meramente sensitiva, incapaz de ser consciente de nada sino de lo que puede ser percibido mediante los sentidos o que puede ser imaginado como un resultado de nuestras percepciones sensoriales". Adler declara categóricamente la pregunta: "*¿Tenemos o no tenemos ideas abstractas (p. ej., conceptos) tanto como percepciones sensoriales e imágenes?...* (Hobbes, Berkeley y Hume dicen rotundamente que no" (6/38, 40, énfasis del autor).

Adler señala el dilema que resulta si no podemos formar una idea abstracta o un concepto universal de algo como "un perro". Él sugiere la siguiente línea de razonamiento:

> Nosotros estamos, por tanto, obligados a preguntarles si somos capaces de comprender lo que es común a dos o más entidades [p. ej., la categoría "perro" es común a un Airdale y a un Poodle], o comprender los aspectos en los cuales son lo mismo.
>
> Si su respuesta a esta pregunta es negativa, de nuevo han socavado completamente su propia explicación del significado de los nombres comunes como aplicables a dos o más cosas *indiferentemente* (es decir, con respecto a algún punto en el que *no son diferentes*). Si no

podemos comprender ningún aspecto en el cual dos o más cosas son lo mismo, no podemos aplicar uno y el mismo nombre a ellos indiferentemente.

La única alternativa que les queda abierta es una respuesta afirmativa a la pregunta: ¿Podemos comprender lo que es común a dos o más entidades, o comprender aspectos en los cuales son lo mismo?

Si ellos dan la respuesta afirmativa, porque deben darla o admitir que no tienen explicación que ofrecer, entonces dar esa respuesta equivale a una refutación de su posición original (6/44, 45).

3. El atomismo empírico radical es autoderrotista e implica unidad y conexión

El resultado del escepticismo de Hume de la causalidad sería que no hay eventos conectados. Esto es atomismo radical empírico (la creencia de que "el universo consiste de innumerables pequeñas partículas indivisibles de realidad" [443/430]).

Norman Geisler argumenta que

> el atomismo radical empírico de Hume de que todos los eventos están "enteramente sueltos y separados" y que hasta el ser es solamente un atado de impresiones sensoriales es impracticable. Si todo estuviera inconexo no habría manera de ni siquiera hacer esa declaración particular, puesto que se implica cierta unidad y conexión en la afirmación de que todo es inconexo.
>
> Además, afirmar "*Yo soy* solamente las impresiones acerca de mí mismo" es autoderrotista, porque siempre se asume la unidad del "Yo (el ser)" que hace la declaración. Pero uno no puede asumir un ser unificado para negar lo mismo (426/22, 23).

Ravi Zacharias concuerda: "La declaración de Hume de que todos los eventos están completamente sueltos, separados e inconexos es insostenible. Su misma declaración implica una unidad y una conexión, de otra manera no habría modo de hacer esa declaración. En otras palabras, él asume un ser unificado mientras niega la unidad" (1347/200).

> Una teoría que explicara todo lo demás en todo el universo pero que hiciera imposible creer que nuestro pensamiento es válido estaría completamente fuera de lugar. Porque esa misma teoría habría sido alcanzada por el pensamiento, y si el pensamiento no es válido, esa teoría, por supuesto, se destruiría a sí misma. Habría destruido sus propias credenciales. Sería un argumento que probaría que ningún argumento es válido —una prueba de que no hay tal cosa como pruebas— lo que es una tontería.
>
> —C. S. LEWIS

4. La negación de la causalidad es autoderrotista

Para aclarar la posición de Hume:

> Hume nunca negó el principio de causalidad. Él admitió que sería absurdo que las cosas surgieron sin causa. Lo que él sí intentó negar es que hay alguna manera filosófica de *establecer* el principio de la causalidad. Si el principio causal no es una mera relación analítica de ideas sino que es una creencia basada en la conjunción habitual de eventos reales, entonces no hay necesidad en ella y uno no puede usarla con justificación filosófica. Pero ya hemos visto que dividir todas las declaraciones satisfactorias en estas dos clases es autoderrotista. De aquí que es posible que la causa principal sea tanto satisfactoria como necesaria. De hecho, la misma negativa de necesidad causal implica alguna clase de necesidad causal en la negativa. Porque a menos que haya una base necesaria (o causa) para la negación, entonces la negativa no necesariamente es válida. Y si hay una base necesaria o causa

para la negativa, entonces la negativa se autoderrota, porque en tal caso está usando una conexión causal necesaria para negar que hay conexiones causales necesarias (426/24, 25).

Limitar el principio de la causalidad al ámbito de la lógica es también autoderrotista:

Algunos críticos insisten en que el principio de la causalidad pertenece al ámbito de la lógica pero no se aplica a la realidad. Esto es autoderrotista. Uno no puede afirmar consistentemente que las leyes del pensamiento no pueden ser sostenidas respecto a la realidad. Es inconsistente pensar acerca de la realidad que no es posible pensar en ella. Puesto que el principio de la causalidad es un principio fundamental de la razón, debe aplicarse a la realidad. De otra manera uno termina en una postura autoderrotista de que lo que es conocido de la realidad no puede ser conocido (423/22).

C. S. Lewis resume: "Una teoría que explicara todo lo demás en todo el universo pero que hiciera imposible creer que nuestro pensamiento es válido estaría completamente fuera de lugar. Porque esa misma teoría habría sido alcanzada por el pensamiento, y si el pensamiento no es válido, esa teoría, por supuesto, se destruiría a sí misma. Habría destruido sus propias credenciales. Sería un argumento que probaría que ningún argumento es válido —una prueba de que no hay tal cosa como pruebas— lo cual es una tontería" (736/14, 15).

Paul Carus señala la conexión entre lo racional y lo ontológico: "Nuestra creencia en la causalidad está basada, después de todo, aunque Hume lo niegue, en el principio lógico de la identidad A=A. Es una extensión de este principio a un estado de movimiento" (221/ en 640/201).

James B. Sullivan distingue entre el *concepto* de causa y el *principio* de la causalidad: "El *concepto* de causa se obtiene de la comparación intelectual de formalidades en un objeto con las de otro y al descubrir por inducción que un objeto influye en otro o produce otro por su acción. El *principio* de la causalidad se establece no por inducción de las experiencias, sino por un análisis del concepto del ser contingente" (1169/124).

5. Conclusión

"Aunque el escepticismo no es defendible como una posición epistemológica, es de valor. Actúa como una protuberancia en la silla del epistemologista que demanda que cualquier argumento de conocimiento esté basado en una evidencia adecuada y libre de contradicción o de absurdos" (443/100).

36

Respuesta al agnosticismo

(la creencia de que el hombre "o no conoce o no puede conocer... En teología la teoría es que el hombre no puede adquirir conocimiento de Dios" [1222/344]).

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

EL AGNOSTICISMO DE EMMANUEL KANT

La filosofía de Emmanuel Kant niega que nosotros podamos conocer lo que es la realidad en sí misma. Esta posición resulta en agnosticismo; si no podemos conocer la realidad, entonces no podemos conocer la verdad.

1. El contenido del conocimiento es estructurado por la mente

Para entender la negación de Emannuel Kant del conocimiento de la verdad, debemos entender su epistemología. Jerry Gill explica:

la epistemología de Kant, expuesta en su *Critique of Pure Reason* (Crítica de la razón pura), está basada en la creencia de que el conocimiento está compuesto de dos aspectos, a saber: contenido y forma. Con los empíricos [los que dependen del conocimiento sensorial] él sostiene que el contenido del conocimiento es provisto por la experiencia sensorial, pero en armonía con el racionalismo él sostiene que la forma (o estructura) del conocimiento la provee la mente. Kant declara que la mente juega una parte activa en la experiencia del conocimiento al imponer sobre la información de la sensación ciertas "categorías" fijas. Por consiguiente, lo que es conocido es experiencia sensorial después que ha sido "filtrada a través de", u organizada por, las categorías integradas del conocimien-

to. Los dos elementos son necesarios, pero ninguno es suficiente para que exista el conocimiento (458/76).

En las propias palabras de Kant: "Hay dos fuentes de conocimiento humano (que probablemente surgen de una raíz común, pero desconocida para nosotros), a saber, sentido y entendimiento. Por el primero, los objetos [mediante nuestros sentidos] nos son dados; por el último, el pensamiento [entendimiento]" (637/22).

Kant califica la última declaración al decir: "Pero aunque todo nuestro conocimiento empieza con la experiencia, de ninguna manera implica que todo surge de nuestra experiencia, porque, por el contrario, es muy posible que nuestro conocimiento empírico sea un compuesto de lo que recibimos mediante impresiones y lo que la facultad de cognición provee de sí misma (impresiones sensoriales que dan simplemente la *ocasión*), una adición que no podemos distinguir del elemento original dado por el sentido, hasta que una larga práctica nos haya hecho atentos y capaces de separarla" (637/14).

Kant argumenta que las categorías por las cuales entendemos están en la mente: "espacio y tiempo, junto con todo lo que contienen, no son cosas ni cualidades en sí mismas, sino que pertenecen solamente a las apariencias del último: hasta este punto yo soy uno en confesión con los idealistas anteriores. Pero estos... se refieren al espacio como una mera presentación empírica que... solamente es conocida por nosotros mediante la experiencia... Yo, por el contrario, pruebo... que el espacio (y también el tiempo)... son inherentes en nuestra sensibilidad como una forma pura antes de toda percepción o experiencia" (640/152).

De esas categorías integradas dice Kant: "Si los conceptos puros del entendimiento no se refieren a objetos de la experiencia sino a cosas en sí mismas (*noumena*), no tienen ninguna significación. Ellos sirven, como si lo fueran, solamente para descifrar apariencias, para que podamos leerlas como experiencias. Los principios que surgen de su referencia al mundo sensible solamente sirven a nuestro entendimiento para uso empírico. Más allá de esto son combinaciones arbitrarias, sin realidad objetiva, y no podemos conocer su posibilidad *a priori*, ni verificar su referencia a los objetos" (640/72, 73).

Kant declara que la razón sola no es suficiente para conocer la realidad: "La razón por todos sus principios *a priori* nunca nos enseña nada más que objetos de posible experiencia, y aún de estas nada más que puede ser conocido en experiencia... La razón no... nos enseña nada respecto a la cosa en sí misma" (640/134).

De hecho, dice Kant, la realidad debe conformarse a la razón o no podemos conocerla: "La razón debe acercarse a la naturaleza con la actitud, ciertamente, de recibir información de ella, sin embargo, no en el carácter de un alumno que escucha todo lo que su maestro decide decirle, sino en el de un juez, que fuerza a los testigos a contes-

tar aquellas preguntas que él mismo piensa que se adecuan a su propósito" (637/6).

Kant declara: "El entendimiento no deriva sus leyes (*a priori*) de la naturaleza, sino que las prescribe a ella" (640/82).

Kant afirma haber encontrado un criterio más cierto para la verdad en las formas *a priori*: "Como la verdad se apoya en leyes universales y necesarias como su criterio, la experiencia, de acuerdo con [el idealismo] puede no tener criterio de la verdad, porque su fenómeno... no tiene nada *a priori* en su fundamento; de aquí que se sigue que son mera ilusión; mientras que para nosotros, espacio y tiempo (en conjunción con las concepciones puras del entendimiento) prescriben su ley a toda posible experiencia *a priori*, y al mismo tiempo permiten el criterio cierto para distinguir la verdad de la ilusión en eso" (640/152).

Kant concluye que "las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos existentes fuera de nosotros, pero no sabemos nada de lo que pueden ser en sí mismas, al conocer solamente su apariencia, es decir, las representaciones que causan en nosotros al afectar nuestros sentidos" (640/43).

De nuevo Kant declara categóricamente que "los sentidos nunca, y de ninguna manera, nos capacitan para conocer las cosas en sí mismas" (640/42).

Mortimer Adler resume: "Para Kant las únicas cosas que son independientes de la mente humana son, en sus palabras, '*Dinge an sich*', cosas que en sí mismas son intrínsecamente imposibles de conocer. Esto equivale a decir que lo verdadero es imposible de conocer, y que lo conocible es ideal en el sentido de que es invertido en las ideas que nuestra mente le trae para hacerlo lo que es" (6/100).

2. Hay un abismo insalvable entre nuestro conocimiento y la realidad

La epistemología de Kant [manera de conocer] traza un límite a nuestro conocimiento, y la realidad está fuera de ese límite.

De acuerdo con Kant, la mente busca la verdad: "Pero esta tierra es una isla, y está cercada por la naturaleza misma dentro de límites invariables. Es la tierra de la verdad... rodeada por un océano ancho y tormentoso, la región de la ilusión donde muchos bancos de niebla, muchos icebergs le parecen al marinero, en su viaje de descubrimiento, un nuevo mundo, y aunque constantemente lo engañan con vanas esperanzas, lo comprometen en aventuras peligrosas de las cuales él nunca puede desistir y a las cuales nunca puede llevar a un fin" (637/93).

No podemos encontrar la verdad porque, según la epistemología de

> Porque llegamos a la conclusión de que nuestra facultad de cognición no puede trascender los límites de la experiencia posible... No podemos tener cognición de un objeto, como una cosa en sí misma, sino solamente como un objeto de intuición sensible.
>
> —EMMANUEL KANT

Kant, no podemos conocer la realidad:

> Porque llegamos a la conclusión de que nuestra facultad de cognición no puede trascender los límites de la experiencia posible; y sin embargo, este es precisamente el objeto más esencial de nuestra ciencia. La evaluación de nuestra cognición racional *a priori* a la que llegamos es que sólo tiene que ver con fenómenos, y que las cosas en sí mismas, aunque poseen una existencia real, están más allá de esa esfera... No podemos tener cognición de un objeto, como una cosa en sí misma, sino solamente como un objeto de intuición sensible (637/8, 9).

Kant señala que la mente no está satisfecha con conocer los límites [el punto más allá del cual no podemos conocer la verdad], pero eso es todo lo que puede conocer: "Los límites señalados... no son suficientes después de que hemos descubierto que más allá de ellos todavía hay algo (aunque no podemos nunca conocer lo que es en sí mismo)" (640/125).

Kant resume: "Eso que originalmente es un mero fenómeno, una rosa, por ejemplo, lo toma el entendimiento empírico como una cosa en sí misma... Por el contrario... nada que es captado por intuición en el espacio es una cosa en sí misma... Los objetos son muy desconocidos para nosotros en sí mismos, y lo que llamamos objetos externos no son nada sino meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es espacio, pero cuya verdadera correlación, la cosa en sí misma, no es conocible mediante esas representaciones, ni nunca podrá serlo" (637/26).

Kant concluye de su epistemología que la metafísica "es una ciencia especulativa completamente aislada... Trata solamente con conceptos... y en ella, la razón es la alumna de sí misma" (637/6).

Etienne Gilson señala que Kant no niega la realidad sino la categoriza como imposible de conocer: "En efecto, Kant nunca especuló sobre la existencia como tal, pero tampoco la negó nunca ni siquiera se olvidó de ella. Él prefirió categorizarla de modo que siempre estuviera presente donde hubiera verdadero conocimiento, pero que en ninguna manera limitara la espontaneidad del entendimiento humano" (460/127, 128).

Nicolás Rescher sugiere que en la epistemología de Kant la realidad carece de sentido: "Para Kant, la concepción de un objeto percibido libre de las condiciones de la percepción era enteramente tan carente de sentido como lo sería la vista de un objeto que estuviera libre de cualquier punto de vista, y así considerado en separación de una de las condiciones esenciales de juicio" (1017/ como fue citado en 111/176).

3. Una cápsula del agnosticismo de Kant

Kant "creía que había una distinción entre el mundo real (noumenal) y el mundo aparente (fenomenal) de apariencia. Para entender el mundo fenomenal uno tiene un juego integrado de categorías (similar a lo que queremos decir por presuposiciones). Nadie llega a la información (lo fenomenal) sin categorías (presuposiciones). El conocimiento, según Kant, era el producto conjunto que la *mente* (el conocedor) posee de estas cualidades innatas (la capacidad para organi-

zar y categorizar) que capacitan al conocedor para percibirlo como tal" (William Crouse, correspondencia personal, julio 14, 1999).

RESPUESTA

1. El agnosticismo es autoderrotista

La epistemología de Kant resulta en agnosticismo, la pretensión de que nada puede ser conocido acerca de la realidad. Norman Geisler comenta: "En su forma ilimitada [el agnosticismo] pretende que todo el conocimiento acerca de la realidad (es decir, de la verdad) es imposible. Pero esto en sí mismo es ofrecido como una verdad acerca de la realidad" (426/135). Él resume la naturaleza contradictoria de su pretensión: "La falla fundamental en la posición agnóstica dura de Kant es su reclamo de tener conocimiento de lo que él declara que es imposible de conocer. En otras palabras, si fuera cierto que la realidad no puede ser conocida, nadie, incluyendo a Kant, la conocería. El agnosticismo duro de Kant se reduce a su mínima expresión en el reclamo: 'Yo sé que la realidad es imposible de conocer'" (440).

Geisler dice de nuevo:

> El agnosticismo completo es autoderrotista; se reduce a la declaración contradictoria de que "uno conoce bastante de la realidad para afirmar que nada puede ser conocido de la realidad". Esta declaración provee en sí misma todo lo que es necesario para declararse falsa, porque si uno conoce algo acerca de la realidad, entonces uno no puede afirmar al mismo tiempo que *toda* la realidad es imposible de conocer. Y por supuesto, si uno no conoce nada acerca de la realidad, entonces uno no tiene base alguna para hacer una declaración acerca de la realidad. No bastará decir que su conocimiento de la realidad es pura y completamente negativo, es decir, un conocimiento de lo que no es la realidad. Porque cada negativo presupone un positivo; uno no puede afirmar significativamente que algo *no* es eso si uno está totalmente desprovisto de un conocimiento de ese "eso". Se sigue que el agnosticismo total es autoderrotista porque asume algún conocimiento acerca de la realidad para negar cualquier conocimiento de la realidad (426/20).

Este agnosticismo es insostenible: "Está abierta la posibilidad de que la realidad puede ser conocida. Efectivamente ésta ha sido una de las más persistentes suposiciones en la historia de la filosofía. Los hombres han estado y todavía están en busca de la realidad. Cualquier razonamiento que eliminara esta posibilidad *a priori* no solamente es autoderrotista sino que también va contra la corriente principal de la búsqueda filosófica" (442/89).

Mortimer Adler responde al agnosticismo de Kant con una pregunta: "Y esto lleva a la crítica a preguntar ¿cómo, si es posible conocer solamente lo que está dentro de los límites de la experiencia sensorial [Kant], [uno] puede justificarse al declarar que las cosas reales no existen más allá, y cómo él puede decir qué son los límites más allá de los cuales el entendimiento humano no puede aventurarse, a menos que él mismo haya triunfado al traspasarlos? (85/34).

El filósofo Ludwig Wittgenstein afirma: "Para poder fijar un límite al pensamiento tenemos que encontrar ambos lados del límite concebible" (1310/prefacio).

Etienne Gilson comenta: "El conocimiento de lo que es una cosa puesto que no es conocida es una llana contradicción en la doctrina de Kant" (460/131).

Ravi Zacharias: "El agnosticismo de Kant sobre la realidad final es autoderrotista. No es posible dar por sentado ninguna cosa acerca de la realidad final a menos que uno sepa algo de la realidad final. Decir, como Kant lo hizo, que uno no puede cruzar la línea de apariencias es cruzar la línea para decirlo. En otras palabras, no es posible conocer la diferencia entre la apariencia y la realidad a menos que uno conozca lo suficiente acerca de las dos para distinguir entre ellas" (1347/203).

H. A. Pritchard advierte que cualquier conocimiento de la realidad es inconsistente con el idealismo en general:

> Para pensar del mundo como dependiente de la mente, tenemos que pensar de él como consistente solamente de una sucesión de apariencias... Que este es el resultado inevitable del idealismo no se nota, mientras se suponga que la relación esencial de las realidades con la mente consiste en su ser conocido... La ventaja de esta forma de idealismo [de Kant] realmente se deriva del mismo hecho de que es el propósito del idealismo en general negarlo. Porque la conclusión de que el mundo físico consiste de una sucesión de apariencias solamente se evita tomando en cuenta la relación de las realidades con la mente por vía del conocimiento y, entonces, sin estar consciente de la inconsistencia, hacer uso de la existencia independiente de la realidad conocida (993/122, 123).

2. Las categorías de la mente corresponden con la realidad; de otra manera el agnosticismo no se puede enunciar

El profesor Geisler esboza la futilidad de hacer declaraciones categóricas para negar el conocimiento de la realidad:

> El argumento de Kant de que las categorías del pensamiento (tales como la unidad y la causalidad) no se aplican a la realidad es fallido, porque a menos que las categorías de la realidad correspondan a las de la mente, no podrían hacerse declaraciones acerca de la realidad, incluyendo la misma declaración que Kant hizo. Esto es decir que a menos que el mundo real fuera inteligible ninguna declaración acerca de él se aplicaría. Es necesaria una formación previa de la mente a la realidad si uno va a decir algo positivo o algo negativo acerca de ella. No podemos ni siquiera pensar de la realidad que es imposible pensar en ella. Ahora bien, si alguien impusiera el argumento de que el agnóstico no necesita hacer ninguna declaración en absoluto acerca de la realidad, sino sencillamente definir los límites necesarios de lo que podemos conocer, se demostraría que hasta esto es un intento autoderrotista, porque decir que uno no puede conocer nada más que los límites del fenómeno o la apariencia, es trazar una línea insuperable para esos límites. Pero uno no puede trazar límites tan firmes sin traspasarlos. No es posible sostener que la apariencia termina aquí y la realidad empieza allí a menos que uno pueda ver cuando menos a alguna distancia del otro lado. En otras palabras, ¿cómo puede uno conocer la diferencia entre apariencia y realidad a menos que uno ya las conozca a las dos como para hacer una comparación? (426/21).

H. A. Pritchard responde al argumento de que la realidad es lo que es en el conocimiento de ella:

> En otras palabras, el conocimiento es esencialmente descubrimiento, o el hallazgo de lo que ya es. Si una realidad solamente pudiera ser o llegar a ser en virtud de alguna actividad o proceso por parte de la mente, esa actividad o proceso no sería "conocimiento", sino "hechura" o "creación", y hacer y conocer debe admitirse al final que se excluyen mutuamente.
>
> —H. A. PRITCHARD

> La objeción fundamental a esta línea de pensamiento, sin embargo, es que contradice la misma naturaleza del conocimiento. El conocimiento presupone incondicionalmente que la realidad conocida existe independientemente del conocimiento de ella, y que la conocemos como existe en esta independencia. Sencillamente es *imposible* pensar que cualquier realidad dependa de nuestro conocimiento de ella, o de cualquier conocimiento de ella. Si va a haber conocimiento, primero debe *haber* algo para ser conocido. En otras palabras, el conocimiento es esencialmente descubrimiento, o el hallazgo de lo que ya es. Si una realidad sólo pudiera ser o llegar a ser en virtud de alguna actividad o proceso de parte de la mente, esa actividad o proceso no sería "conocimiento" sino "hechura" o "creación", y hacer y conocer debe admitirse al final que se excluyen mutuamente (993/118).

Etienne Gilson declara que "al contrario de la tesis idealista, es posible conocer si nuestras ideas están o no están en conformidad con las cosas" (462/275).

Paul Carus comenta sobre el problema que enfrenta el agnosticismo cuando las categorías de la mente no son también categorías de la realidad: "Cuando Kant niega que el espacio y el tiempo son objetivos, se vuelve confuso y se contradice. Porque él o debiera tener que decir que el espacio y el tiempo están confinados dentro de los límites del cuerpo del sujeto pensante, lo cual es una tontería, o él debiera atribuírselas al sujeto como una cosa en sí misma, lo que contradice su propia teoría de acuerdo con la cual el tiempo y el espacio no se refieren a las cosas en sí mismas sino solamente a las apariencias" (221/ en 640/233).

Mortimer Adler señala el error del idealismo: Platón y Descartes y también Kant y Hegel después, van demasiado lejos en su separación de los dos ámbitos, el sensible y el inteligible. Esto resulta al atribuirle al intelecto una autonomía que hace su funcionamiento, en algún sentido o en todos, independiente de la experiencia sensorial.

"Esto lleva a Platón y a Descartes a atribuirle al intelecto ideas innatas; ideas que de ninguna manera se derivan de la experiencia sensorial. Las categorías trascendentales de Kant son otra versión del mismo error" (6/34).

3. No es posible afirmar *existencia* sin declarar algo de *esencia* (lo que es en sí misma)

El argumento puede ser enunciado de esta manera:

> Otra dimensión autoderrotista se implica dentro de la admisión de Kant de que él conoce que el noumena [el mundo real contra la apariencia del mundo] está allí, pero no lo *que* es. ¿Es posible conocer que algo es sin conocer algo acerca de lo que es?... No es posible afirmar *que* algo es sin declarar simultáneamente acerca de lo que es. Inclusive describirlo como "en sí mismo" o lo "real" es decir algo. Además Kant reconocía que era la "fuente" inconocible de la apariencia que es-

tamos recibiendo. Todo esto es informativo acerca de lo real: a saber, es lo real, en sí mismo fuente de las impresiones que tenemos. Aún esto es algo menos que completo agnosticismo (426/21, 22).

H. A. Pritchard argumenta que "puesto que el conocimiento es esencialmente de la realidad como es independientemente de que sea conocida, la declaración de que la realidad depende de la mente es una declaración de la clase de cosa que es en sí misma, independientemente de que sea conocida" (993/121).

Etienne Gilson: "Esa raíz común de la que brotan la sensibilidad y el entendimiento, y de la que Kant dice que existe, pero que no sabemos qué es, debiera al fin ser desenterrada y sacada a la luz. En resumen, si no va a permanecer como un cuerpo extraño insertado arbitrariamente en el mundo inteligible del entendimiento, la existencia tiene que ser, o rechazada completamente, o producida *a priori* [conclusión alcanzada independientemente de la experiencia] como todo el resto" (460/132).

Gilson continúa: "Hay demasiada existencia en la crítica de Kant, o no suficiente. Demasiada, porque es dada tan arbitrariamente, tal como en el caso de Hume; no suficiente, porque es tan completamente imposible de conocer que prácticamente no hay más de ella en el idealismo crítico de Kant que el que había en el idealismo absoluto de Berkeley" (460/134, 135).

Paul Carus declara: "Por eso, aunque concediendo que la imagen del mundo concebida por los sentidos de nuestra intuición es de apariencia subjetiva... pretendemos en contraste con Kant que sus elementos formales representan una característica que es inherente en existencia como la forma de la existencia.

"Al hacer la forma puramente subjetiva, Kant cambia —a pesar de todas sus protestas— todas las ideas, todos los pensamientos, toda la ciencia, en conceptos meramente subjetivos. Él es más idealista que Berkeley. La ciencia puede ser considerada como un método objetivo de cognición solamente si las leyes de la forma son características objetivas de la realidad" (221/ en Kant, 640/210).

Carus concluye: "Si las cosas en sí mismas significan cosas objetivas, a saber, cosas como ellas son, independientemente de nuestra sensibilidad, debemos negar que es imposible conocerlas" (221/ en 640/36).

Rudolph G. Bandas argumenta que la idea de ser corresponde a la realidad:

¿Qué seguridad tenemos respecto a la objetividad de la idea del ser? ¿Cómo sabemos que corresponde a la realidad, puesto que no podemos compararla con la cosa extramental en sí misma, siendo la última inaccesible inmediatamente? Esta dificultad no es de ninguna manera nueva: fue declarada y refutada no solamente por Santo Tomás, sino antes de él por Aristóteles. La tendencia característica del pensamiento moderno es dividir y separar. Su error fatal en el campo de la epistemología es separar el objeto conocido de la cosa misma, y luego esforzarse irremediablemente por salvar el vacío entre el sujeto y el objeto (91/62).

Bandas además señala la universalidad de la idea del ser.

Si nuestro concepto de un mundo independiente del espacio y del tiempo es necesariamente subjetivo, entonces no tenemos una buena razón para suponer que hay un mundo así, especialmente puesto que parece contradictorio hablar de un concepto que es independiente de nuestras facultades conceptuales.

—PANAYOT BUTCHVAROV

La idea de ser es aplicable a toda realidad, sea verdadera o posible, presente, pasada o futura. Es aplicable a todo grado o realidad. ...Ninguna afirmación es posible sin ser. Separarnos nosotros mismos de la influencia de ser sería un suicidio intelectual y condenarnos al silencio eterno. Todo el que use el verbo "es" y haga una afirmación —y el cual es más dogmático y categórico que la mayoría de nuestros modernos— necesariamente acepta la filosofía del ser con todas sus consecuencias, implicaciones y ramificaciones (91/346).

En el *Diccionario Cambridge de Filosofía*, Panayot Butchvarov argumenta que si el agnóstico no está hablando de esencia está frente a dos conclusiones indeseables:

Aceptar la objeción [de que no podemos formar una idea de objetos reales] parece implicar que no podemos tener conocimiento de objetos reales como son en sí mismos, y de que la verdad no debe ser entendida como correspondencia con tales objetos. Pero esto en sí mismo tiene todavía una consecuencia mayor; ya sea (i) que debamos aceptar el criterio aparentemente absurdo de que no hay objetos reales... porque difícilmente pudiéramos creer en la realidad de algo de lo que no podemos formarnos de ninguna manera un concepto; o bien (ii) debemos enfrentar la tarea aparentemente sin esperanza de un cambio drástico en lo que queremos decir por "realidad", "concepto", "experiencia", "conocimiento", "verdad" y mucho más (201/ como fue citado en 78/488).

Butchvarov continúa: "Si nuestro concepto de un mundo independiente del espacio y del tiempo es necesariamente subjetivo, entonces no tenemos buena razón para suponer que hay tal mundo, especialmente puesto que parece contradictorio hablar de un concepto que es independiente de nuestras facultades conceptuales" (201/ como fue citado en 78/490).

4. La epistemología de Kant no puede alcanzar la realidad porque no empieza con la realidad

Como ya notamos en la introducción a esta sección, es equivocado empezar desde dentro de la mente y esperar encontrar un camino a la realidad.

F. H. Parker señala que el lugar apropiado para empezar es con la realidad: "Las realidades que son conocidas... no dependen de ser conocidas, ni en su naturaleza ni en su existencia; el conocimiento depende de la realidad conocida" (948/ como es citada en 588/48).

Etienne Gilson describe el dilema que esto presenta a los idealistas que cometen este error:

La más grande de las diferencias entre el realista y el idealista es que el idealista piensa mientras que el realista conoce. Para el realista, pensar es solamente organizar algunos actos previos de conocimiento o reflexionar en su contenido. Él nunca concebiría hacer del pensamiento el punto de partida de su reflexión, porque un pensamiento es posible para él solamente donde primero existe algún conocimiento. Dado que el idealista va del pensamiento a las cosas, es incapaz de saber si su punto de partida corresponde o no a un objeto. Cuando él pregunta al realista cómo reincorporar el objeto a partir del pensamien-

to, aquél debe apresurarse a contestar que esto no puede hacerse y que ésta es efectivamente la razón principal para no ser un idealista. El realismo, sin embargo, parte del conocimiento, es decir, de un acto del intelecto que consiste esencialmente en asir un objeto. Entonces, para el realista, la pregunta no presenta un problema sin solución, sino un falso problema, que es algo enteramente diferente (463/ como es citado en Houde, 588/386).

Gilson hace esta advertencia a cualquiera que argumenta con un idealista:

> Uno debe siempre recordar que las imposibilidades en las cuales el idealista desea acorralar al realismo son obra del idealismo mismo. Cuando nos desafía a comparar la cosa conocida con la cosa misma, solamente manifiesta el mal interno que lo corroe. Para el realista no hay "noumenon" [cosa en sí misma] en el sentido en que el idealista lo entiende. El conocimiento presupone la presencia de la cosa misma para el intelecto. No hay necesidad de suponer, detrás de la cosa que está en el pensamiento, un duplicado, misterioso e imposible de conocer, que sería la cosa de la cosa en el pensamiento. Conocer no es comprender una cosa como está en el pensamiento, sino, en el pensamiento, comprender una cosa como es (463/ como es citada en 588/388).

5. La certidumbre de las conclusiones *a priori* de Kant son refutadas por los descubrimientos científicos

A priori significa "independiente de la experiencia". Mortimer Adler explica lo que Kant hizo con juicios sintéticos *a priori*: "Kant otorgó a la mente humana formas trascendentales de comprensión sensorial o intuición (las formas de espacio y tiempo), y también con las categorías trascendentales del entendimiento". Esto significa que "la mente trae a la experiencia estas formas y categorías trascendentales, constituyendo por tanto la forma y el carácter de la experiencia que tenemos" (6/96). En otras palabras, la mente puede conocer la realidad solamente según estas categorías *a priori*. Esto significa que la única manera en que podemos juzgar si una cosa corresponde a la realidad (es decir, que es verdad) es según estas categorías *a priori* y no basados en nuestra experiencia de la realidad misma.

Adler explica que el motivo de Kant era establecer la geometría euclideana, la aritmética y la física newtoniana como ejemplos de conclusiones *a priori* con forma de realidad. Sin embargo, Adler nos recuerda que

> tres eventos científicos bastan para mostrar cuán ilusorio es el criterio que él había usado para hacer eso:
>
> El descubrimiento y desarrollo de la geometría no euclideana y de la moderna teoría de los números bastan para mostrar cuán completamente artificial fue la invención de Kant de las formas trascendentales de espacio y tiempo como control de nuestras comprensiones sensoriales y certidumbre y realidad a la geometría euclideana y a la aritmética simple.
>
> De manera similar, el reemplazo de la física

La más grande de las diferencias entre el realista y el idealista es que el idealista piensa mientras que el realista conoce. Para el realista, pensar es solamente organizar algunos actos previos de conocimiento o reflexionar en su contenido. Él nunca concebiría hacer del pensamiento el punto de partida de su reflexión, porque un pensamiento es posible para él solamente donde existe algún conocimiento.

—ETIENNE GILSON

newtoniana [El universo es una máquina gigantesca. Dios está fuera de la máquina.] por la moderna física relativista, la adición de la probabilidad o las leyes estadísticas a las leyes causales, el desarrollo de la física elemental de la partícula y de la mecánica del quantum, también deben bastar para mostrar cuán completamente artificiosa fue la invención de Kant de las categorías trascendentales del entendimiento y para dar a la física newtoniana certeza e incorregibilidad.

Adler concluye: "Que alguien en el siglo XX pueda tomar en serio la filosofía trascendental de Kant es sorprendente, aunque siempre puede seguir siendo admirable como una invención intelectual admirable en ciertos aspectos y extraordinariamente elaborada" (6/97, 98).

Paul Carus argumenta: "A menos que denunciemos la ciencia como una extravagancia de la mente humana, debemos conceder que a pesar de las limitaciones de los científicos individuales, el ideal de la ciencia (que consiste en describir las cosas en su existencia objetiva) es justificado y puede ser más y más cumplido" (221/ en 640/236).

37 ➢

Respuesta al misticismo

("la creencia de que el conocimiento directo de Dios, de la verdad espiritual o de la realidad última se pueden alcanzar 'mediante la intuición inmediata o la percepción [lo subjetivo] y en una manera diferente de la percepción sensorial ordinaria o del uso del razonamiento lógico' [Webster's New Collegiate Dictionary]" [46/37])

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

- El misticismo ejemplificado por D. T. Suzuki (budismo zen)
  - La verdad puede ocasionar contradicción
- Hay dos ámbitos de realidad (y de verdad) que deben ser experi mentados de manera diferente
  - La realidad que es este mundo, junto con nuestra experiencia de él, es ilusoria
  - La experiencia mística es inefable
- Respuesta
- Las declaraciones del zen son autoderrotistas y *ad hoc*
- No hay dos ámbitos contradictorios de la realidad que deban ser experimentados de manera diferente
- La realidad no es ilusoria
- Las experiencias místicas no son inefables (que no pueden ser expresadas)
- Las experiencias místicas no se autentican a sí mismas
- El misticismo resulta en una filosofía que no se puede vivir

EL MISTICISMO EJEMPLIFICADO POR D. T. SUZUKI (BUDISMO ZEN)

Hay muchas formas de misticismo. Lo que distingue a los místicos es *la manera* en que obtienen su objetivo de iluminación. Recordemos que *la manera* en que conocemos la realidad está relacionada con si *sí* conocemos la realidad, pero es diferente de ella. El siguiente ejemplo de misticismo revela la percepción de los místicos de conocer la realidad y de conocer la verdad.

1. La verdad puede ocasionar contradicción

D. T. Suzuki declara llanamente: "El zen no sigue la rutina del razonamiento, y no le importa si se contradice o si es inconsistente" (1176/94).

Suzuki: "El zen decididamente no

es un sistema fundado sobre la lógica y el análisis. Si acaso es la antípoda de la lógica, con lo que quiero decir que es un modo dualístico de pensar" (1175/38).

Suzuki: "Nosotros generalmente razonamos: 'A' es 'A' porque 'A' es 'A'; o 'A' es 'A' por lo que 'A' es 'A'. El zen está de acuerdo con esta manera de razonar o la acepta, pero tiene su propia manera, que ordinariamente no es aceptable en absoluto. El zen diría: 'A' es 'A' porque 'A' no es 'A'; o 'A' no es 'A'; por tanto, 'A' es 'A'" (1180/152).

Suzuki: "Este es el principio del zen. Por ahora comprendemos que 'A' no es 'A' después de todo, que la lógica tiene un solo lado, que lo llamado ilógico en último análisis no es necesariamente ilógico; que lo que es superficialmente irracional tiene después de todo su propia lógica que está en correspondencia con el verdadero estado de las cosas... En otras palabras, el zen quiere vivir desde adentro. No estar atado a reglas, pero crear sus propias reglas, es la clase de vida que el zen está tratando que vivamos. Por esto sus declaraciones son ilógicas, o más bien superlógicas" (1175/60, 64).

Suzuki declara que hay más verdad en las contradicciones que en la lógica: "Por lógicamente imposible o llena de contradicciones que pueda ser la declaración hecha por el prajnaparamita, es completamente satisfactoria para el espíritu. ...Que no haya ninguna lógica no significa que es falsa. En cuanto toca a la verdad, hay más de ella en la declaración" (1174/271).

Suzuki dice de la realidad: "La idea es que el hecho final de la experiencia no debe ser esclavizado por ninguna ley de pensamiento artificial o esquemático, ni por ninguna antítesis de 'sí' y 'no', ni por ninguna fórmula de epistemología cortada y seca. Evidentemente el zen comete absurdos e irracionalidades todo el tiempo; pero esto sólo en apariencia" (1175/55).

Suzuki dice de las categorías lógicas: "La 'ignorancia' es otro nombre del dualismo lógico... Si queremos llegar a la misma verdad de las cosas, debemos verlas desde el punto donde este mundo no ha sido creado todavía, donde la conciencia de esto y de aquello no ha sido todavía despertada" (1175/52).

2. Hay dos ámbitos de realidad (y de verdad) que deben ser experimentados de manera diferente

D. T. Suzuki nos da la filosofía zen del conocimiento:

> Ahora estoy listo para presentar un trozo de epistemología zen. Hay dos clases de información que podemos tener de la realidad; uno es conocimiento acerca de ella y el otro es el que sale de la realidad misma. Al usar "conocimiento" en su sentido más amplio, el primero es lo que yo describiría como conocimiento conocible y el segundo es el conocimiento no conocible. El conocimiento es conocible cuando es la relación entre sujeto y objeto... Conocimiento desconocido es el resultado de una experiencia interna; por tanto, es completamente individual y subjetiva. Pero lo extraño acerca de esta clase de conocimiento es que el que lo tiene está absolutamente convencido de su universalidad a pesar de su privacidad (1180/146).

Suzuki aquí describe éstos como ver

y conocer: "Ver juega el papel más importante en la epistemología budista, porque ver está en la base del conocimiento. El conocimiento es imposible sin ver; todo el conocimiento tiene su origen en ver" (1178/46).

Norman Anderson define el misticismo: "En términos generales [el misticismo] representa la creencia de que el conocimiento directo de Dios, de la verdad espiritual o de la realidad última, se puede alcanzar 'mediante la intuición inmediata o la percepción [lo subjetivo] y en una manera diferente de la percepción sensorial ordinaria o del uso del razonamiento lógico' (*Webster's New Collegiate Dictionary*).

Anderson nos cuenta la manera en que el zen alcanza su conocimiento de la realidad última: "Los budistas zen creen que por una rigurosa autodisciplina y por un método de meditación estrictamente prescrito, pueden obtener *satori*, el término japonés para 'esclarecimiento' —sea de manera repentina, como algunos enseñan o gradualmente, como sostienen otros— por medio de una percepción que es empírica más que intelectual" (46/88).

Suzuki define *satori* como completamente diferente al conocimiento racional: "Satori puede ser definido como un examen intuitivo dentro de la naturaleza de las cosas en contradistinción al entendimiento analítico o lógico de ello" (1172/230).

Suzuki: "El satori, después de todo, no es una cosa que se adquiere mediante el entendimiento" (1172/243).

Suzuki: "En el zen debe haber un satori: debe haber una confusión mental general que destruya las viejas acumulaciones de intelectualidad y que ponga un fundamento para una nueva fe; debe haber el despertar de un nuevo sentido que revele las cosas antiguas desde un ángulo de percepción entera y de lo más refrescantemente nueva" (1172/262).

Suzuki: "Detrás de la serie de negaciones ofrecidas por los pensadores mahayana [una secta muy diferente del budismo. Zen es la secta más popular] realmente existe la afirmación de una verdad superior" (1171/5).

Suzuki: "En el zen hay una búsqueda intelectual de la verdad última que el intelecto no puede satisfacer; el sujeto es alentado a sumergirse más profundamente bajo las olas de la conciencia empírica" (1173/60).

Suzuki de nuevo describe las dos formas de conocimiento:

> El objeto del zen no es parecer ilógico por su propio bien, sino hacer que la gente sepa que la consistencia lógica no es final, y que hay una cierta declaración trascendental que no puede obtenerse por mera inteligencia intelectual... El zen nos lleva a un ámbito absoluto en el que no hay antítesis de ninguna clase.
>
> —D. T. SUZUKI

En el budismo generalmente se distinguen dos formas de conocimiento: una es *prajna* y la otra es *vijnana*. Prajna es todo conocimiento (sarvajna), o conocimiento trascendental... Vijnana es nuestro conocimiento relativo en el que se distinguen el sujeto y el objeto... La ciencia y la filosofía aparentemente no agotan la realidad; la realidad contiene más cosas que las que son llevadas por nuestro conocimien-

> to relativo para su investigación. Lo que queda en la realidad, según el budismo, se vuelve al *prajna* para su reconocimiento (1176/80).

Suzuki: "*prajna* es algo que nuestro conocimiento razonado no puede obtener. Pertenece a una categoría diferente del mero conocimiento" (1171/22, 23).

Suzuki: "*Vijnana* quiere que todo sea bien claro y bien definido, sin mezcla de dos declaraciones contradictorias que, sin embargo, *prajna* desecha desconsideradamente" (1180/91).

En el zen se emplean declaraciones ilógicas y sin sentido para sacudir a la persona y sacarla del pensamiento lógico. Un ejemplo es: ¿Cuál es el sonido de una mano que aplaude? Suzuki explica la filosofía zen detrás de esas declaraciones ilógicas: "El objeto del zen no es parecer ilógico por su propio bien, sino hacer que la gente sepa que la consistencia lógica no es final, y que hay una cierta declaración trascendental que no puede obtenerse por mera inteligencia intelectual... El zen nos lleva a un ámbito absoluto en el que no hay antítesis de ninguna clase" (1175/67, 68).

3. La realidad que es este mundo, junto con nuestra experiencia de él, es ilusoria

Suzuki explica que el mundo material o realidad es ilusión (este concepto se llama Maya):

> Como ya se ha dicho repetidamente, la fuerza del argumento adoptado en la *prajnaparamita* es dirigido contra el error fundamental que todos tenemos generalmente en relación al mundo, es decir, el realismo ingenuo [Hay un mundo real, existente y externo]. La característica principal de este realismo es tomar al mundo como una realidad fijada eternamente y en existencia eternamente contra lo que se concibe como un mundo interno de pensamientos, emociones y sensaciones... Una de las mejores armas para destruir la fortaleza del realismo ingenuo es declarar que todo es *maya* y que no hay un orden fijado permanentemente en el mundo, que el concepto dualista de la existencia, interna y externa, ser y no ser, etc., es visionaria, y que es necesario despertar el prajna que se apodera de lo inaccesible... De modo que se nos dice que los placeres y dolores con los que somos afectados no tienen naturaleza permanente como tales; y de la misma manera con objetos de placer y dolor, son transitorios y cambiables como *maya*. Ninguno tiene realidad substancial. Hay meras apariencias y deben ser consideradas como tales y sin mayor valor. Hasta donde llegan las apariencias, están allí y este hecho no será ignorado, pero en cuanto a apegarse a ellas desde luego como finalidades, el sabio conoce mucho más, porque su ojo *prajna* ha penetrado en el fundamento mismo de la realidad (1174/267, 268).

Suzuki dice que el mundo más real está detrás de este: "Porque este mundo relativo en el que sabemos que vivimos, y el mundo más real que está detrás de él, forman un todo completo e indivisible y ninguno es más real que el otro... La verdad es que el mundo es uno" (1181/73).

Suzuki aquí habla de la realidad en los términos filosóficos de Occidente:

> La realidad, sin embargo, no debe entenderse en el sentido de una pepita o hipóstasis o cosa existente en sí misma aparte de lo que es conocido como apariencia o algo fenomenal. No es un objeto o una percepción intelectual que debe ser distinguida como esto o aquello. Es lo que permanece detrás (aunque no nos gusta usar esta clase de expresión) cuando toda la piel o cubierta exterior se cae. Esto no debe entenderse sobre el nivel de la intelección. Es simbólico y debe ser interpretado espiritualmente; es la emoción que uno tiene

> mientras va por lo que podemos llamar, a falta de una terminología apropiada, experiencia zen o satori (1176/30).

Suzuki comenta que el uso de lo ilógico y lo insensato en la práctica zen es para liberar la mente de la atadura a un mundo ilusorio: "El propósito del maestro del zen que abiertamente contradice los hechos de la experiencia sensorial es persuadir al psicólogo a liberarse de las ataduras indebidas a conceptos que toma como realidades" (1176/94).

4. La experiencia mística es inefable

D. T. Suzuki declara categóricamente que la experiencia mística es inefable (que no puede ser expresada): "Satori es la experiencia individual más íntima y por eso no puede ser expresada en palabras o descrita en ninguna otra manera" (1172/263).

Suzuki: "La realidad misma no tiene forma ni no forma; como el espacio está más allá del conocimiento y del entendimiento; es demasiado sutil para ser expresada en palabras y letras" (1173/21).

RESPUESTA

1. Las declaraciones del zen son autoderrotistas y *ad hoc*

1.1. Ejemplos específicos

D. T. Suzuki explica que el zen está más allá de la crítica: "El maestro zen tiene junto con su satori una posición ventajosa desde la cual avanza para atacar el campo del oponente en cualquier dirección. Esta posición ventajosa no está situada en ningún punto definido del espacio, y no puede ser asaltada por conceptos o por ningún sistema basado en ellos. Su posición, que no es una posición en su sentido ordinario, no puede ser alcanzada por ningún medio nacido de la intelección" (1176/95).

Suzuki dice que el zen se autentica a sí mismo y no se interesa para nada por las críticas de sus contradicciones:

> Desde el punto de vista lógico y lingüístico los dos maestros zen se resisten el uno al otro y no hay manera de efectuar una reconciliación. Uno dice "sí" mientras que el otro dice "no". Mientras que el "no" signifique una negación no calificada y el "sí" una afirmación no calificada, no habrá un puente entre los dos. Y si este es el caso, como aparentemente lo es, uno puede preguntarse: ¿cómo puede el zen permitir la contradicción y continuar la pretensión de su enseñanza consistente? Pero el zen sigue serenamente su propio camino sin tomar en cuenta para nada esa crítica. Esto se debe a que la primera preocupación del zen es su experiencia y no sus modos de expresión. Este último permite una gran variación, que incluye paradojas, contradicciones y ambigüedades. De acuerdo con el zen, la pregunta de "is-ness" (*isticheit*) se establece solamente por experimentarla internamente y no por meramente argumentar de ella o por apelar lingüísticamente a sutilezas dialécticas [opuestas]. Los que tienen una genuina experiencia zen reconocerán de inmediato, a pesar de las discrepancias superficiales, lo que es verdad y lo que no (1178/59).

No es difícil encontrar contradicciones en los escritos de Suzuki. Él era un escritor prolífico y expresivo, pero aparentemente sin ninguna preocupación al contradecir sus propias declaraciones.

Suzuki escribe: "Si me preguntaran entonces qué enseña el zen, contestaría que el zen no enseña nada". En una página posterior él escribe: "[Esta famosa *gatha* (dicho) de Jenye] de ninguna manera agota todo lo que el zen enseña" (1175/38, 58).

Suzuki escribe esta línea en una historia de la respuesta de un maestro zen al deseo de un estudiante de ser entrenado en la verdad del zen: "Dijo el maestro de zen: 'No hay mente para ser estructurada, ni hay ninguna verdad en la cual ser disciplinado' ". En la siguiente página Suzuki comenta: "Los que desean ganar en percepción intelectual, si es posible, en la verdad del zen, primero deben entender lo que esta estrofa significa" (1175/57, 58).

Si me preguntaran entonces qué enseña el zen, contestaría que el zen no enseña nada.

—D. T. SUZUKI

Suzuki describe la incapacidad de criticar el zen porque está más allá de todo dualismo:

> El zen, por tanto, no es misticismo, aunque pueda haber algo en él que recuerde a éste. El zen no enseña absorción, ni identificación o unión, porque todas estas ideas se derivan del concepto dualista de la vida y del mundo. En el zen hay una totalidad de cosas que rehúsa ser analizado o separado en antítesis de todas clases. Como ellos dicen, es como una barra de hierro sin agujeros ni manijas para darle vuelta. Uno no tiene manera de agarrarla; en otras palabras, no puede ser clasificada bajo ninguna categoría. Por eso, debe decirse del zen que es una disciplina singular en la historia de la cultura humana, religiosa y filosófica (1180/146).

1.2. Crítica

Henry Rosemont Jr. responde a la negativa de que el zen sea una filosofía:

> El budismo zen es un juego de suposiciones filosóficas que gobiernan los patrones de conducta de sus adherentes; Suzuki y sus colegas solamente pueden ignorar este hecho por medio de jugar con las palabras, con la consecuencia de que los lectores de los comentarios del zen son engañados y muchos asuntos fundamentales son esquivados y oscurecidos. Por ejemplo, al decir en una página que "En el zen se encuentran sistematizadas, o más bien cristalizadas, toda la filosofía, la religión y la vida misma de la gente del lejano Oriente, especialmente de los japoneses", Suzuki debiera saber más que simplemente decir en la siguiente página que "el zen no enseña nada". La conclusión es obvia. Ya sea que lo admita explícitamente o no, Suzuki está escribiendo filosofía; de la premisa de que muchas de las creencias que él defiende en el nombre del zen son antifilosóficas, no se sigue que no son filosóficas. Todas son creencias filosóficas.

De nuevo Rosemont dice:

> Por eso no es evadir la cuestión, no es falso ni engañoso, sino correcto, afirmar que el budismo zen es una filosofía, además de cualquier otra cosa que pueda ser. Puede admitirse que algunas de las creencias filosóficas del budismo zen son suficientemente inusuales para garantizar que sean caracterizadas como "antifilosóficas", pero esa caracterización no debe ser equiparada como "no filosófica". Las declaraciones de los comentaristas zen, que expresan, elaboran y defienden esas creencias, son todas declaraciones filosóficas, de aquí que son participantes en empresas filosóficas, no obstante sus declaraciones contrarias; y tales empresas por consiguiente forman un tema apropiado para examen y crítica filosófica,

porque cualquiera que lea esas declaraciones estará ocupado en el estudio de la filosofía del budismo zen.

Rosemont contesta a la crítica a propósito de la lógica y la filosofía occidental encontradas en los comentarios zen: "Un pensador no puede cambiar a otros pensadores si comete errores fundamentales y luego no permite al acusado examinar los cargos contra ellos en detalle o contestarlos. Tales procedimientos no tienen más lugar en el estudio del budismo zen del que tienen en cualquier otro campo".

Rosemont señala que el uso del lenguaje para negar la lógica es contradictorio:

Suzuki y los otros comentaristas atacan la armazón lógica y lingüística sobre la que se requiere que ellos mismos se coloquen cuando escriben en inglés, con el resultado de que sus ataques son empresas autoderrotistas. Si, por ejemplo, una persona cree que la lógica es de alguna manera altamente defectuosa, él ciertamente va a encontrar difícil inducir a gente inteligente a compartir su creencia al ofrecerles argumentos de apoyo a los que les falte cualquier convicción que lleve al hecho de que son lógicamente válidos... Si los criterios de Suzuki son tomados en su forma extrema, no es posible abogar por ellos de ninguna manera sin caer en lo absurdo.

Clark y Geisler señalan la lógica de la evasión de la lógica del zen:

Si los maestros del zen fueran en verdad completamente ilógicos, no habría dificultad en declarar explícitamente que el lenguaje siempre distorsiona la realidad y luego se den vuelta para describir la realidad con el uso del lenguaje. Por supuesto, esto sería una inconsistencia absoluta. Naturalmente causaría horror a otros filósofos. Pero si la lógica no importa realmente y las inconsistencias son realmente aceptables, entonces expresar tales contradicciones no presentaría ningún problema. Los maestros creen que el mutismo [o una respuesta sin sentido, o una bofetada en la cara] muestra su convicción de que la racionalidad ha sido evitada. Pero recurrir al mutismo solamente muestra que la lógica realmente opera en las mentes, si no en las palabras, de los maestros zen (234/176).

Rosemont argumenta que la pretensión de Suzuki es *ad hoc*:

Es una creencia filosófica del budismo zen que somos demasiado esclavos de las palabras y de la lógica. Pero de esta declaración sola no estamos autorizados a deducir inmediatamente, como lo hace Suzuki, que la creencia zen es *corrrecta*, que somos *esclavos* de la lógica y del lenguaje. Podría ser verdad que estamos por tanto encadenados, miserables, y que pasamos por sufrimiento indecible, pero esto ciertamente no es verdad solamente porque los budistas zen creen que lo es. Suzuki no prueba, ni siquiera intenta probar, que la creencia es correcta; él solamente asume que lo es, y procede a defender un número de —en este caso improbables— otras creencias acerca del mundo que, sin embargo, dependen de su credibilidad aparente de que la primera creencia sea verdad. Ninguna de estas es un recurso para el entendimiento.

Rosemont señala otro aspecto contradictorio de los comentarios zen: "Un número importante de creencias fundamentales de los budistas zen tiene la peculiaridad de que las oraciones usadas para expresar esas creencias uniformemente producen declaraciones que son falsas, que hacen desastrosa su adhesión directa por un interés compasivo en el entendimiento del zen".

Rosemont concluye:

Estos autores deben ser encontrados culpables

de errores lógicos y lingüísticos y de abusos que han surgido de su adherencia a la creencia metafilosófica y a otras acarreadas por ella, porque tales creencias son inconsistentes con las creencias que sabemos que son presupuestas por todos los que dicen o escriben cualquier cosa. Porque los autores obviamente han escrito mucho, ofrecen evidencia *prima facie* de sus inconsistencias. Los comentaristas zen no dan ninguna buena razón, ni pueden, para eximir sus propios pensamientos y declaraciones de ser juzgados sobre la base de las creencias antiintelectuales, antilógicas y antilingüísticas que han intentado defender. Al atacar el raciocinio, la lógica y el lenguaje los comentaristas se privan de la posibilidad de ofrecer argumentos intelectuales, lógicos y lingüísticos en apoyo de esas creencias zen. Efectivamente, estrictamente hablando ellos se privan completamente de la posibilidad de decir cualquier cosa importante acerca del zen, sin ser además culpables, en el mejor de los casos, de inconsistencia, y en el peor, de insinceridad.

> Ahora estoy inclinado a decir francamente que tales posiciones son locas e inintelegibles. Decir que Dios es bueno y no bueno en el mismo juicio, o que Dios existe y no existe es sencillamente incomprensible para mí.
>
> —WILLIAM LANE CRAIG

Norman Geisler señala que

la negativa panteísta de que la lógica se aplica a la realidad es autoderrotista. Negar que la lógica se aplica a la realidad significa hacer una declaración lógica acerca de la realidad de que no puede hacerse tal declaración lógica acerca de la realidad. Por ejemplo, cuando Suzuki dice que para comprender la vida debemos abandonar la lógica, él usa la lógica en su afirmación y la aplica a la realidad. Efectivamente, ¿cómo puede la ley de la no contradicción (A no puede ser A y no A a la vez) ser negada sin usarla en la misma negativa? Para negar que la lógica se aplica a la realidad uno debe hacer una declaración lógica acerca de la realidad. Pero si no puede hacerse tal declaración lógica acerca de la realidad, ¿cómo puede el panteísta explicar siquiera su punto de vista? (448/105).

Robert S. Ellwood Jr. advierte:

Debemos recibir con cautela considerable las ideas comunes de que si la religión se vuelve más mística y menos dogmática sería mejor, y que el misticismo es el verdadero corazón espiritual de toda religión. Aunque puede argumentarse un caso válido para algunas de las suposiciones que están debajo de estas proposiciones, ellas son altamente ambiguas a menos que tomemos el contexto en cuenta. Dependiendo del contexto, lo que la gente considera como experiencia mística puede también liberar los demonios de la guerra y del odio en nombre de una causa espiritual. Porque la naturaleza que se valida a sí misma del misticismo es una espada de dos filos: podría sancionar la asombrosa experiencia de la trascendencia, y sin embargo validar la separación de sus asociaciones del control de la razón. En este aspecto viene el lado oscuro del misticismo. Los que liberan las experiencias que se validan a sí mismas de la supervisión de la razón y del control social, abandonan esos controles al peligro de todo. El peligro puede estar, hablando estrictamente, no en la carne o en el éxtasis sino en las emociones y los símbolos asociados con ellos. En la práctica, sin embargo, a menudo ocurre poca separación de los dos. La experiencia que se valida a sí misma fácilmente se convierte en el falso romanticismo de exaltar las emociones como cognitivas y guías a la acción sobre la razón o tradición. Uno entonces es probable que evoque la actitud de la locura nazi o del fanatismo solipsista de Charles Manson (336/186).

En esta extensa cita William Lane Craig examina varios problemas lógicos con las pretensiones del misticismo:

Ahora bajo la influencia del misticismo oriental, mucha gente negaría que la consistencia sistemática es una prueba de la verdad. Ellos afirman que la realidad es finalmente ilógica o que las contradicciones lógicas corresponden a la realidad. Ellos sostienen que en el pensamiento oriental lo absoluto o Dios o lo real trasciende las categorías lógicas del pensamiento humano. Son aptas para interpretar la demanda de consistencia lógica como un pedazo del imperialismo occidental que debiera ser rechazado junto con otros vestigios de colonialismo.

Lo que tal gente parece estar diciendo es que la ley clásica de pensamiento conocida como la "Ley del medio excluido" no es necesariamente cierta, es decir, ellos niegan que de una proposición y su negación, necesariamente una es cierta y la otra falsa. Tal negación podría tomar dos formas diferentes. (1) Podría ser interpretada por una parte con el significado de que en una proposición y su negación las dos pueden ser verdad (o las dos falsas). Entonces, son ciertas las dos cosas: que Dios es amor y, en el mismo juicio, que Dios no es amor. Puesto que las dos son verdad, también se niega la Ley de la contradicción: que una proposición y su negación no pueden ser verdad las dos (o las dos falsas) al mismo tiempo. (2) Por otra parte, la negativa original podría ser interpretada queriendo decir que de una proposición y su negación, ninguna puede ser verdad (o ninguna falsa). Entonces, no es cierto que Dios es bueno y no es cierto que Dios no es bueno; sencillamente no hay valor de verdad en todas esas proposiciones. En este caso está el clásico Principio de bivalencia —que cualquier proposición necesariamente es verdadera o falsa— que es negado junto con la "Ley del medio excluido".

Ahora estoy inclinado a decir francamente que tales posiciones son locas e ininteligibles. Decir que Dios es bueno y no bueno en el mismo juicio, o que Dios existe o no existe es sencillamente incomprensible para mí. En nuestra época políticamente correcta, hay una tendencia a difamar todo lo que es occidental y a exaltar los modos orientales de pensamiento como cuando menos igualmente válidas, si no superiores, a los modos occidentales de pensamiento. Sostener que el pensamiento oriental es seriamente deficiente al hacer tales reclamos es ser una especie de fanático epistemológico, estrecho de miras por las restricciones variantes de lógica de la mente occidental.

Pero este juicio es demasiado simplista. En primer lugar, hay pensadores dentro de la tradición del pensamiento occidental que han sostenido los puntos de vista místicos en cuestión (Plotino sería un buen ejemplo), de modo que no hay justificación para enfrentar al Oriente contra el Occidente en esta materia. En segundo lugar, el grado en el que tal pensamiento representa "la mente oriental" ha sido grandemente exagerado. En el Oriente el hombre común —y el filósofo también— vive por las "Leyes de la contradicción y del medio excluido" a través de todos los días de su vida; él las afirma cada vez que pasa por una entrada en lugar de pasar por la pared. Es solamente en un nivel extremadamente teórico de especulación filosófica que tales leyes son negadas. Y hasta en ese nivel, la situación no es monocromática: confucionismo, hinayana, budismo, hinduismo pluralista como lo ejemplifica Sankhya-Yoga, Vaishesika-Nyaya y las escuelas de pensamiento mimasa y hasta el jainismo no niegan la aplicación de las leyes clásicas de pensamiento a la realidad última. Por consiguiente, puede hacerse una crítica del pensamiento oriental desde dentro del mismo pensamiento oriental, y se ha hecho. Nosotros en Occidente por tanto no debiéramos avergonzarnos o disculparnos por nuestra herencia; por el contrario, es una de las glorias de la antigua Grecia que sus pensadores llegaran a enunciar claramente los principios del razonamiento lógico, y el triunfo del razonamiento lógico sobre los modos competidores de pensamiento en el Occidente ha sido una de las grandes fuerzas y realizaciones de más orgullo.

¿Por qué pensar, entonces, que verdades tan autoevidentes como los principios de la lógica son de hecho invalidados por la realidad última? Tal pretensión parece ser contradictoria y también arbitraria. Considere una pretensión como "Dios no puede ser descrito por proposiciones gobernadas por el Principio de

bivalencia". Si tal pretensión es verdad, entonces no es verdad, puesto que ella misma es una proposición que describe a Dios y por tanto no tiene valor verdadero. Por tanto, esa pretensión se refuta a sí misma. Por supuesto, si no es verdad, entonces no es verdad, como el místico oriental sostenía, que Dios no puede ser descrito por proposiciones gobernadas por el Principio de bivalencia. Entonces, si la pretensión no es verdad, no es verdad, y si es verdad, no es verdad, así que en cualquier caso la pretensión resulta no ser cierta.

O considere la pretensión de que "Dios no puede ser descrito por proposiciones gobernadas por la 'Ley de la contradicción'". Si esta proposición es verdad, entonces, puesto que describe a Dios, no es en sí misma gobernada por la "Ley de la contradicción". Por tanto, es igualmente cierto que "Dios puede ser descrito por proposiciones gobernadas por la 'Ley de la contradicción'". Pero entonces, ¿qué proposiciones son estas? Debe haber alguna, porque el místico oriental está comprometido en la verdad de esta pretensión. Pero si él produce alguna, entonces ellas inmediatamente refutan su pretensión original de que no hay tales proposiciones. Su reclamo entonces lo compromete a la existencia de contraejemplos que sirvan para refutar ese mismo reclamo.

Además, aparte del asunto de la autorefutación, la pretensión del místico es completamente arbitraria. Efectivamente, nunca puede darse ninguna razón para justificar la negación de la validez de los principios lógicos por proposiciones acerca de Dios. Porque la misma declaración de tales razones, tales como "Dios es demasiado grande para ser captado por categorías del pensamiento humano" o "Dios es completamente otro", trae consigo la afirmación de ciertas proposiciones acerca de Dios que son gobernadas por los principios en cuestión. En suma, la negación de tales principios por proposiciones acerca de la realidad última es completa y esencialmente arbitraria.

Algunos pensadores orientales comprenden que su posición, como una posición, es finalmente contradictoria y arbitraria, por lo que se ven obligados a negar que su posición es realmente una posición. Ellos sostienen en su lugar que su posición es solamente una técnica que señala lo real trascendente más allá de todas las posiciones. Pero si esta pretensión no es llanamente autocontradictoria, como parece, si tales pensadores literalmente no tienen posición, entonces sencillamente aquí no hay nada que evaluar y ellos no tienen nada que decir. Este pasmoso silencio es tal vez el más elocuente testimonio de la bancarrota de la negación de los principios del razonamiento lógico (257/ como se cita en Phillips, 975/78-81).

2. No hay dos ámbitos contradictorios de la realidad que deban ser experimentados de manera diferente

Clark y Geisler hacen la observación de que el misticismo es atraído al panteísmo para mantener que hay dos formas de experiencia:

> En análisis final, la mayoría de los místicos admiten que un ámbito de la verdad no es realmente verdadero después de todo. Solamente es verdadero desde cierta perspectiva, una perspectiva que finalmente es falsa. A pesar de su denigración de la lógica, hasta los místicos chocan con la inevitable conclusión de que la verdad debe estar unificada: la verdad no puede contradecirse a sí misma y todavía ser verdadera.
>
> —DAVID CLARK Y NORMAN GEISLER

El empuje todavía más fuerte de los místicos por la unidad los lleva naturalmente al panteísmo. La experiencia ordinaria sensual, sea interpretada en forma ingenua o sofisticada, no estará de acuerdo con el panteísmo. Los panteístas, por tanto, son impulsados por una lógica interna para dar por sentada una forma de experiencia que evita las implicaciones aparentes de experiencia sensorial, a saber, que el mundo de objetos externos realmente

existe, como aparenta. Por eso tienden a basar su metafísica en un modo de conocimiento que piensan que de alguna manera es superior al conocimiento empírico (234/160, 161).

Clark y Geisler preguntan si las dos formas de experiencia se distinguen, y si es así, ¿hay una buena razón para abandonar una por la otra?

Cualquier pretensión de que las experiencias místicas poseen estas dos cualidades, singularidad y superioridad, levanta dos preguntas: (1) ¿Podemos demostrar que hay una forma de experiencia y conocimiento que posee estas características que la haga distinta de la experiencia de conocimiento ordinaria y sensorial? Obviamente, si los dos niveles de experiencia y conocimiento no se distinguen, entonces no debemos aceptar la atracción al supuestamente más elevado nivel de conocimiento en apoyo de cualquier criterio del mundo. Rechazar el conocimiento sensorial en favor de un conocimiento diferente y más alto sería un serio error si no hubiera ese conocimiento diferente y superior.

Clark y Geisler continúan:

Suponga que los panteístas sí demuestran que existe un modo de experiencia y conocimiento distinto al ordinario. Esto inmediatamente levanta la segunda pregunta: (2) Si hubiera una forma distinta de experiencia y conocimiento, ¿esa experiencia daría una buena razón para abandonar las experiencias sensoriales y el conocimiento empírico que nos llevan a creer en un mundo de objetos real e independiente? Para mirarlo de otra manera, suponga que las experiencias de los panteístas sí poseen características únicas, rasgos que de alguna manera demuestran ser diferentes de los que hacen que la mayoría crea en un mundo real e independiente. ¿Darían evidencia esas características únicas de que las experiencias de los panteístas son superiores? ¿O probarían solamente que esas experiencias son diferentes?

Ellos concluyen:

En suma, es arbitrario descartar todo un modo o tipo de experiencia sencillamente porque difiere de otra clase o especie de experiencia. Esto se aplica a los positivistas lógicos cuando ellos sumariamente descartan los ámbitos teológicos, éticos o místicos. Pero esto podría aplicarse igualmente a los panteístas que rechazan la experiencia sensorial sobre la base de una supuesta experiencia mística "más elevada". Y el panteísta místico se mete en una dificultad más. ¿Cómo podría alguien argumentar racionalmente en favor de una experiencia supuestamente "más elevada" cuando los panteístas describen esta experiencia como más allá de la lógica y del lenguaje? Si hubiera efectivamente dos formas de experiencia fundamentalmente diferentes, cada una apuntando a diferentes conclusiones metafísicas, distinguir la genuina de la ilusoria seguiría siendo un proceso intratablemente espinoso (234/162).

Clark y Geisler contestan la teoría zen que da por sentado que hay dos ámbitos de experiencia y pensamiento independientes y que las dos tienen validez dentro de sus propias esferas:

La teoría de las dos verdades implica una distinción más fundamental. Los dos ámbitos de verdad no tienen conexión. En las dos esferas de verdad, lo que cuenta como un hecho, lo que gobierna es usado para tratar con los hechos, y las teorías que se desarrollan de esos hechos están completamente sin relación entre sí. La manera ordinaria de juzgar la vida desde la perspectiva sensorial (y de todas las ideas científicas, teorías y debates que la acompañan) incluye una red de verdad completa. Además, existe el modo supraordinario de la verdad, completo con sus formas de experiencia y pensamiento. De acuerdo con la teoría de las dos verdades, las dos esferas de verdad no tienen relación entre sí, y sin embargo las dos son "verdaderas" dentro de sus propios ámbitos... Pero esta respuesta para nosotros no se recomienda a sí misma. La

> racionalidad nos impresiona con la necesidad de ver la realidad y la verdad en una manera unificada. Todos sentimos la necesidad de una unidad de la verdad tan fuertemente que el concepto de dos verdades funciona solamente como una solución temporal. En análisis final, la mayoría de los místicos admiten que un ámbito de la verdad no es realmente verdadero después de todo. Solamente es verdadero desde cierta perspectiva, una perspectiva que finalmente es falsa. A pesar de su denigración de la lógica, hasta los místicos chocan con la inevitable conclusión de que la verdad debe estar unificada: la verdad no puede contradecirse a sí misma y todavía ser verdadera (234/164, 165).

Uno de los muchos ejemplos de la inevitable superioridad de una verdad puede encontrarse en la declaración dogmática de Robert Powell, el comentarista zen: "Puede demostrarse que *todo* pensamiento dualista lleva a la ilusión; las maneras convencionales de describir la realidad son *maya* (irreales), y el resultado lógico de tal investigación es finalmente el vacío. Este enfoque lleva de esta manera al mismo fin que Sunyavada de Nagarjuna, como debe todo enfoque verdadero" (990/60). ¿Se dio usted cuenta de la lógica de *cualquiera de los dos/o* usada para hacer esta declaración categórica?

Clark y Geisler argumentan que los místicos deben admitir finalmente que solamente un modo de experiencia resulta en la verdad: "El resultado es el mismo donde una forma de verdad y de experiencia se toma finalmente como normativa. Aunque inicialmente la teoría de las dos verdades permite una apertura mayor para puntos de vista opuestos, esa apertura es temporal. Los problemas surgidos por la reducción de la verdad a un área de experiencia no son resueltos por la teoría de las dos verdades. En el análisis final, cuando son forzados a avocarse sin demora a los verdaderos asuntos, los místicos admiten que un modo de experiencia nutre la ilusión y el otro la verdad" (234/165).

Clark y Geisler señalan la imposibilidad de evitar completamente la irracionalidad:

> Cualquier apelación a la experiencia mística en apoyo del panteísmo contiene una ironía básica. Los panteístas místicos rechazan el conocimiento empírico (que apuntan lejos del panteísmo) y aclaman el conocimiento místico. Él espera por eso evitar las bifurcaciones lógicas inherentes en el conocimiento empírico y lograr un conocimiento supraconceptual de inmediación y unidad. La ironía final, sin embargo, es que esta empresa triunfa solamente cuando da por sentada la distinción lógica entre la experiencia empírica condicionada lógicamente y la experiencia mística supuestamente supralógica. De esta forma, la apelación al misticismo, lejos de superar completamente a la lógica, realmente requiere una distinción básica lógica si va a triunfar. Una vez más, parece que no hay manera de evitar enteramente la racionalidad (234/83).

Clark y Geisler dan tres argumentos para apoyar la pretensión de que las experiencias místicas se entienden tal como todas las otras experiencias humanas. Primero, la experiencia mística no se interpreta a sí misma; debe ser interpretada mediante el criterio mundial místico; segundo, la mayoría de los místicos afirman singularidad de su experiencia mística, pero si la experiencia no es interpuesta por su criterio del mundo, entonces las experiencias místicas de una realidad no pueden diferir;

tercero, nosotros inevitablemente experimentamos el mundo en términos y categorías que nuestra filosofía de la vida nos provee. Ellos comentan que "sobre el asunto de la inmediatez, el misticismo no está incontaminado singularmente por el trasfondo filosófico de la experiencia. Puede haber otros factores que muestran la singularidad de la experiencia mística, pero en el asunto de la rectitud del conocimiento, la experiencia mística no es demostrablemente diferente en clase de otros modos de experiencia" (234/68-170).

Clark y Geisler concluyen que "la experiencia mística no posee atributos que la señalen como completamente diferente de otras formas de experiencia. No tiene una inmediatez única que sobrepase lo cognoscitivo. No se autentica a sí misma claramente en una manera que no necesite confirmación externa. No es estrictamente inefable. Las experiencias místicas sí difieren de las experiencias ordinarias, pero las diferencias no son tan grandes que garanticen las pretensiones de los místicos que dicen que tienen un conducto especial a la verdad" (234/183).

3. La realidad no es ilusoria

El argumento de que la realidad no es ilusoria puede ser declarado así:

Uno también puede demostrar por qué la realidad existe mediante la aplicación de la "Ley de identidad" al término ilusión. Una ilusión se define como una percepción engañosa de la realidad.

> Calificar de ilusión nuestra explicación del yo, de otros y del mundo, levanta otro problema: ¿Cómo surgió este error tan difundido? ¿Cómo sucedió que virtualmente todo ser humano se experimenta erróneamente a sí mismo, al mundo y a su interacción?
>
> —DAVID CLARK Y NORMAN GEISLER

Cuando alguien dice que algo es una ilusión, esa persona quiere decir que la ilusión desfigura lo que es real. Sin embargo, si la realidad objetiva no existe para proveer un contraste con la ilusión, no habría manera de conocer la ilusión. En otras palabras, para saber que uno está soñando uno debe tener alguna idea de lo que significa estar despierto. Solamente entonces uno puede contrastar los dos estados. De manera similar, uno sólo puede saber lo que es una ilusión porque uno tiene alguna idea de lo que significa ser real. Si todo fuera realmente una ilusión, uno nunca llegaría a saber de ella: ¡la ilusión absoluta es imposible! Por tanto, solamente es lógico concluir que es una ilusión creer que la realidad es una ilusión (440).

Pero, ¿qué es lo que causa esta ilusión? "Calificar de ilusión nuestra explicación del yo, de otros y del mundo, levanta otro problema: ¿Cómo surgió este error tan difundido? ¿Cómo sucedió que virtualmente todo ser humano se experimenta erróneamente a sí mismo, al mundo y a su interacción? Y note que esta supuesta difundida ilusión ocasiona no una sola experiencia o ni siquiera un juego de experiencias incrustadas en una estructura esencialmente correcta o modo de experiencia. Este error extendido afecta la misma estructura de toda experiencia sensorial posible" (234/53).

Los místicos dicen, por ejemplo, que

"todo modo de experiencia que incluya color es esencial y fundamentalmente engañoso". Clark y Geisler responden: "Esta es una declaración extravagante. Sobrecarga al declarante con dos trabajos: el que la hace no solamente debe demostrar la clase diferente de verdad que sirve como la norma por la cual todo el modo de experiencia de color es juzgado engañoso, sino también debe dar alguna explicación en cuanto a por qué todos nosotros dejamos de conseguir toda la verdad todo el tiempo y por qué todos nosotros dejamos de conseguir la mayor parte de la verdad la mayor parte del tiempo" (234/153).

Ellos también preguntan en respuesta al místico, ¿por qué nuestras percepciones están tan equivocadas?

> Por una parte, las mentes que supuestamente inician este proceso de calcificación son ellas mismas parte de la ilusión... [Pero si] la mente es parte de la ilusión y como tal resultado de ella, no puede preceder a la ilusión y entonces no puede servir como una explicación de ella. Por otra parte, si nuestros pensamientos no son pensamientos de una mente ilusoria, presumiblemente son pensamientos de Dios... Pero esto también crea dificultades. C. S. Lewis [en *Miracles*] levanta objeciones a la idea de que nuestro pensamiento realmente es pensamiento de Dios precisamente porque nosotros algunas veces estamos equivocados (234/54).

Se pueden hacer dos preguntas de los panteístas [los místicos son atraídos al panteísmo, como ya se hizo notar antes] que dicen que la realidad es ilusoria. Primero,

> si estamos siendo engañados acerca de nuestra conciencia por nuestra propia existencia individual, ¿cómo sabemos que el panteísta no está siendo engañado también cuando pretende ser consciente de la realidad como final?
>
> Segundo, si el mundo es realmente una ilusión, si lo que continuamente percibimos como real no es real, ¿entonces cómo podemos distinguir entre la realidad y la fantasía? Lao-tse expresa bien la pregunta: "Si cuando estaba dormido era un hombre que soñaba que era una mariposa, ¿cómo sé, cuando estoy despierto, que no soy una mariposa que sueña que es un hombre?". Otros ejemplos ilustran este dilema: Cuando cruzamos una calle muy transitada y vemos tres carriles de tráfico que vienen hacia nosotros, ¿no deberíamos ni siquiera preocuparnos porque es solamente una ilusión? Efectivamente, ¿ni siquiera debiéramos de molestarnos en esperar automóviles cuando cruzamos la calle si nosotros, el tráfico y la calle no existen realmente? Si los panteístas realmente vivieran su panteísmo consistentemente, ¿quedaría algún panteísta? (448/102).

Es manifiesto lo inadecuado de llamar a una realidad, como es lo malo, una ilusión. "Si lo malo no es real, ¿entonces cuál es el origen de la ilusión? ¿Por qué el hombre lo ha experimentado por tanto tiempo y por qué parece tan real? A pesar de las pretensiones en contrario del panteísta, él, junto con el resto de nosotros, experimenta dolor, sufrimiento y, finalmente, muerte. Hasta los panteístas se doblan de dolor cuando tienen apendicitis. También saltan fuera del camino de un camión para no ser heridos. Si el mundo no es real, ¿entonces por qué, cuando me siento sobre un alfiler me disgusta lo que imagino que siento?" (448/102, 103).

4. Las experiencias místicas no son inefables (que no pueden ser expresadas)

"Los místicos asumen usualmente que

sus palabras son descriptivas, como lo hacen sus críticos y sus defensores. Entonces, el concepto de inefabilidad no hace la obra lógica que algunos han esperado. No separa lo místico real, limpiamente de otras formas de experiencia. El misticismo no puede proveer un área de evidencia singular sobre la base de cuáles otros modos de experiencia pueden ser ignorados sumariamente" (234/182).

Henry Rosemont Jr. sugiere: "Un comentarista zen no puede defender la creencia, por ejemplo, de que todos los idiomas distorsionan la realidad, y esperar que todos le pongan atención en serio sólo porque él pronuncie las palabras 'ahora mismo no estoy hablando' y espere convencer a cualquiera de que su declaración fue una declaración verdadera".

Rosemont cuestiona la necesidad de la inefabilidad del zen:

> ¿Es una declaración *necesaria* que el idioma no puede comunicar lo que en algún sentido es "visto" en satori? ¿O es, de *hecho*, el caso de que "el que ve" no puede aparecer con declaraciones descriptivas que él encuentra satisfactorias? Si satori es *definido* (necesario) como "más allá de la lógica y del lenguaje", entonces todos los escritos sobre el tema son por definición incapaces de darnos información alguna de él. Si, por otra parte, los comentaristas intentan una generalización empírica cuando dicen que satori está más allá de toda lógica y lenguaje, están obligados a citar evidencia en apoyo de su generalización, lo que no pueden hacer.

Rosemont comenta que la pretensión de inefabilidad es arbitraria:

> No debiéramos sorprendernos de encontrar a los comentaristas emitiendo renuncias, insistiendo que el zen está más allá del escrutinio del filósofo, que no está sujeto a las leyes del lenguaje y de la lógica... En un sentido u otro el zen podría estar más allá de las leyes del lenguaje y de la lógica, *pero las declaraciones de los comentaristas zen no lo están, porque están escritas en un idioma...* Es extraordinariamente difícil, por ejemplo, inducir a un nativo inteligente, cuyo idioma materno es el inglés, a aceptar el punto de vista de que el inglés es un idioma altamente defectuoso; no porque él sienta una superioridad cultural, sino porque él no puede evitar preguntarse cómo, si el inglés es tan altamente defectuoso, fue posible declarar tan claramente el hecho de que es tan defectuoso. Para él no es posible abandonar cognoscitivamente su estructura [lógica] completamente por la fuerza de argumentos que deben presuponerla. En la medida que el comentarista zen intente esa tarea estará destinado al fracaso.

Él afirma que "los *argumentos* de Suzuki son ejemplos de preguntas, respuestas, razón, sujetos, predicados, negaciones y lenguaje de todos los días. Si las creencias originales fueran verdaderas, sus abogados no podrían *declarar* sus objeciones y argumentos, y si ellos seriamente sostienen esas creencias, es dudoso que siquiera puedan intentar levantar esas objeciones y esos argumentos".

Rosemont concluye: "Todo el que deba apelar a los principios de la lógica y del lenguaje para establecer como una conclusión que la lógica y el lenguaje son fundamentalmente erróneos debe sospechar inmediatamente no que la conclusión es verdadera, sino que tiene una *reductio ad absurdum* [conclusión absurda] en su manos, y que por eso no solamente su conclusión es falsa, sino que cuando menos

una de sus premisas es falsa también. Lo que no podemos decir, no lo podemos decir; y tampoco podemos silbarlo".

> En un sentido u otro el zen podría estar más allá de las leyes del lenguaje y de la lógica, pero las declaraciones de los comentaristas zen no lo están, porque están escritas en un idioma.
>
> —HENRY ROSEMONT JR.

5. Las experiencias místicas no se autentican a sí mismas

Clark y Geisler notan que las experiencias místicas ni siquiera se interpretan a sí mismas, puesto que "se siente la necesidad de un trasfondo más amplio contra el cual juzgar las experiencias, tanto para las experiencias empíricas como para las experiencias religiosas. A pesar de sus pretensiones iniciales, los místicos actúan como empíricos cuando discuten sus experiencias. Ellos también colocan sus experiencias dentro del contexto del criterio del mundo para la interpretación y confirmación" (234/173).

Geisler y Feinberg señalan que el misticismo es una forma de subjetivismo suprarracional. Si no hay nada externo contra lo cual medir las experiencias discrepantes, entonces "tiene dificultad para explicar cómo cualquiera de nuestras creencias puede estar *equivocada.* Sabemos que la gente tiene creencias diferentes, incompatibles y hasta inconsistentes acerca del mundo. ¿Cómo puede ser esto, si el conocedor está en contacto inmediato con lo conocido mediante una experiencia que se certifica a sí misma?" (443/109, 110).

6. El misticismo resulta en una filosofía que no se puede vivir

A continuación hay dos historias de la incapacidad existencial para interaccionar con la realidad basada en la filosofía zen. Obsérvense las consecuencias más bien extrañas y triviales en el primer relato como fue contado por D. T. Suzuki:

> Antes de salir de Japón leí en un periódico inglés un artículo interesante por un ruso cuya idea era esta: "El mundo objetivo puede existir solamente en mi subjetividad; el mundo objetivo no existe realmente hasta que es experimentado por su subjetividad o por mí mismo". Eso es algo como el Idealismo de Berkeley. Un día este ruso montaba su bicicleta y chocó con un camión; el conductor se enojó mucho, pero el ruso siguió adelante diciendo: "El mundo no es nada sino mi subjetividad". En otra ocasión cuando estaba pensando en la manera ordinaria, no hubo ningún choque, pero algo más pasó y él se despertó a esta verdad: "No hay nada sino mi subjetividad". Cuando él experimentó esto, tuvo una iluminación completa y le dijo a un amigo: "Todo está en todo lo demás". Esto significa que todas las cosas son lo mismo, pero él no dijo eso; él dijo: "Todo, cada objeto individual, está en otro objeto individual. Así que este mundo de multitudes no es negado, puesto que cada cosa está en cada otra". Esto es de lo más importante. Cuando él expresó esto a su amigo, el amigo no podía entender, pero más tarde el llegó a la misma experiencia. Esto es *prajna*; esto es sabiduría trascendental, y cuando esta intuición se alcanza tenemos zen. El zen no es otra cosa que este conocimiento intuitivo (1171/24).

Compare las consecuencias de la historia de Suzuki con las consecuencias realistas del siguiente argumento sugerido por Mortimer Adler. Adler ilustra la esquizofrenia que resulta en las culturas del lejano Oriente que segregan las verdades de la ciencia y la

tecnología y las verdades de la fe religiosa en compartimientos de lógica separados.

Un maestro budista zen que vive en Tokio desea volar a Kioto en un avión privado. Cuando llega al aeropuerto le ofrecen dos aviones: uno es más rápido pero aeronáuticamente inseguro. Las autoridades del aeropuerto le informan que el avión más rápido viola algunos de los principios básicos de la mecánica aeronáutica, y el más lento no.

Las deficiencias aeronáuticas o tecnológicas del avión más rápido representan errores subyacentes en la física. El maestro zen, en su enseñanza, hace a sus alumnos preguntas cuyas respuestas correctas les requiere aceptar contradicciones. Hacerlo así es el sendero a la sabiduría acerca de la realidad, que tiene contradicciones en su esencia. Pero el maestro zen no vacila en sostener su enseñanza acerca de la realidad aunque, al mismo tiempo, él escoge el avión más lento, aeronáuticamente más firme y más seguro porque está de acuerdo con una tecnología y una física que hace juicios correctos acerca de un mundo físico que aborrece las contradicciones.

Si hay una verdad científica en la tecnología y la física, entonces la unidad de la verdad debiera requerir que el maestro zen reconociera que su elección del avión más lento pero más seguro significa que él repudia su doctrina zen acerca de la sabiduría de aceptar contradicciones.

Él no lo hace así y permanece esquizofrénico, con la verdad de la doctrina zen y la verdad de la tecnología y la física en compartimientos separados. ¿Sobre qué bases o por cuáles razones hace él esto si no es por la comodidad sicológica derivada de mantener las "verdades" incompatibles en compartimientos separados? ¿Puede ser que el maestro zen tiene un significado diferente para la palabra "verdad" cuando él persiste en considerar la doctrina zen como verdadera aunque parezca ser irreconciliable con la verdad de la tecnología y la física que él ha aceptado al escoger el avión más lento? Puede ser que esta persistencia en retener la doctrina zen no se derive de que sea verdadera en el sentido lógico de la verdad, sino más bien en el sentido de "verdadero" que lo identifica con ser sicológicamente "útil" o "terapéutico"?

Adler concluye: "En otras palabras, el budismo zen como religión es creído por este maestro zen por su utilidad sicológica para producir en sus creyentes un estado de paz o armonía. En mi juicio, este punto de vista del asunto no reduce ni quita la esquizofrenia del budismo zen" (7/72, 76).

Henry Rosemont Jr. señala cuatro problemas inevitables que el místico zen debe enfrentar:

Si uno acepta el reclamo de Suzuki que satori está desprovisto de contenido racional, hay varios [problemas resultantes] que deben ser examinados: (1) ¿Cómo sabría el estudiante que él ha tenido la experiencia? (2) ¿Como sería él capaz de nombrarla? ¿Qué podría posiblemente contar como evidencia de que su experiencia debía ser llamada "satori"? (3) ¿Como podría alguien conocer o justificar la pretensión de que alguien más ha tenido una experiencia *similar*? (4) ¿Como podría tal experiencia, desprovista de contenido real, verificar los principios metafísicos del budismo mahayana, como Suzuki pretende que lo hace?

Aunque el argumento de la imposibilidad de vivir el budismo zen no puede ser armado con un solo caso anecdótico, el testimonio del ex hindú Rabindranath Maharaj ilustra el dilema que enfrenta cualquiera que adopta el misticismo panteísta de Oriente.

Mi religión era una hermosa teoría, pero presentaba tremendos problemas para aplicarla en la vida cotidiana. No era solamente un asunto de mis cinco sentidos contra mis visiones interiores. Era también un asunto de ra-

> zón... Si había solamente una realidad, entonces Brahaman era malo y también bueno, era muerte y también vida, era odio y también amor. Eso hacía que todo fuera sin sentido, que la vida fuera un absurdo... Parecía irrazonable: pero [me recordaban] la razón no podía ser confiable, era parte de la ilusión. Si la razón también era maya —como los vedas [las escrituras religiosas hindúes] enseñaban— entonces ¿cómo podría yo confiar en cualquier concepto, incluyendo la idea de que todo era maya y solamente Brahaman era real? ¿Cómo podría yo estar seguro de que la dicha que yo buscaba no era también una ilusión, si no debía confiar en mis percepciones ni en mi razonamiento? (768/104).

Norman Geisler hace esta aguda pregunta: "Cuando cruzamos una calle muy transitada y vemos tres carriles de tráfico que vienen hacia nosotros, ¿no debiéramos no preocuparnos siquiera de ello porque todo es solamente una ilusión? De hecho, ¿debiéramos siquiera molestarnos en mirar los automóviles cuando cruzamos la calle, si nosotros, el tráfico y la calle no existimos realmente? Si los panteístas realmente vivieran consistentemente su panteísmo, ¿quedarían panteístas?" (448/102).

Francis Schaffer relata su muy citada historia que ilustra la imposibilidad de vivir del negativo dualismo lógico:

> Un día estaba yo hablando a un grupo de personas en la habitación de un joven sudafricano en la Universidad de Cambridge. Entre otros estaba presente un joven hindú que era de trasfondo sikh, pero de religión hindú. Él empezó a hablar fuertemente contra el cristianismo, pero no entendía realmente los problemas de sus propias creencias, así que le dije: "¿No tengo razón al decir que sobre la base de su sistema, la crueldad y la no crueldad son finalmente iguales, y que no hay una diferencia intrínseca entre ellas?". Él asintió. El estudiante en cuyo cuarto nos reuníamos, que había entendido claramente las implicaciones de lo que el sikh había admitido, levantó su marmita de agua hirviente con la cual estaba a punto de hacer té, y se puso de pie con ella vaporizando sobre la cabeza del hindú. El hombre miró hacia arriba y le preguntó qué estaba haciendo y él dijo con una determinación fría aunque amable: "No hay diferencia entre la crueldad y la no crueldad". Enseguida, el hindú se retiró en medio de la noche (1069/1:110).

38 ➢

Certeza contra certidumbre

¿Cuán seguros podemos estar acerca de la verdad? La respuesta es que tenemos diferentes grados de certeza acerca de diferentes verdades. En la mayoría de los casos tenemos certeza moral o práctica acerca de las verdades del cristianismo.

Frederick. D. Wilhelmsen: "El asentimiento con certidumbre intelectual es triple: (a) metafísico, cuando absolutamente no hay posibilidad de que lo opuesto sea verdad; (b) físico; y (c) moral, cuando hay una remota posibilidad de la verdad en contrario, pero no tenemos suficiente razón para pensar que esta posibilidad se cumpla en la situación presente" (1293/171).

Asentimiento para certidumbre. "Asentimiento es un discernimiento consciente y un compromiso con la verdad... Asentimiento es la ratificación de la mente de la proposición que se ha formado" (1293/157).

Hay cuatro clases de certeza natural:

Certeza lógica. La certeza lógica se encuentra grandemente en las matemáticas y en la lógica pura. Esta clase de certeza se produce cuando lo opuesto sería una contradicción. Algo es cierto en este sentido cuando no hay posibilidad lógica de que pudiera ser falsa. Puesto que las matemáticas son reducibles a la lógica caben en esta categoría. Se encuentra en declaraciones tales como 5 + 4 = 9. También se encuentra en tautologías o declaraciones que son verdaderas por definición. Todos los círculos son redondos y ningún triángulo es cuadrado.

Certeza metafísica. Hay, sin embargo, algunas otras cosas de las cuales podemos tener absoluta certeza de que no son declaraciones vacías de contenido. Por ejemplo, yo sé con certeza que existo. Esto es innegablemente así, puesto que no puedo negar mi existencia sin existir para hacer la negativa. Los primeros principios también pueden ser conocidos con certeza, puesto que el su-

jeto y el predicado dicen la misma cosa: "Ser existe"; "No ser es no ser". "No ser no puede producir ser" es también cierto, puesto que *producir* implica un productor existente.

Certeza moral. La certeza moral existe donde la evidencia es tan grande que a la mente le falta razón para oponerse a la voluntad de creer que es así. Uno descansa en una certeza moral con completa confianza. Por supuesto, hay una posibilidad lógica de que las cosas de las que estamos moralmente seguros son falsas. Sin embargo, la evidencia es tan grande que no hay razón para creer que sea falsa. En términos legales esto es lo que significa "más allá de toda duda razonable".

Certeza práctica (alta probabilidad). La certeza práctica no es tan fuerte como la certeza moral. Las personas pretenden estar "seguras" de cosas que creen que tienen una alta probabilidad de verdad. Uno puede estar seguro de que ella desayunó hoy, sin ser capaz de probarlo matemática o metafísicamente. Es cierto a menos que algo cambiara la percepción de ella, de modo que estuviera engañada al pensar que desayunó. Es posible estar equivocado en esos asuntos (423/122).

39 ➢

Defensa de los milagros

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

Los milagros son posibles en un universo teísta
La naturaleza de los milagros
- Los milagros son hechos sobrenaturales de Dios
- Los milagros no violan las leyes naturales
- Los milagros son inmediatos
- Los milagros siempre tienen éxito

El propósito de los milagros
- Los milagros pueden confirmar un mensaje de Dios
- Los milagros pueden confirmar a un mensajero de Dios
- Los milagros promueven el bien solamente
- Los milagros glorifican solamente a Dios
- Los milagros forman la estructura del cristianismo
- Los milagros difieren de la magia

Respuesta a las objeciones a los milagros
- Benedict Spinoza sostiene que los milagros son imposibles
- David Hume sostiene que los milagros son increíbles
- Patrick Nowell-Smith sostiene que los "milagros" son sencillamente eventos naturales "extraños" que o tienen una estricta explicación científica o la tendrán
- Nowell-Smith sostiene que los milagros no son científicos porque les falta valor predecible

LOS MILAGROS SON POSIBLES EN UN UNIVERSO TEÍSTA

Si existe un Dios teísta, entonces los milagros son posibles. Como C. S. Lewis dijo: "Pero si admitimos a Dios, ¿debemos admitir el milagro? Efectivamente, efectivamente, uno no tiene seguridad contra ello. Ese es el trato. La teología dice que uno, en efecto, 'admite a Dios y con él el riesgo de algunos milagros, y yo a cambio ratificaré su fe en uniformidad en consideración a la abrumadora mayoría de eventos'" (736/109).

¿Qué se quiere decir con la expresión *milagro*? "El primer paso en esto, como en todas las otras discusiones, es llegar a un claro entendimiento en cuanto al significado de los términos empleados. La discusión acerca de si los milagros son posibles y, si son posibles, creíbles, es meramente golpear el aire hasta que los que discuten hayan quedado de acuerdo en lo que quieren decir con la palabra 'milagro'" (603/153).

Estamos definiendo los milagros como actos especiales de Dios en el mundo. Puesto que los milagros son actos especiales de Dios, solamente pueden existir donde hay un Dios teísta que puede realizar tales actos.

Por todo este libro hemos provisto evidencia de la existencia de Dios quien, entre sus muchos actos, creó el mundo. Si Dios es capaz de crear el mundo, entonces Dios también es capaz de actuar en él.

Es importante notar que no usamos la Biblia para confirmar la posibilidad de los milagros, sino solamente, como lo veremos más tarde, para informar la historicidad de ciertos eventos milagrosos. Que los milagros son posibles es una inferencia del hecho de que éste es un universo teísta, no una conclusión que hayamos derivado de la Biblia. Stephen T. Davis señala que esta es, de hecho, una presuposición de la Biblia: "Que Dios es el creador del mundo se afirma en Génesis 1—2, se afirma o presupone por toda la Biblia y es la conclusión de cualquier argumento cosmológico exitoso de la existencia de Dios. El mundo es una cosa contingente; existe solamente porque Dios lo llamó a la existencia y lo sostiene en existencia. La afirmación de que Dios actúa en la historia intentando influir en los seres humanos y para cumplir los propósitos de Dios, es una presuposición universal de toda la Biblia" (279/ como se cita en 452/164, 65).

William Lane Craig cuenta cómo su dificultad con la posibilidad de un milagro bíblico dejó de ser un problema una vez que él reconoció la existencia de Dios: "En mi propio caso, el nacimiento virginal era una piedra de tropiezo para que yo llegara a la fe porque yo sencillamente no podía creer en tal cosa. Pero cuando reflexioné en el hecho de que Dios ha creado el universo entero, se me ocurrió que para él no sería muy difícil hacer que una mujer llegara a estar embarazada. Cuando el no cristiano entiende quién es Dios, entonces el problema de los milagros debe dejar de ser un problema para él" (254/125).

LA NATURALEZA DE LOS MILAGROS

1. Los milagros son hechos sobrenaturales de Dios

Tomás Aquino distingue entre los efectos del poder finito y los del poder infinito:

> Cuando cualquier poder finito produce el efecto apropiado para lo que estaba determinado, esto no es un milagro, aunque puede ser motivo de asombro para alguna persona que no entiende ese poder. Por ejemplo, puede parecer sorprendente para la gente ignorante que un imán atraiga el hierro o que un pequeño pez pueda detener un barco, pero la potencia de cada criatura está limitada a algún efecto

> definido o para ciertos efectos. Así pues, cualquier cosa que se haga por el poder de cualquier criatura no puede ser llamada apropiadamente un milagro, aunque pueda ser asombrosa para el que no comprende el poder de esta criatura. Pero lo que es hecho por el poder divino, que, siendo infinito es incomprensible en sí mismo, es verdaderamente milagroso (61/3.102.3.83).

Antony Flew afirma que "milagro" es "una palabra que ha sido entendida de diversas maneras, pero que más comúnmente es tomada para referirse a un acto que manifiesta poder divino mediante la suspensión o alteración de la acción normal de las leyes de la naturaleza" (387/234).

C. S. Lewis comenta: "Yo uso la palabra *milagro* para referirme a una interferencia con la naturaleza por un poder sobrenatural" (736/5).

Richard L. Purtill señala cinco características de un milagro: "Un milagro es un evento (1) obrado por el poder de Dios que es (2) una excepción (3) temporal (4) del curso ordinario de la naturaleza (5) que tiene el propósito de mostrar que Dios ha actuado en la historia" (995/ como es citado en 452/72).

2. Los milagros no violan las leyes naturales

Algunos sostendrían que los milagros no pueden existir, puesto que serían una violación de las leyes de la naturaleza. Este argumento asume que la ley natural es un sistema cerrado (es decir, que no puede ser afectado desde el exterior); por eso, una violación de la ley natural es imposible. Sin embargo, dentro de una estructura teísta, la ley natural no es un sistema cerrado, por lo que un milagro no es necesariamente una violación de la ley natural.

> Un hombre que pasa a través de una pared es un milagro. Un hombre que pasa y no pasa a través de una pared al mismo tiempo y en la misma situación es una contradicción. Dios puede obrar milagros, pero no contradicciones, no porque su poder esté limitado, sino porque las contradicciones carecen de sentido.
>
> —PETER KREEFT Y RONALD TACELLI

C. S. Lewis ilustra la manera en que un sistema abierto se adapta a la intervención:

> Por eso es inexacto definir un milagro como algo que rompe las leyes de la naturaleza. No lo hace. Si yo destruyo mi pipa, altero la posición de muchos átomos; a la larga, y hasta un grado infinitesimal, de todos los átomos que hay. La naturaleza digiere o asimila este evento con perfecta facilidad y la armoniza en un abrir y cerrar de ojos con todos los otros eventos... Si Dios crea un espermatozoide milagroso en el cuerpo de una virgen, no procede a romper ninguna ley. Las leyes de inmediato se hacen cargo. La naturaleza está lista. El embarazo sigue, de acuerdo con todas las leyes normales, y nueve meses después nace un niño... Si los eventos alguna vez vienen de más allá de la naturaleza en conjunto ella (no) será incomodada por ellos. Esté seguro que ella se apresurará al punto donde es invadida, como las fuerzas defensivas se apresuran a una cortadura en nuestro dedo, y allí se apresuran a acomodar al recién llegado. En el momento en que entra en el ámbito de ella obedecerá todas sus leyes (736/59).

Sir George Stokes sugiere que una suspensión de las leyes naturales no es la única explicación de un milagro: "Puede ser que el evento que llamamos milagro fuera obrado no por una suspensión de las leyes en una operación ordinaria, sino por la estupenda adi-

ción de algo no ordinariamente en operación" (1154/036).

Peter Kreeft y Ronald Tacelli señalan que en el teísmo se presupone un sistema de ley natural:

> Empezamos con una definición preliminar. Un milagro es: *una intervención de Dios, sorprendente y religiosamente importante, en el sistema de las causas naturales.*
>
> Observe dos cosas aquí: (1) el concepto de milagros presupone, en lugar de hacer a un lado, la idea de que la naturaleza es un sistema autocontenido de causas naturales. A menos que haya regularidades, no puede haber excepción a ellas. (2) Un milagro no es una contradicción. Un hombre que pasa a través de una pared es un milagro. Un hombre que pasa y no pasa a través de una pared al mismo tiempo y en la misma situación es una contradicción. Dios puede obrar milagros, pero no contradicciones, no porque su poder esté limitado, sino porque las contradicciones carecen de sentido (688/109).

Purtill argumenta: "Como un evento causado por la voluntad divina actuando desde afuera de este orden natural, un milagro ni confirma ni deja de confirmar cualquier generalización acerca del orden natural de las cosas. En efecto... hay buena razón en este contexto para definir un milagro como 'un contra ejemplo no repetible para una ley de la naturaleza'. Lo que esto significa es que el fenómeno (o tipo de evento) no es repetible por nosotros ni por ninguna criatura finita, no que Dios no pueda repetir el mismo tipo de evento" (995/ como es citado en 452/69).

3. Los milagros son inmediatos

Una característica impresionante de un milagro es que es inmediato. No hay progresión por un período en el acontecimiento de un milagro. Más bien son instantáneos. Como Norman Geisler observa:

> Con relación específica al ministerio de sanidad de Jesús, los resultados siempre fueron inmediatos. No hubo casos de mejoría gradual en unos cuantos días. Jesús mandó al inválido "Levántate, toma tu cama y anda", "y en seguida el hombre fue sanado" (Juan 5:8). En el ministerio de Pedro en Hechos 3 vemos a Dios sanando a un cojo instantáneamente por manos de Pedro. "Pedro le dijo: 'No tengo ni plata ni oro, pero lo que tengo te doy. En el nombre de Jesucristo de Nazaret, ¡levántate y anda!'. Le tomó de la mano derecha y le levantó. De inmediato fueron afirmados sus pies y tobillos" (Hech. 3:6, 7). No hubo un lapso durante el cual el hombre mejorara. La restauración de la salud del hombre fue instantánea y completa (433/29).

4. Los milagros siempre tienen éxito

Además, un verdadero milagro siempre será exitoso. De nuevo, Geisler menciona:

> Efectivamente la Biblia registra que Dios siempre es exitoso en sus esfuerzos. Las enfermedades siempre se desvanecen a su mandato, los demonios siempre huyen cuando él lo ordena y la naturaleza siempre se abre ante su intervención. Esta es una característica importante de la huella de Dios que se repite. *Los actos sobrenaturales de Dios en la Biblia siempre fueron y son exitosos.* Es decir, Dios siempre cumplió lo que se proponía cumplir. Si él deseaba sanar a algunos, ellos eran completamente sanados. No hay excepciones (433/28, 29, énfasis del autor).

EL PROPÓSITO DE LOS MILAGROS

1. Los milagros pueden confirmar un mensaje de Dios

E. J. Carnell razona que los milagros son nuestra única confirmación de un punto de referencia fuera del sistema

de la ley natural: "Los milagros son una señal y un sello de la veracidad de una revelación especial, revelación que nos asegura exactamente cómo Dios ha determinado disponer de su universo. En esta revelación leemos que el que nos hizo, y que también puede destruirnos, misericordiosamente decidió mantener el universo normal de acuerdo con el pacto que hizo con Noé y su simiente para siempre. Si el científico rechaza los milagros para mantener su orden mecánico, él pierde su derecho a ese orden mecánico, porque sin milagros que garanticen la revelación, no puede afirmar un punto de referencia externa, y sin un punto de referencia externa que sirva como punto de apoyo, el científico está cerrado al proceso de la historia".

Cornell concluye: "En tal caso, entonces, ¿cómo puede el científico apelar a la convicción invariable de que 'el universo es mecánico', cuando de fluctuación y cambio solamente puede resultar fluctuación y cambio? El científico sencillamente intercambia lo que él piensa que es 'un capricho de la deidad' por lo que realmente es 'un capricho del tiempo y del espacio'. No es fácil de ver por qué esto último garantiza la perseverancia de un mundo mecánico cuando el primero aparentemente es impotente para hacerlo" (218/258).

2. Los milagros pueden confirmar a un mensajero de Dios

Otro propósito de las "señales" milagrosas, como Norman Geisler observa, es

> que son una confirmación divina de un profeta de Dios. Nicodemo, el dirigente religioso dijo de Jesús: "Sabemos que has venido de Dios como Maestro; porque nadie puede hacer estas señales que tú haces, a menos que Dios esté con él" (Juan 3:2). Mucha gente lo seguía porque veían las señales que él realizaba en los que estaban enfermos (Juan 6:2). Cuando algunos rechazaron a Jesús, aunque él había curado a un hombre ciego, otros dijeron: "¿Cómo puede un hombre pecador hacer tales señales?" (Juan 9:16). Los apóstoles tenían confianza al proclamar: "Jesús de Nazaret fue hombre acreditado por Dios ante vosotros con hechos poderosos, maravillas y señales que Dios hizo por medio de él entre vosotros, como vosotros mismos sabéis" (Hech. 2:22). Por sus credenciales para los corintios el apóstol Pablo sostenía que las señales de un verdadero apóstol eran realizadas entre ellos (2 Cor. 12:12). Él y Bernabé relataron a los apóstoles "cuántas señales y maravillas Dios había hecho por medio de ellos entre los gentiles" (Hech. 15:12) (430/98).

Sproul, Gerstner y Lindsey sostienen que un milagro es la única confirmación indubitable que Dios pudo haber usado: "Ahora bien, si Dios fuera a certificar a sus mensajeros para nosotros —como ya hemos mostrado que lo haría si intentara enviarlos— él les daría credenciales que solamente él podría dar. Así sabríamos indubitablemente que ellos debían ser recibidos como mensajeros de Dios.

"¿Qué daría Dios a sus mensajeros para que todos pudieran ver que venía solamente de Dios? Puesto que el poder de los milagros pertenece a Dios solamente, los milagros son un vehículo de certificación apropiado y conveniente" (1136/144).

3. Los milagros promueven el bien solamente

Un milagro nunca promoverá el mal:

"Moralmente, porque Dios es bueno, los milagros solamente producen bien o lo promueven" (441/88).

4. Los milagros glorifican solamente a Dios

Un milagro nunca es meramente para ser un espectáculo: "Los milagros nunca son realizados para entretener, sino que tienen el propósito inequívoco de glorificar a Dios y de dirigir a los hombres a él" (441/89).

5. Los milagros forman la estructura del cristianismo

Peter Kreeft observa que la importancia que los milagros tienen en el cristianismo es única entre las religiones del mundo:

> El argumento concluyente para la importancia de los milagros es que *Dios* pensó que eran bastante importantes para usarlos para establecer y perpetuar su iglesia.
>
> En efecto, todos los elementos esenciales y distintivos del cristianismo son milagros: la creación, la revelación (primero a los judíos), de la ley, las profecías, la encarnación, la resurrección, la ascención y la segunda venida, y el juicio final.
>
> Quite los milagros del islamismo, del budismo, del confucianismo o del taoísmo y le queda esencialmente la misma religión. Quite los milagros del cristianismo y no le queda nada sino los estereotipos y trivialidades que la mayoría de los cristianos estadounidenses reciben semanalmente (y débilmente) desde sus púlpitos. Nada *específico*, ninguna razón para ser un cristiano en vez de ser alguna otra cosa (686/273).

De nuevo Sproul, Gerstner y Lindsley razonan que los milagros también son indispensables para la demostración del caso del cristianismo: "Técnicamente... los milagros son visibles y externos y perceptibles tanto para los conversos como para los inconversos, y llevan con ellos el poder de convencer, si no de convertir. Ciertamente, en cuanto concierne a la apologética, el milagro visible es indispensable para el caso del cristianismo, cuyo caso por eso demostraría que está bien fundado, sea que alguien lo creyera o no, que alguien fuera convertido o no, que alguien experimentara un 'milagro' interno o no. La prueba sería demostrativa aunque toda la gente rehusara creer en ella" (1136/145).

6. Los milagros difieren de la magia

El siguiente gráfico resalta las diferencias entre un verdadero milagro y un falso milagro (magia)

MILAGRO	MAGIA
Bajo el control de Dios	Bajo el control del hombre
Hechos por la voluntad de Dios	Hechos por la voluntad del hombre
No se repiten naturalmente	Se repiten naturalmente
No incluyen engaño	Incluyen engaño
Ocurren en la naturaleza	No ocurren en la naturaleza
Encajan en la naturaleza	No encajan en la naturaleza
Extraordinarios, pero no raros	Extraordinarios y raros (433/73)

RESPUESTA A LAS OBJECIONES A LOS MILAGROS

1. Benedict Spinoza sostiene que los milagros son imposibles

Benedict Spinoza declara que "la naturaleza no puede ser violada, sino que... ella guarda un orden fijo e inmutable". En efecto, "si alguien declarara que Dios actúa en violación de las leyes de la naturaleza, él, *ipso facto*, sería obligado a declarar que Dios actuó en contra de su propia naturaleza, un absurdo evidente" (1130/82, 83).

Es importante darse cuenta de que el panteísmo racional de Spinoza determinó su posición sobre los milagros. Para Spinoza, la trascendencia es rechazada porque la naturaleza y Dios son ontológicamente idénticos. Dios es todo, y todo es Dios. Por consiguiente, si Dios es inmutable y las leyes de la naturaleza son una cualidad modal de Dios, entonces las leyes de la naturaleza son inmutables. De aquí que un milagro es un absurdo, porque ocasionaría una mutación (violación) de un orden inmutable, es decir, la misma esencia de Dios.

El punto de vista de Spinoza puede resumirse como sigue:

1. Los milagros son violaciones de las leyes naturales.
2. Las leyes naturales son inmutables.
3. Es imposible violar leyes inmutables.
4. Por tanto, los milagros son imposibles. (430/15)

Un milagro no es una infracción de la naturaleza, sino una introducción de un nuevo evento en la naturaleza por una causa sobrenatural. La naturaleza no se sorprende cuando un evento es causado por lo sobrenatural, sino que se apresura a acomodarse al nuevo evento. Como Lewis explica:

> Si los eventos vinieran siempre completamente de más allá de la naturaleza, ella no se incomodaría más por ellos. Esté seguro de que ella se apresurará al punto donde es invadida, como las fuerzas defensivas se apresuran a la cortadura en un dedo, y allí se dan prisa para acomodar a lo recién llegado... El arte divino del milagro no es un arte de suspender el diseño al cual los eventos se conforman, sino de nutrir nuevos eventos dentro de ese diseño. No viola la disposición de la ley, "Si A, luego B": dice "pero esta vez en vez de A, A2", y la naturaleza, hablando por medio de sus leyes, contesta: "Entonces B2" y naturaliza al inmigrante, como ella bien sabe. Ella es una anfitriona consumada (736/60).

De acuerdo con C. Stephen Evans, la descripción de un milagro como una "pausa" o "interrupción" con respecto a la ley natural presume incorrectamente la ausencia de Dios en la creación previa a su actividad milagrosa. Pero Dios está presente constantemente en su creación como el Ser sustentador necesario. De aquí que, puesto que los milagros acarrean actos especiales de Dios, la naturaleza todavía es sostenida en existencia por la actividad normal de Dios. Como Evans explica:

> Sin embargo, es incorrecto de alguna manera llamar a tales acciones especiales "pausas" o "interrupciones" en el orden natural. Esa terminología implica que normalmente Dios no está presente en el orden natural; pero si Dios

> existe, entonces él debe ser considerado como responsable de todo ese orden natural. El contraste, entonces, no es entre "la naturaleza" y las muy inusuales intervenciones divinas en la naturaleza, sino entre la actividad normal de Dios al sostener el orden natural y alguna actividad especial por parte de Dios. Entonces, cuando Dios obra un milagro, él no entra repentinamente en un orden creado del que normalmente está ausente. Más bien, él actúa en una manera especial en un orden que él sostiene continuamente y en el que está constantemente presente (357/88).

Por otra parte, el argumento de Spinoza cae en un círculo vicioso. La definición de Spinoza de las leyes de la naturaleza (como inmutables) necesariamente impide la posibilidad de milagros. Basado en su método racional, en vez de la observación empírica, Spinoza asume *a priori* que la naturaleza es inviolable. Como Norman Geisler explica: "El racionalismo euclideano (deductivo) de Spinoza sufre de un agudo caso de *petitio principii* (círculo vicioso). Porque, como David Hume observa, cualquier cosa deducible válidamente de las premisas debe haber estado ya presente en esas premisas desde el principio. Pero si lo antisobrenatural está ya presupuesto en las premisas racionalistas de Spinoza, entonces no es de sorprender que él ataque los milagros de la Biblia". Geisler añade: "Lo que Spinoza necesitaba hacer, pero no hizo, fue proveer algún argumento sólido para sus presuposiciones racionalistas". Spinoza "las manipula en el fino aire de la especulación racional, pero nunca están firmemente sujetas a la tierra firme de la observación empírica" (430/18, 21).

2. David Hume sostiene que los milagros son increíbles

El escéptico David Hume declara que

> un milagro es una violación de las leyes de la naturaleza; y como una experiencia firme e inalterable ha establecido esas leyes, la prueba contra un milagro, desde la misma naturaleza del hecho, es tan integral como cualquier argumento de la experiencia puede ser posiblemente imaginado... Nada es considerado un milagro si sucedió en el curso común de la naturaleza. No es un milagro que un hombre, aparentemente en buena salud, muera de pronto, porque tal clase de muerte, aunque más inusual que cualquier otra, ya se ha observado frecuentemente que sucede. Pero sí es un milagro que un hombre muerto vuelva a la vida, porque eso nunca se ha visto en ninguna época o país. Debe haber, por tanto, una experiencia uniforme contra cada evento milagroso, de otra manera el evento no merecería ese nombre. Y como una experiencia uniforme equivale a una prueba, aquí hay una prueba directa y completa, desde la naturaleza del hecho, contra la existencia de cualquier milagro; tal prueba no puede ser destruida, o el milagro considerado creíble, sino por una prueba contraria que sea superior (594/144, 145, 146, 148).

Hume no está argumentando que los milagros sean imposibles porque las leyes de la naturaleza no pueden ser quebrantadas. La clase de argumento, como hemos descubierto con Spinoza, cae en un círculo vicioso. Hume, como un empírico, está limitado a un enfoque inductivo a la realidad, no obstante las perogrulladas. Y la inducción rinde, cuando más, probabilidad, no certeza absoluta. Más bien, Hume está utilizando un estilo argumentador particular, conocido como *reductio ad absurdum*. Esta forma de argumento busca establecer que el punto de vista opuesto es un absurdo. Por consiguien-

te, Hume primero concede al argumento teísta de que los milagros son eventos raros, y luego demuestra cuán improbables son a la luz de la regularidad de las leyes de la naturaleza. Es decir, Hume argumenta que los milagros son considerados altamente improbables porque las leyes naturales, de los cuales los milagros deben ser excepciones, nos informan de la evidencia mayor.

Como explica el filósofo Ronald Nash: "Primero Hume manipula astutamente al teísta al admitir que él (el teísta) debe creer en el orden natural, puesto que sin tal orden, no puede haber manera de reconocer excepciones a ese orden. Enseguida Hume machaca al teísta con el hecho obvio de que la probabilidad de las supuestas violaciones de las leyes naturales siempre debe ser mucho menor que la probabilidad de que la excepción no haya ocurrido" (887/230).

El argumento de Hume puede resumirse de la siguiente manera:

1. Un milagro es, por definición, una ocurrencia rara.
2. La ley natural es, por definición, una descripción de la ocurrencia regular.
3. La evidencia para lo regular siempre es mayor que la de la rara.
4. Los individuos sabios siempre basan su creencia sobre la evidencia mayor.
5. Por tanto, los individuos sabios no deben creer nunca en milagros (430/27, 28).

El concepto de Hume de la experiencia regular o cae en un círculo vicioso o en uno aún más vicioso. Como Geisler señala:

> Hume habla de experiencia "uniforme" en su argumento contra los milagros, pero esto, o cae en un círculo vicioso o en uno aún más vicioso. Cae en un círculo vicioso si Hume asume que sabe que la experiencia es uniforme antes de mirar la evidencia. Porque, ¿cómo podemos saber que toda experiencia posible confirmará el naturalismo a menos que tengamos acceso a todas las experiencias posibles, incluyendo las del futuro? Si por otra parte Hume simplemente quiere decir por experiencia "uniforme" las experiencias selectas de *algunas* personas (que no han hecho frente a un milagro), entonces este es un círculo más vicioso (430/28).

Lewis expone el carácter circular del uso de Hume de "experiencia uniforme" en el siguiente pasaje: "Entonces por supuesto debemos estar de acuerdo con Hume de que si hay absolutamente 'experiencia uniforme' contra los milagros, si en otras palabras nunca han sucedido, por qué entonces nunca han sucedido. Desafortunadamente sabemos que la experiencia contra ellos será uniforme solamente si sabemos que todos los reportes de ellos son falsos. Y podemos saber que todos los reportes son falsos solamente si sabemos que los milagros nunca han ocurrido. En efecto, estamos argumentando en círculo" (736/102).

Hume pasa por alto la importancia de la evidencia indirecta en apoyo de los milagros. Como Nash razona:

> Hume se equivocó cuando sugirió que los milagros son respaldados solamente por evi-

dencia directa citada en el testimonio de gente que sostiene haber sido testigo de ellos. También puede haber importante evidencia indirecta de los milagros. Aun si alguna persona (Pérez, digamos) no advierte algún supuesto milagro (haciéndolo así dependiente del testimonio de otros que sí lo advirtieron), Pérez todavía puede ver los efectos resultantes del milagro. Suponga que el milagro en cuestión tiene que ver con la sanidad de una persona que había estado ciega por años. Pérez puede depender del testimonio de otros que vieron ocurrir la sanidad, pero tal vez Pérez ahora es capaz de discernir por sí mismo que el que era ciego ahora puede ver. La situación es análoga a la de alguien que escucha el testimonio de que un tornado ha devastado su ciudad. Puesto que él no fue testigo de la tormenta, depende del testimonio de los testigos que estuvieron allí. Pero cuando esta persona llega al lugar del suceso y ve la increíble devastación —automóviles en los techos de las casas, otras casas destruidas, árboles arrancados de raíz— todo esto funciona como una evidencia indirecta para confirmar el testimonio ocular de los otros. De esta manera, ciertos efectos de un milagro que permanecen después del evento pueden servir como evidencia indirecta de que el evento sucedió (887/233).

> Este argumento iguala la cantidad de evidencia y probabilidad. Dice, en efecto, que nosotros siempre debiéramos creer lo que es más probable (en el sentido de 'aprovechar las más altas probabilidades'). Pero esto es tonto. Sobre esta base un jugador de dados no debiera creer que los dados muestran tres seises en la primera tirada, puesto que las probabilidades en contra son de ¡1.635.013.559.600 a 1! Lo que Hume parece pasar por alto es que la gente sabia basa sus creencias en hechos, no en probabilidades.
>
> —NORMAN GEISLER

El filósofo británico C. D. Broad apeló a la evidencia indirecta para respaldar el milagro de la resurrección de Cristo, roca angular de la fe cristiana:

> Tenemos el testimonio al efecto de que los discípulos estaban excesivamente deprimidos al tiempo de la crucifixión; que tenían extremadamente poca fe en el futuro y que, después de cierto tiempo, esta depresión desapareció y ellos creyeron que habían tenido evidencia de que su Maestro había resucitado de los muertos. Ahora bien, ninguno de estos supuestos hechos es el menos raro o improbable, y por eso tenemos poca base para no aceptarlos sobre el testimonio ofrecido. Pero habiendo hecho esto, nos enfrentamos con el problema de dar cuenta de los hechos que hemos aceptado. ¿Qué causó que los discípulos creyeran, al contrario de su convicción anterior, y a pesar de su sentido de depresión, que Cristo se había levantado de los muertos? Claramente, una explicación es que él realmente había resucitado. Y esta explicación da tan buena cuenta de los hechos que bien podemos decir cuando menos que la evidencia indirecta del milagro es mucho más fuerte que la evidencia directa (158/ 91, 92).

En vez de pesar la evidencia en favor de los milagros, Hume sencillamente añade evidencia contra ellos. Geisler lo pone de esta manera:

> Hume realmente no *pesa* la evidencia de los milagros; más bien, él *añade* evidencia contra ellos. Puesto que la muerte ocurre una y otra vez y la resurrección ocurre en raras ocasiones cuando mucho, Hume sencillamente suma todas las muertes contra las pocas supuestas resurrecciones y rechaza estas últimas... Pero esto no incluye pesar la evidencia para determinar si una persona dada, digamos, Jesús de Nazaret... ha resucitado de los muertos o no. Es sencillamente sumar la evidencia de todas las otras ocasiones cuando la gente ha muerto y no ha resucitado y usarla para rebasar cualquier posible evidencia de que alguna persona que murió fue vuelta a la vida... En segundo lugar, este argumento iguala la cantidad de

evidencia y probabilidad. Dice, en efecto, que nosotros siempre debiéramos creer lo que es más probable (en el sentido de 'disfrutar las más altas probabilidades'). Pero esto es tonto. Sobre esta base un jugador de dados no debiera creer que los dados muestran tres seises en la primera tirada, puesto que las probabilidades en contra son de ¡1.635.013.559.600 a 1! Lo que Hume parece pasar por alto es que la gente sabia basa sus creencias en hechos, no en probabilidades. Algunas veces "las probabilidades" en contra de un evento son altas (basadas en observación pasada), pero la evidencia para el evento es por el contrario muy buena (basada en la observación presente de un testimonio confiable). El argumento de Hume confunde *cantidad* de evidencia con *calidad* de evidencia. La evidencia debiera ser *pesada*, no *sumada* (430/ como fue citado en 452/78, 79).

Además, Hume confunde la probabilidad de los eventos históricos con la manera en que los científicos emplean la probabilidad para formular leyes científicas. Como Nash explica:

Los críticos de Hume se han quejado de que su argumento se basa en un criterio de probabilidad defectuoso. En primer lugar, Hume trata la probabilidad de los eventos en la historia como milagros de la misma manera que él trata la probabilidad de los eventos recurrentes que dan lugar a la formulación de leyes científicas. En el caso de las leyes científicas, la probabilidad está ligada a la frecuencia de la ocurrencia; cuantas más veces observa el científico ocurrencias similares bajo condiciones similares, tanto más grande la probabilidad de que su formulación de la ley sea correcta. Pero los eventos históricos, incluyendo los milagros, son diferentes; los eventos de la historia son únicos y no repetitivos. Por tanto, tratar los eventos históricos, incluyendo los milagros, con el mismo criterio de probabilidad que los científicos usan para formular sus leyes, es ignorar una diferencia fundamental entre los dos asuntos (887/234).

3. Patrick Nowell-Smith sostiene que los "milagros" son sencillamente eventos naturales "extraños" que o tienen una estricta explicación científica o la tendrán

Según Patrick Nowell-Smith: "No importa cuán extraño sea un evento que alguien informa: la declaración de que pudo haberse debido a un agente sobrenatural no puede ser parte de ese informe". Sencillamente porque "ningún científico puede al presente explicar ciertos fenómenos", sostiene Nowell-Smith, "no quiere decir que los fenómenos sean inexplicables por métodos científicos, y menos que deban ser atribuidos a agentes sobrenaturales". En otras palabras, "todavía existe la posibilidad de que la ciencia pueda ser capaz, en el futuro, de ofrecer una explicación que, aunque expresada en términos muy diferentes, permanece estrictamente científica" (914/ como fue citado en 388/246, 247, 248).

La objeción de Nowell-Smith a los milagros tiene su raíz en una clase de fe naturalista, no en evidencia científica. Norman Geisler expone los defectos en la declaración de Nowell-Smith como sigue:

Aunque Nowell-Smith sostiene que el científico debe mantener su mente abierta y no rechazar evidencias que arruinen sus teorías preconcebidas, es claro que él ha cerrado su mente a la posibilidad de cualquier explicación sobrenatural. Arbitrariamente él insiste en que todas las explicaciones deben ser naturales o no cuentan realmente. Él hace la gran suposición de que todos los eventos finalmente tendrán una explicación natural, pero no ofrece ninguna prueba de esa suposición. La única manera en que él puede saber esto es

> saber de antemano que los milagros no pueden ocurrir. ¡Es un salto de fe naturalista! (441/81).

Según Lewis, ninguna cantidad de tiempo será suficiente para naturalizar un milagro legítimo: "Cuando una cosa pretende desde el mismo principio ser una invasión singular de la naturaleza por algo del exterior, el creciente conocimiento de la naturaleza nunca puede hacerlo más o menos creíble que lo que era al principio. En este sentido es mera confusión del pensamiento suponer que la ciencia progresiva ha hecho más difícil para nosotros aceptar los milagros" (736/48).

El naturalismo científico de Nowell-Smith confunde el origen natural con la función natural. Como Geisler señala:

> Uno de los problemas detrás de esta clase de naturalismo científico es la confusión del origen naturalista y la función natural. Los motores funcionan de acuerdo con las leyes físicas, pero las leyes físicas no producen motores; las mentes sí. De la misma manera, el origen de un milagro no son las leyes físicas y químicas del universo, aunque el evento resultante operará de acuerdo con esas leyes naturales. En otras palabras, una concepción milagrosa producirá un embarazo de nueve meses (de acuerdo con la ley natural). Por consiguiente, aunque las leyes naturales regulan la operación de las cosas, no explican el origen de todas las cosas (430/47).

4. Nowell-Smith sostiene que los milagros no son científicos porque les falta valor predecible

De cualquiera que confía en la posibilidad de milagros, Nowell-Smith dice: "Déjenlo considerar el significado de la palabra 'explicación' y déjenlo preguntarse a sí mismo si este concepto no implica el de una ley o hipótesis capaz de expansión predecible. Y entonces déjenlo preguntarse si tal explicación no sería natural, en cualesquier término que fuera expresada, y cómo el concepto de 'lo sobrenatural' podría tener parte en ella" (914/ como fue citado en 388/253).

Sin embargo, al contrario de la declaración de Nowell-Smith, hay varios eventos naturales a los que les falta valor predecible y todavía están dentro del campo de la investigación científica. Como Geisler explica:

> Nowell-Smith demanda que todas las explicaciones tengan valor predecible para calificar como explicaciones verdaderas. Y sin embargo hay muchos eventos que él llamaría naturales que nadie podría predecir. No podemos predecir si un soltero se va a casar y cuándo, pero cuando él dice "Acepto" ¿no sostendríamos que él sencillamente estaba "haciendo lo que era natural"? Si los naturalistas contestan, como efectivamente deben, que ellos no pueden predecir en la práctica (sino solamente en principio) cuándo ocurren los eventos naturales, entonces los supernaturalistas pueden hacer lo mismo. En principio sabemos que un milagro ocurrirá siempre que Dios lo considere necesario. Si conociéramos todos los hechos (lo que incluiría la mente de Dios), entonces podríamos predecir en la práctica precisamente cuándo sería esto. Además, los milagros bíblicos son singularidades pasadas que como el origen del universo o de la vida no se repiten actualmente. Pero no pueden hacerse predicciones de singularidades. Solamente pueden ser proyectadas de patrones. El pasado no es conocido por la ciencia empírica, sino por la ciencia forense. Por tanto, pedir predicciones (hacia adelante) es una mala dirección; más bien, uno está intentando hacer una retrocesión (hacia atrás) (430/46, 47).

40

¿Es posible conocer la historia?

UN VISTAZO AL CAPÍTULO

- ¿Qué es la historia y qué es la historiografía?
  - Importancia de la historia y de la historiografía para el cristianismo
  - Proceso y metodología de la historiografía
  - ¿Qué es la fiabilidad histórica y la posibilidad de conocerla?
- Objeciones a la posibilidad de conocer la historia
  - La historia no es observable directamente
  - La naturaleza fragmentaria de los relatos históricos
  - La naturaleza selectiva de la metodología histórica y la estructuración interpretativa de los hechos de la historia
  - El historiador no puede evitar valorar los juicios
  - Cada historiador es un producto de su tiempo y de su perspectiva del mundo
  - La selección y el arreglo de materiales son subjetivos al historiador
- Defensa de la posibilidad de conocer la historia
  - Argumento: La historia no es directamente observable
  - Argumento: La naturaleza fragmentaria de los relatos históricos
  - Argumento: La naturaleza selectiva de la metodología histórica y la estructuración interpretativa de los hechos de la historia
  - Argumento: El historiador no puede evitar valorar los juicios
  - Argumento: Cada historiador es un producto de su tiempo y de su perspectiva del mundo
  - Argumento: La selección y arreglo de materiales son subjetivos al historiador
- Objeciones a la posibilidad de conocer la historia de los milagros
  - Objeciones filosóficas
  - Objeciones teológicas
- Defensa de la posibilidad de conocer la historia de los milagros
  - Crítica de las objeciones filosóficas
  - Crítica de las objeciones teológicas
  - Conclusión

¿QUÉ ES LA HISTORIA Y QUÉ ES LA HISTORIOGRAFÍA?

No cabe duda de que gran parte de la evidencia para la validez de la fe cristiana tiene sus raíces en la historia. El cristianismo es una fe fundada en la historia. Su validez, o credibilidad, está basada en Jesucristo, literalmente vivo en la historia. La resurrección está arraigada en la historia de tiempo y espacio. Cada cosa que Jesús vivió, lo que enseñó y por lo que murió, depende de su resurrección literal histórica. Esta sección emplea la tarea de la historiografía para la investigación de la confiabilidad de la Biblia y contesta a los objetores que sostienen que la historia, milagrosa o de otro tipo cualquiera, no es posible conocerla.

1. Importancia de la historia y de la historiografía para el cristianismo

El Dr. William Lane Craig señala que el cristianismo "está arraigado en eventos reales de la historia" (258/157).

Él procede a mostrar el interés y la superioridad que esto da al cristianismo: "Para algunos esto es escandaloso, porque significa que la verdad del cristianismo está comprometida con la verdad de ciertos hechos históricos, de manera que si esos hechos fueran refutados, también el cristianismo lo sería. Pero al mismo tiempo, esto hace único al cristianismo, porque a diferencia de la mayoría de las otras religiones mundiales, nosotros ahora tenemos maneras de verificar su verdad por la evidencia histórica" (258/157).

"Como gente que cree en una revelación objetiva mediada por eventos históricos, los cristianos no podemos permitirnos sacrificar la objetividad de la historia. De otra manera, los eventos de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús no puede decirse que son parte del pasado objetivo porque los evangelios no representan historia objetiva" (258/190).

El profesor Norman L. Geisler señala: "Para verificar esos argumentos de verdad uno debe establecer primero la objetividad del hecho histórico. Esto lleva la discusión naturalmente a la pregunta básica de... si la historia se puede conocer realmente" (426/285).

El historiador Louis Gottschalk escribe en su libro *Understanding History* (Entendiendo la historia): "Por su definición más común, la palabra historia ahora significa 'el pasado de la humanidad'. Compare la palabra alemana para *historia* —*geschichte*—, que se deriva de *geschehen*, que significa suceder. *Geschichte* es lo que ha sucedido" (476/41/ énfasis del autor).

Louis Gottschalk declara que "el proceso de examinar y analizar críticamente los historiales y reliquias del pasado es llamado aquí *método histórico*". La reconstrucción histórica del pasado a partir de la información derivada por ese proceso se llama historiografía (la escritura de la historia)" (476/48; énfasis del autor).

El filósofo historiador británico Robin G. Collingwood escribe: "Cada historiador debiera estar de acuerdo, creo yo, en que la historia es una especie de investigación o pesquisa... El punto es

que genéricamente pertenece a lo que llamamos las ciencias: es decir, las formas de pensamiento por las que hacemos preguntas y tratamos de contestarlas" (242/9). Después él amplía esto al decir: "La historia, entonces, es una ciencia, pero una ciencia de una clase especial. Es una ciencia cuya ocupación es estudiar eventos no accesibles a nuestra observación, y estudiar estos eventos por inferencia, razonándolos a partir de algo que es accesible a nuestra observación, y que el historiador llama 'evidencia' de los eventos en los que está interesado" (242/252).

Él además declara que el objeto de la historia es "*res gestae*: acciones de seres humanos que han sido hechas en el pasado" (242/9).

El Dr. John Warwick Montgomery presenta una definición más detallada de la historia: "La historia... será definida aquí como: Una pesquisa que se enfoca en la experiencia humana pasada, tanto individual como social, con vista a la producción de narraciones importantes y completas que incluyan acciones y reacciones de los hombres con respecto a todo el campo de poderes naturales, racionales y espirituales" (855/13).

2. Proceso y metodología de la historiografía

Fischer, en su libro *Historians' Fallacies* (Falacias de los historiadores), declara la naturaleza del pensamiento histórico: "Es un proceso de razonamiento *argumentativo* en el simple sentido de argumentar respuestas de preguntas específicas, de manera que se obtenga una explicación satisfactoria. Las respuestas pueden ser generales o particulares, como las preguntas puedan requerirlas. La historia es, en suma, una disciplina para resolver problemas" (381/xv, énfasis del autor).

Él continúa: "Un historiador es alguien (cualquiera) que hace una pregunta abierta acerca de eventos pasados y la hace con hechos escogidos que son arreglados en forma de un paradigma explicativo" (381/xv).

Fischer reconoce que "los historiadores es probable que convengan en principio, pero no en la práctica. Los cánones [prueba] de la prueba histórica ni son observados ampliamente ni convenidos generalmente". Sin embargo, Fischer sí piensa que hay cuando menos siete "sencillas reglas empíricas" (381/62).

1. La evidencia histórica debe ser una respuesta directa a la pregunta hecha y no a alguna otra pregunta.
2. Un historiador no debe proveer meramente una buena evidencia pertinente sino la mejor evidencia pertinente. Y la mejor evidencia pertinente, siendo iguales todas las cosas, es la evidencia que es más cercanamente inmediata al evento mismo (381/ 62).
3. La evidencia siempre debe ser afirmativa. Una evidencia negativa es una contradicción en términos, y no es evidencia de ninguna manera (381/62).

4. La carga de la prueba, para la afirmación histórica, siempre depende de su autor (381/ 63).
5. Todas las inferencias de evidencia empírica son probabilidades... Un historiador debe determinar, lo mejor que pueda, la probabilidad de *A* en relación a la probabilidad de alternativas (381/63).
6. El significado de la declaración empírica depende del contexto del que ha sido tomado (381/63).
7. Una declaración empírica no debe ser más precisa de lo que garantiza su evidencia (381/63).

El artículo titulado *The Study of History* (El estudio de la historia) en la *Encyclopaedia Britannica* (15th ed.) especifica que "la metodología de la historia no difiere en términos generales de la de otras disciplinas en lo que concierne al conocimiento existente, su pesquisa de información nueva y pertinente, y su creación de hipótesis" (339/635). Además identifica cuatro facetas de la historiografía: "la heurística, el conocimiento de la interpretación actual, la investigación y la escritura" (339/635).

> Las fuentes escritas y orales se dividen en dos clases: primarias y secundarias. Una fuente primaria es el testimonio de un testigo ocular... Una fuente secundaria es el testimonio de cualquiera que no fue testigo ocular, es decir, de uno que no estuvo presente en los eventos que relata.
>
> —LOUIS GOTTSCHALK

(1) *Heurística:* "En el caso del historiador incluye cosas tales como conocimiento de colecciones de manuscritos, métodos de índices de tarjetas y clasificación de material y conocimiento de bibliografía" (339/635).

(2) "La necesidad de *conocimiento* de interpretación actual está basada en el principio activo de que la pesquisa procede de lo conocido a lo desconocido; y el historiador tiene que estar bien familiarizado con el trabajo existente en su propio campo, en campos históricos contiguos y en disciplinas relacionadas" (339/635).

(3) *Investigación* histórica es el término aplicado al trabajo necesario para el establecimiento de acontecimientos, sucesos o eventos en el campo de interés del historiador. El conocimiento de éstos depende enteramente de la transmisión de información de los que vivieron en ese tiempo, y esta información forma lo que es conocido como la fuente de material para el período o tópico particular. Los acontecimientos mismos nunca pueden ser experimentados por el historiador, y lo que él tiene a su disposición son o relatos de acontecimientos como fueron vistos por contemporáneos o algo, sea verbal, escrito o material, que es el producto final de un acontecimiento. Estos relatos o productos finales han sido llamados reliquias, rastros, o huellas de los acontecimientos que les dieron lugar; y de ellos el historiador puede deducir, con diferentes grados de certeza, los acontecimientos. Las huellas son por eso los "hechos" de la historia, los acontecimientos reales y las deducciones de

los hechos; y la investigación histórica tiene que ver con el descubrimiento de huellas pertinentes y con la deducción a partir de esas huellas en la medida en que esto ayudará en la investigación de más huellas pertinentes (339/636).

(4) *Escritura*: Louis Gottschalk observa cuatro esenciales sobre cómo escribir historia:

> (a) la colección de objetos sobrevivientes y de los materiales impresos, escritos y orales que puedan ser pertinentes;
> (b) la exclusión de esos materiales (o parte de los mismos) que no son auténticos;
> (c) la extracción del material de testimonio auténtico que es creíble;
> (d) la organización de ese testimonio confiable en una narrativa o exposición significativa (476/28).

Gottschalk además identifica las fuentes del análisis histórico:

> Las fuentes escritas y orales se dividen en dos clases: primarias y secundarias. Una *fuente primaria* es el testimonio de un testigo ocular... Una *fuente secundaria* es el testimonio de cualquiera que no fue testigo ocular, es decir, de uno que no estuvo presente en los eventos que relata. Una fuente primaria debe por consiguiente haber sido producida por un contemporáneo de los eventos que narra. Sin embargo, no necesita ser original en el sentido legal de la palabra original, es decir, el mismo documento (usualmente el primer borrador escrito) [autógrafo] cuyos contenidos son el tema de discusión, porque muy a menudo una copia posterior o una edición impresa servirá igualmente bien; y en el caso del griego y el romano clásicos rara vez hay mejores copias posteriores disponibles (476/53, 54, énfasis del autor).

Gottschalk también hace dos preguntas de la mayor importancia que deben ser investigadas: [1] "¿Fue el autor del documento *capaz* de decir la verdad; y si fue capaz, [2] estaba *dispuesto* a hacerlo?" (476/148, énfasis del autor).

3. ¿Qué es la fiabilidad histórica y la posibilidad de conocerla?

El filósofo Mortimer J. Adler identifica el lugar del conocimiento histórico en una discusión de conocimiento y opinión.

> Por una parte, tenemos verdades autoevidentes que tienen certeza y que son incorregibles; y también tenemos verdades que todavía están sujetas a duda, pero que son sostenidas por la evidencia y la razón a un grado que las pone más allá de duda razonable o cuando menos les dan predominancia sobre criterios contrarios. Todo lo demás es mera opinión, sin ninguna pretensión de ser conocimiento o de tener apoyo en la verdad.
>
> No hay duda de que los encuentros y conclusiones de la investigación histórica son conocimiento en este sentido; no hay duda de que los descubrimientos y las conclusiones de la ciencia experimental o empírica, tanto naturales como sociales, son conocimiento en este sentido (6/100, 101).

Craig explica además que

> un objeto puede ser considerado como una pieza de conocimiento histórico cuando está relacionado con la evidencia en tal manera que cualquier persona razonable debiera aceptarla. Esta es la situación con todo nuestro conocimiento inductivo: aceptamos lo que tiene suficiente evidencia para resultar probable. De manera similar, en una corte, se concede el veredicto al caso que es hecho más probable por la evidencia. Al jurado se le pide decidir si el acusado es culpable —no más allá de toda duda, lo que es imposible— sino más allá de toda duda razonable. En la historia es exactamente lo mismo: debiéramos aceptar la

hipótesis que provee la explicación más probable de la evidencia (258/184).

El historiador C. Behan McCullagh indica de manera similar lo que en historia debiera ser aceptado como verdadero: "¿Por qué debiéramos aceptar [las descripciones históricas] como verdaderas? La respuesta ya ha sido dada: podrían ser falsas, pero esas descripciones que están bien apoyadas por la evidencia probablemente son ciertas... Por eso es que debieran ser creídas" (808/57).

McCullagh explica además que, "Si ellas no hubieran sido basadas en un estudio cuidadoso y bastante exhaustivo de evidencia pertinente, si no hubieran sido basadas en creencias particulares y generales bien establecidas acerca del mundo, y si no se hubiera llegado a ellas por argumentos inductivos bien fundados, entonces no merecerían ser creídas. Pero esas condiciones generalmente sí rinden creencias confiables acerca del mundo, y las conclusiones derivadas de acuerdo con ellas generalmente son ciertas" (808/57).

Él continúa: "Los métodos de pesquisa histórica están diseñados para aumentar al máximo la posibilidad de llegar a la verdad. Si no cumplen esa función, más valdría que fueran abandonadas" (808/57).

OBJECIONES A LA POSIBILIDAD DE CONOCER LA HISTORIA

Muchas de las siguientes objeciones a la objetividad, y de aquí a la posibilidad de conocer la historia, son tomadas del ensayo de Charles A. Beard (1874-1948) *That Noble Dream* (El sueño noble). Su criterio del relativismo histórico ha influido a muchos historiadores estadounidenses en este siglo. Las críticas de Beard al criterio de los objetivistas de la historia pueden ser clasificadas bajo seis áreas.

1. La historia no es observable directamente

"El historiador no es un observador del pasado que está más allá de su propio tiempo. Él no puede verlo *objetivamente* como el químico ve sus tubos de ensayo y sus compuestos. El historiador debe 'ver' la actualidad de la historia por medio de la documentación. Ese es su único recurso" (107/ como es citado en 1151/; énfasis suyo).

2. La naturaleza fragmentaria de los relatos históricos

"La documentación (incluyendo monumentos y otras reliquias), con la cual el historiador debe trabajar, cubre solamente una parte de los eventos y personalidades que forman la actualidad de la historia. En otras palabras, los eventos y las personalidades multitudinarias escapan al registro de la documentación" (107/, como es citado en 1151/323).

3. La naturaleza selectiva de la metodología histórica y la estructuración interpretativa de los hechos de la historia

"No solamente la documentación es parcial; en muy pocos casos el historiador puede estar razonablemente seguro de que ha reunido todos los documentos de un período, de una región, o de

un segmento dado. En la mayoría de los casos él hace una selección parcial o una lectura parcial del registro parcial de los eventos y las personalidades multitudinarios incluidos en la realidad con la que está tratando" (107/ como fue citado en 1151/24).

"La idea de que hubo una completa y real estructuración de eventos en el pasado, para ser descubierta mediante un examen parcial de una documentación parcial, es pura hipótesis" (107/ como fue citado en 1151/324).

4. El historiador no puede evitar valorar los juicios

"Los eventos y las personalidades de la historia en su misma naturaleza incluyen consideraciones éticas y estéticas. No son meros eventos de física y química que invitan a la neutralidad por parte del 'observador'" (107/ como fue citado en 1151/324).

5. Cada historiador es un producto de su tiempo y de su perspectiva del mundo

"El historiador que busca conocer el pasado, o acerca de él, no trae a la documentación parcial con la que trabaja una mente neutral perfecta y pulida... Cualesquiera que sean los actos de purificación que el historiador pueda realizar, él todavía sigue siendo un humano, una criatura de tiempo, de lugar, de circunstancias, de intereses, de predilecciones y de cultura" (107/ como fue citado en 1151/324).

6. La selección y el arreglo de materiales son subjetivos al historiador

"En la selección de temas, en la elección y el arreglo de materiales, entrará el 'yo' del historiador específico" (107/ como fue citado en 1151/324).

Por consiguiente, concluye Beard, "Los poderes del historiador son limitados. Él puede investigar, pero no puede encontrar, la 'verdad objetiva' de la historia, o escribirla, 'como realmente fue'" (107/ como fue citado en 1151/325).

DEFENSA DE LA POSIBILIDAD DE CONOCER LA HISTORIA

Como Craig indica: "Si la apologética histórica para la fe cristiana ha de tener éxito, necesitan ser superadas las objeciones del relativismo histórico... Por supuesto, no pueden ser eliminados los elementos subjetivos, pero la pregunta es si este elemento subjetivo necesita ser tan predominante que el estudio de la historia resulte viciado" (258/169).

1. Argumento: la historia no es directamente observable

Geisler explica lo que debe entenderse por objetivo: "Si por 'objetivo' uno quiere decir conocimiento absoluto, entonces, por supuesto, ningún historiador humano puede ser objetivo. Tenemos que conceder esto. Por otra parte, si 'objetivo' significa una presentación *justa pero revisable* que hombres razonables puedan aceptar, entonces la puerta está abierta todavía a la posibilidad de la objetividad" (426/290; énfasis del autor).

> Aunque el historiador no tiene acceso directo al pasado, el residuo del pasado, cosas que han existido realmente, le es directamente accesible... Por ejemplo, la información arqueológica le suministra acceso directo a los objetos de la investigación del historiador.
>
> —WILLIAM LANE CRAIG

En respuesta al reclamo relativista de que el historiador está en desventaja en comparación con el científico, Craig da dos respuestas: "Primero, es ingenuo pensar que el científico siempre tiene acceso directo a sus objetos de estudio. El historiador no solamente depende ampliamente de los informes de la investigación de otros (que, interesantemente, constituyen para él documentos históricos) para su propio trabajo, sino que además, los objetos de la investigación del científico a menudo son solamente accesibles indirectamente, especialmente en los campos altamente teóricos como la física" (258/176).

"Segundo, aunque el historiador no tiene acceso directo al pasado, el residuo del pasado, cosas que han existido realmente, le es directamente accesible... Por ejemplo, la información arqueológica le suministra acceso directo a los objetos de la investigación del historiador (258/176).

Por consiguiente, "el historiador, no menos que el científico, tiene las herramientas para determinar qué sucedió realmente en el pasado. La falta de acceso directo a los hechos o eventos originales no estorban a uno más que al otro" (426/291).

2. Argumento: La naturaleza fragmentaria de los relatos históricos

Fischer demuestra el concepto errado de este argumento: "El relativismo sostiene erróneamente que dado que todos los relatos históricos deben de ser parciales, en el sentido de incompletos, también deben ser parciales en el sentido de falsos. Un relato incompleto *puede* ser un relato objetivamente verdadero; no puede ser toda la verdad" (381/291; énfasis del autor).

En respuesta:

> El hecho de que los relatos de historia son fragmentarios no destruye su objetividad... La historia necesita ser no menos objetiva que la geología sencillamente porque depende de relatos fragmentarios. El conocimiento científico también es parcial y depende de suposiciones y de una estructura total que puede resultar inadecuada tras el descubrimiento de más hechos.
>
> Cualquier dificultad que pueda haber, desde un punto de vista estrictamente científico, para llenar los vacíos entre los hechos, una vez que uno ha asumido una postura filosófica hacia el mundo, el problema de la objetividad en general está resuelto. Si hay Dios, entonces el cuadro general ya está dibujado; los hechos de la historia sencillamente encajarán en los detalles de su significado (426/292, 293).

3. Argumento: La naturaleza selectiva de la metodología histórica y la estructuración interpretativa de los hechos de la historia

Esto puede contestarse: "El hecho de que el historiador debe seleccionar su material no convierte automáticamente a la historia en puramente subjetiva. Los jurados hacen juicios 'más allá de

toda duda razonable' sin tener toda la evidencia. Si el historiador tiene la evidencia pertinente y crucial, será suficiente para obtener objetividad. Uno no necesita conocer todo para conocer algo" (426/293).

Además, debemos darnos cuenta de la importancia de un criterio del mundo en respuesta a esas clases de objeciones:

> Permanece, sin embargo, toda la pregunta en cuanto a si son conocidos el verdadero contexto y las conexiones de los eventos pasados (o si pueden ser conocidos)... Realmente no hay manera de conocer las conexiones originales sin asumir una hipótesis total o un criterio del mundo por el cual interpretar los eventos. Por supuesto la objetividad de los hechos escuetos y la mera secuencia de hechos antecedentes y consecuentes se pueden conocer sin asumir un criterio del mundo. Pero la objetividad del *significado* de estos eventos no es posible sin una estructura significativa como la que provee una hipótesis general o un criterio del mundo. Por consiguiente, el problema del significado objetivo de la historia, como el problema del significado objetivo de la ciencia, depende del *Weltanschauung* (la concepción del mundo) de uno (426/293, 294, énfasis del autor).

En respuesta, "El argumento promovido por algunos objetivistas de que los eventos pasados deben estar estructurados o de otra manera son irreconocibles es deficiente. Todo lo que este argumento prueba es que es necesario entender los hechos mediante alguna estructura, de otra manera no tiene sentido hablar de hechos. El asunto de cuál estructura es correcta, debe ser determinado sobre otra base que no sea la de los mismos hechos solamente... El significado objetivo sin un criterio del mundo es imposible" (426/295).

A la pregunta que uno podría hacer de cuál criterio del mundo es correcto, Geisler responde: "Concedido que hay justificación para adoptar un criterio teísta del mundo, el significado objetivo de la historia se vuelve posible. Porque dentro del contexto teísta cada hecho de la historia se vuelve un hecho teísta... Dentro del criterio lineal de los eventos, las invenciones causales surgen como resultado de su contexto en un universo teísta. El teísmo provee el boceto sobre el cual la historia pinta el cuadro completo... En este contexto, la objetividad significa consistencia sistemática" (426/295).

4. Argumento: El historiador no puede evitar valorar los juicios

Debe notarse que:

> Esto de ninguna manera hace imposible la objetividad histórica. La objetividad significa ser justo al tratar con los hechos. Significa presentar lo que sucedió tan correctamente como sea posible. Además, la objetividad significa que cuando uno interpreta por qué ocurrieron esos eventos, el lenguaje del historiador debe atribuir a esos eventos el valor que realmente tuvieron en su contexto original... Una vez que el criterio del mundo ha sido determinado, los juicios de valor no son indeseables o meramente subjetivos; de hecho son esenciales y objetivamente demandados (426/295, 296, énfasis del autor).

5. Argumento: Cada historiador es un producto de su tiempo y de su perspectiva del mundo

Aunque es cierto que cada historiador es un producto de su tiempo, "no significa que porque el *historiador* es un producto de su tiempo también su *his-*

toria es un producto del tiempo... La crítica confunde el *contenido* del conocimiento y el *proceso* para obtenerlo. Ella confunde la *formación* de un criterio con su *verificación*. Dónde uno deriva una hipótesis no está esencialmente relacionado en la manera en que uno puede establecer su verdad" (426/29697, énfasis del autor).

También puede haber "confusión entre la manera en que se adquirió el conocimiento y la validez de ese conocimiento. Un historiador estadounidense puede chovinísticamente aseverar que los Estados Unidos de América declararon su independencia de Inglaterra en 1776. Esa declaración es verdadera, *sin importar cuáles hayan sido los motivos del que la hizo*. Por otra parte, un historiador inglés puede patrióticamente insistir en que Inglaterra declaró su independencia de los Estados Unidos de América en 1776. Esa declaración es falsa, y siempre lo será" (381/42; énfasis del autor).

[También puede haber] confusión entre la manera en que se adquirió el conocimiento y la validez de ese conocimiento. Un historiador estadounidense puede chovinísticamente aseverar que los Estados Unidos de América declararon su independencia de Inglaterra en 1776. Esa declaración es verdadera, *sin importar cuáles hayan sido los motivos del que la hizo.*

—DAVID HACKETT FISCHER

Además, nos damos cuenta de la naturaleza contradictoria del argumento del relativista: "Si la relatividad es inevitable, la posición del relativista histórico es contradictoria. Porque o su criterio está condicionado históricamente y, por tanto no es objetivo, o no es relativo sino objetivo. Si es lo último, entonces por ello admite que es posible ser objetivo al juzgar la historia. Por el contrario, si la posición del relativismo histórico es en sí misma relativa, entonces no puede ser tomada como objetivamente verdadera" (426/297).

Como ya se sugirió, al relativista debe concedérsele el punto si insiste en que el historiador trabaja con un criterio del mundo. "Sin un criterio del mundo no tiene sentido hablar de un significado objetivo. El significado depende del sistema" (426/296).

Pero si se acepta un universo teísta, como la evidencia lo demuestra claramente, entonces es posible la objetividad. Geisler razona: "Una vez que uno puede determinar lo que son los hechos y puede asignarles un significado en el contexto total del universo teísta al demostrar que caben más consistentemente con una interpretación dada, entonces uno puede afirmar que ha llegado a la verdad objetiva acerca de la historia. Por ejemplo, considerando que este es un universo teísta y que el cuerpo de Jesús de Nazaret regresó de la tumba, el cristiano puede afirmar que este evento inusual es un milagro que confirma las declaraciones asociadas con la verdad de Cristo" (426/296).

6. Argumento: La selección y el arreglo de materiales son subjetivos al historiador

En relación con la posibilidad de prejuicio, tendencia o pasión que oscurezcan la objetividad de la historia, el filósofo de la historia W. H. Walsh ha hecho notar: "Es dudoso, de todos modos, que debamos considerar una tendencia de esta clase como un obstáculo tan serio al logro de la verdad objetiva en la historia. Es dudoso por la simple razón de que todos sabemos por nuestra propia experiencia que esta clase de tendencia puede ser corregida o por lo menos permitida... Y nosotros sí sostenemos que los historiadores debieran estar libres de prejuicio personal y condenar a los historiadores que no lo son" (1260/101).

Hasta Van A. Harvey hace notar que "puede ser cuestionado, sin embargo, si la pasión y la objetividad son mutuamente excluyentes, si por objetividad uno quiere decir la capacidad para rechazar el juicio hasta que uno tenga una buena razón para hacerlo. ¿No podría un juez, que es también el padre de un hijo acusado de un crimen, ser hasta más objetivo en su búsqueda de la verdad que uno que está menos interesado?" (Harvey, HB, 212).

Harvey además advierte que es incorrecto "desconfiar generalmente de la obra de los eruditos bíblicos cristianos porque *sus* más profundas convicciones obviamente están en juego en la pesquisa" (538/213, énfasis del autor). Sin embargo, él señala que esta no debe ser automáticamente la suposición de uno, porque "ignora la distinción entre una explicación y la justificación de una explicación, entre ponerse en posición para saber algo y defender lo que hemos llegado a saber... El juez que también es un padre puede tener razones muy personales, y hasta ese límite subjetivas, para querer encontrar inocente a su hijo, en contraste con pensar sencillamente que es inocente. Pero la validez de las razones que el anticipa para su conclusión, por dolorosas que sean, son lógicamente independientes de sus deseos" (538/213).

Finalmente, el concepto del subjetivismo o el relativismo total, como lo indica Fischer, es contradictorio. "Todos los relativistas sostienen que ellos y sus amigos están exentos de relativismo en algún grado" (381/42). Fischer toma nota de Cushing Strout cuando comenta, "un relativismo consistente es una forma de suicidio intelectual" (1166/ como fue citado en 381/42). Fischer además considera que la "idea de subjetividad que los relativistas usaron era un disparate literal. 'Subjetivo' es un término correlativo que no puede tener significado a menos que su opuesto sea también significativo. Decir que todo conocimiento es subjetivo es como decir que todas las cosas son cortas. Nada puede ser corto, a menos que algo sea largo" (381/43).

OBJECIONES A LA POSIBILIDAD DE CONOCER LA HISTORIA DE LOS MILAGROS

Hasta para uno que acepta la posibilidad filosófica de los milagros y [que] un criterio teísta del mundo provee

una estructura de trabajo esencial para entender que los eventos históricos pueden ser conocidos objetivamente, todavía queda una pregunta por contestar: ¿Podemos realmente saber que lo milagroso es una manera histórica? ¿Podemos estar seguros de la existencia de milagros mediante los relatos históricos de testigos oculares?

1. Objeciones filosóficas

David Hume presenta un argumento de criterio histórico contra los milagros al identificar problemas con supuestas pruebas de un milagro de la historia.

1.1. "No se encuentra, en toda la historia, ningún milagro atestiguado por un número suficiente de hombres de tan incuestionable sensatez, educación y estudio, que nos asegure contra toda fijación en ellos mismos... y al mismo tiempo, que atestigüen de hechos realizados en manera tan pública y tan celebrada en una parte del mundo, como para resultar en un descubrimiento inevitable" (594/116, 117).

1.2. "Los muchos casos de milagros falsificados, profecías y eventos sobrenaturales que, en todas las épocas o han sido detectados por evidencia contraria, o que se han detectado a sí mismos por absurdos, prueban suficientemente la fuerte propensión de la humanidad a lo extraordinario y a lo maravilloso, y que razonablemente debieran despertar una sospecha contra todas las relaciones de esta clase" (594/118).

1.3. "Ello forma una fuerte presunción contra todas las relaciones sobrenaturales y milagrosas, que se observa que abundan principalmente entre naciones ignorantes y bárbaras; o si una gente civilizada ha dado alguna vez cabida a cualquiera de ellas, esa gente se encontrará que la ha recibido de ancestros ignorantes y bárbaros" (594/119).

1.4. Otros historiógrafos contemporáneos han seguido a Hume en una vena similar.

El teólogo e historiógrafo alemán, Ernst Troeltsch argumenta: "En la analogía de eventos conocidos a nosotros buscamos por conjetura y entendimiento comprensivo explicar y reconstruir el pasado... puesto que discernimos el mismo proceso de fenómeno en operación en el pasado como en el presente, y vemos, allí como aquí, los diversos ciclos históricos de vida humana que influyen y se cruzan unos con otros" (1221/ como fue citado en 541/6:718).

Carl Becker sigue hasta afirmar que "ninguna cantidad de testimonio se permite nunca para establecer como realidad pasada una cosa que no puede ser encontrada en la realidad presente... [Aunque] el testigo pueda ser de

> El historiador crítico, confrontado con alguna historia de milagro, usualmente la rechazará terminantemente... Para justificar su procedimiento, él tendrá que apelar precisamente al principio que Hume desarrolló: la "absoluta imposibilidad de la naturaleza milagrosa" o los eventos atestiguados deben, "a los ojos de toda gente razonable... solamente ser considerados como una refutación suficiente".
>
> —ANTHONY FLEW

un carácter perfecto; todo eso no sirve para nada" (112/ como fue citado en 1126/12, 13).

F. H. Bradley dice: "Hemos visto que la historia descansa en el último recurso sobre una inferencia de nuestra experiencia, un juicio basado sobre nuestro propio estado de cosas... cuando se nos presenta afirmar la existencia en tiempo pasado de los eventos, los efectos de causa que evidentemente no tienen analogía en el mundo en el cual vivimos, y que sabemos que no tenemos ninguna respuesta sino esta, que... se nos pide construir una casa sin cimiento... Y ¿cómo podemos intentar esto sin contradecirnos a nosotros mismos? (153/100).

El filósofo contemporáneo Antony Flew sigue a Hume y a Troelsch al afirmar: "Es única y precisamente por asumir que las leyes que aplican hoy aplicaban en el pasado... que racionalmente podemos interpretar los restos del pasado como evidencia, y de ella construir nuestro relato de lo que realmente sucedió" (386/ como fue citado en 325/5:351).

"El historiador crítico, confrontado con alguna historia de milagro, usualmente la rechazará terminantemente... Para justificar su procedimiento, él tendrá que apelar a precisamente el principio que Hume desarrolló: la "absoluta imposibilidad de la naturaleza milagrosa" o los eventos atestiguados deben, 'a los ojos de toda gente razonable... ser considerados como una refutación suficiente'" (386/ como fue citado en 325/351, 152).

2. Objeciones teológicas

Algunos han presentado objeciones a la posibilidad de conocer la historia de los milagros desde una perspectiva teológica. Tales objeciones se supone que empezaron con Gothold Lessing: *"Las verdades accidentales de la historia nunca pueden llegar a ser la prueba de verdades de razón necesarias"* (729/53; énfasis del autor).

"El problema es... que los informes de milagros no son milagros. Estos,... los milagros que ocurren ante mis ojos, son inmediatos en su efecto. Pero esos, los informes... tienen que funcionar mediante un 'médium' que se lleva toda su fuerza" (729/52).

"Yo ni por un momento niego que Cristo hizo milagros", explica Lessing, "pero puesto que la verdad de esos milagros ha dejado completamente de ser demostrable por milagros que sucedan todavía (puesto que ellos pueden ser narraciones que no han sido impugnadas y no pueden serlo), yo niego que ellos puedan y deban ligarme a la más mínima fe en las otras enseñanzas de Cristo" (729/55).

Kierkegaard igualmente disminuyó el papel de la historia cuando se trataba de la fe: "Si el cristianismo es considerado un documento histórico, lo importante es obtener un informe completamente confiable de lo que es realmente la doctrina cristiana. Si el sujeto investigador estuviera infinitamente interesado en su relación con esta verdad, él desesperaría aquí de inmediato, porque nada es más fácil de percibir que esto, que con relación a lo histó-

rico, la certeza más grande es únicamente una *aproximación*, y una aproximación es demasiado pequeña para edificar sobre ella su felicidad y es entonces improbable una felicidad eterna que no puede asegurar ningún resultado" (663/23).

"Aunque la generación contemporánea no hubiera dejado nada detrás excepto estas palabras, 'Hemos creído que en tal y tal año el dios apareció en la humilde forma de un siervo, vivió y enseñó entre nosotros, y luego murió', esto es más que suficiente" (664/104).

Martin Kahler sigue: "Porque hechos históricos que primero tienen que ser establecidos por la ciencia no pueden, *como tales*, convertirse en experiencias de fe. Por eso, la fe cristiana y la historia de Jesús se repelen una a la otra como aceite y agua" (635/74, énfasis del autor).

Los teólogos modernos, tanto los de persuasión liberal como los neoortodoxos, han reflejado estos sentimientos.

Rudolf Bultmann: "Esta cercanía significa que la continuidad de los acontecimientos históricos no puede darse por la interferencia de lo sobrenatural, de los poderes trascendentes y que por eso no hay 'milagro' en este sentido de la palabra. Tal milagro sería un evento cuya causa no estaría dentro de la historia... Es de acuerdo con tal método como este que la ciencia de la historia va a obrar en todos los documentos históricos. Y no puede haber ninguna excepción en el caso de las pruebas bíblicas si estas han de ser entendidas históricamente en alguna manera" (182/292).

Paul Tillich cree que es "una distorsión desastrosa del significado de la fe identificarla con la creencia en la validez histórica de las historias bíblicas" (1216/87).

Karl Barth finalmente afirma: "La resurrección de Cristo, o su segunda venida... no es un evento histórico; los historiadores pueden reasegurarse a sí mismos... que nuestra preocupación *aquí* es con el evento que, aunque fuera el único acontecimiento verdadero *en* la historia, no es un verdadero acontecimiento *de* la historia" (101/90; énfasis del autor).

La influencia del principio de analogía de Troeltsch (mencionado antes bajo Objeciones filosóficas) también tuvo un impacto grande y duradero en los teólogos contemporáneos y en los historiadores críticos. Van A. Harvey, un historiador y seguidor del método histórico-crítico de Troeltsch, explica la influencia:

> He intentado demostrar que hubo mucho de verdad en el argumento profético de Ernst Troeltsch de que el surgimiento del método histórico-crítico presupone una revolución tan profunda en la conciencia del hombre occidental que necesariamente requiere una reevaluación de muchas de las suposiciones de la creencia cristiana... He sugerido que este conflicto es tan profundo que mucha de la teología protestante reciente puede ser considerada como una serie de operaciones de salvamento, es decir, intentos por reconciliar la ética de la pesquisa histórico-crítica con las demandas aparentes de la fe cristiana (538/246).

C. Stephen Evans, en su libro, *The Historical Christ & The Jesus of Faith* (El Cristo histórico y el Jesús de la fe, publicado en 1996), señala cuán común es esta influencia contemporánea:

> También me gustaría mencionar que aunque el libro de Van Harvey (1966) puede parecer anticuado en alguna manera, la metodología que él defiende todavía está incrustada en las prácticas de muchos eruditos bíblicos. Yo sí encuentro notable que no haya más recientes defensas explícitas de esta posición... El hecho de que hay tan pocas defensas explícitas recientes del tipo de posición de Troeltsch-Harvey realmente no es evidencia de que el criterio haya sido abandonado. Más bien me parece a mí que esto se debe al hecho de que el criterio es tan ampliamente sostenido que les parece a sus proponentes que simplemente es asunto de "sentido común" que no necesita defensa (356/185).

DEFENSA DE LA POSIBILIDAD DE CONOCER LA HISTORIA DE LOS MILAGROS

1. Crítica de las objeciones filosóficas

El filósofo Franck Beckwith, en su análisis crítico de los argumentos de Hume, responde al primer punto de Hume: "En muchos aspectos ciertamente este criterio propuesto por Hume no es enteramente razonable. Uno esperaría cuando examina cualquier supuesto testimonio ocular que los testigos sean de suficiente número y carácter. Sin embargo, el criterio de Hume demanda mucho más que esto" (113/49).

Beckwith prosigue a citar a Colin Brown al decir: "las cualidades que él demanda de tales testigos son tales que impedirían el testimonio de cualquiera que no tuviera una educación en una universidad occidental, y que viviera fuera de un centro cultural importante en Europa Occidental antes del siglo XVI, y que no fuera una figura pública" (161/ como fue citado en 113/50).

> Pocos dudan del hecho de que algunos eventos supuestamente milagrosos son el producto de la imaginación humana y del deseo de creer lo maravilloso, pero uno no puede deducir de esto que todos los supuestos milagros no sucedieron. Porque hacerlo así sería cometer la falacia de la falsa analogía.
>
> —FRANK BECKWITH

Como Beckwith hace notar, ni este criterio dará resultado, porque "si uno tiene éxito al educar a un mentiroso, uno solamente triunfa al hacerlo un mejor mentiroso" (113/50).

"Además", como explica Beckwith, "algo de la última erudición da apoyo al argumento de que el milagro supremo del teísmo cristiano, la resurrección de Jesús, parece llenar el primer criterio de Hume" (113/50).

Beckwith señala la falacia del segundo punto de Hume: "Pocos dudan del hecho de que algunos eventos supuestamente milagrosos son el producto de la imaginación humana y del deseo de creer lo maravilloso, pero uno no puede deducir de esto que *todos* los supuestos milagros no sucedieron. Porque hacerlo así sería cometer la *falacia de la falsa analogía* [un argumento que resulta en una conclusión errónea]" (113/51).

Además, como señala Beckwith, esto también da por sentado el asunto del naturalismo: "Después de todo, uno no puede asumir que todos los

argumentos de milagros son producto de la exageración a menos que uno ya sepa que los milagros nunca ocurren" (113/52).

El filósofo Collin Brown responde: "Es absurdo demandar de un testigo que debe participar del mismo criterio del mundo que uno o que tenga el mismo nivel de educación y cultura" (161/98). Brown concluye que "la validez del testimonio para un argumento *de que* algo sucedió depende más bien de la honestidad, de la capacidad de no ser engañado y de la proximidad del testigo al supuesto evento" (161/98; énfasis del autor).

Beckwith señala tres problemas con el tercer criterio de Hume: "(1) Hume no define adecuadamente lo que quiere decir por gente sin educación e ignorante; (2) este criterio no se aplica a los milagros del teísmo cristiano; y (3) Hume comete la falacia informal de *argumentum ad hominem* [ataca a la persona en lugar de a su argumento]" (113/53).

Geisler responde al principio de analogía de Troeltsch al explicar que "resulta ser similar a la objeción de Hume a los milagros, edificados en la uniformidad de la naturaleza" (426/302).

En respuesta, Geisler señala primero: "Entra en un círculo vicioso en favor de una interpretación naturalista de *todos* los eventos históricos. Es una exclusión metodológica de la posibilidad de aceptar lo milagroso en la historia. El testimonio de regularidad en *general* de ninguna manera es testimonio contra un asunto inusual en *particular*" (426/302).

En segundo lugar, "El argumento de Troeltsch tipo analogía... prueba demasiado. Como Richard Whately razonó convincentemente, sobre esta suposición de uniformidad, no solamente los milagros serían excluidos sino también asuntos inusuales del pasado, incluyendo los que rodearon a Napoleón Bonaparte" 426/302, 303).

"Claramente es un error importar métodos de uniformidad de la experimentación científica a la investigación histórica. La repetición y la generalidad son necesarias para establecer una ley científica o patrones generales... Pero este método no funciona de ninguna manera en la historia. Lo que se necesita para establecer eventos históricos es el testimonio creíble de que esos eventos particulares sí ocurrieron efectivamente" (426/303).

Beckwith responde similarmente al argumento de Flew y Troeltsch al señalar que "este argumento confunde la analogía como una *base* para estudiar el pasado con el *objeto* del pasado que es estudiado. Esto es decir que asumimos la constancia y la continuidad cuando estudiamos el pasado, pero no se sigue que lo que descubrimos del pasado (es decir, el objeto de nuestra pesquisa) no puede ser una singularidad única" (114/ como es citada en 452/97; énfasis del autor).

2. Crítica de las objeciones teológicas

Geisler argumenta lo contrario de esta posición al declarar: "De acuerdo con la objetividad de la historia recién discutida, no hay una buena razón por la

que el cristiano debiera ceder ante los teólogos radicales existenciales sobre el asunto de la objetividad y las dimensiones históricas de los milagros. Los milagros pueden no ser del proceso natural histórico, sino que ocurren *en* él" (426/300, énfasis del autor).

> Es absurdo demandar de un testigo que debe participar del mismo criterio del mundo que uno o que tenga el mismo nivel de educación y cultura... Pero la validez del testimonio para un argumento de que algo sucedió depende más bien de la honestidad, de la capacidad de no ser engañado y de la proximidad del testigo al supuesto evento.
>
> —COLLIN BROWN

Él continúa:

> Un milagro puede ser identificado dentro de un contexto empírico o histórico, directamente y también indirectamente, objetivamente y también subjetivamente. Un milagro posee varias características. Es un evento que es tanto científicamente inusual como teológicamente y moralmente pertinente. La primera característica es conocible en una manera directamente empírica; la última es conocible sólo indirectamente mediante lo empírico en que es "rara" y "evocativa" de algo "más" que la mera información imperiosa del evento... Las características teológicas y morales de un milagro no son empíricamente objetivas. En este sentido se experimentan subjetivamente. Esto no significa, sin embargo, que no haya base objetiva para las dimensiones morales de un milagro. Si este es un universo teísta, entonces la moralidad está objetivamente fundamentada en Dios (426/301).

El profesor Erickson señala que

> Las teorías que estamos considerando no se ajustan al cuadro bíblico de la relación entre la fe y la razón, que incluye consideraciones históricas. Podríamos ofrecer varios ejemplos. Uno es la respuesta cuando los discípulos de Juan el Bautista le preguntaron a Jesús si él era el que habían estado buscando, o si debían buscar a alguien más (Luc. 7:18-23). Jesús llamó la atención a lo que estaba haciendo: Sanar a los ciegos, a los cojos, a los leprosos y a los sordos; levantar a los muertos y predicar las buenas nuevas a los pobres (v. 22). Aquí ciertamente no hubo separación entre los hechos de la historia y los de la fe. Un segundo ejemplo es el énfasis de Pablo en la realidad de la resurrección de Jesús (1 Cor. 15). La validez de la experiencia y el mensaje cristianos descansa en la autenticidad de la resurrección de Cristo (vv. 12-19). Una tercera consideración es el interés obvio de Lucas por obtener información correcta para su escrito (Luc. 1:1-4; Hech. 1:1-5). Aunque nuestro primer ejemplo podría ser afectado por el estudio crítico del pasaje, el segundo y especialmente el tercero confirman que la separación entre la fe y la razón histórica no es parte del cuadro bíblico (347/131).

Erickson observa la suposición histórica y el error de Bultmann:

> Bultmann en particular ha observado correctamente que los creyentes del Nuevo Testamento eran seguidores comprometidos de Jesús, pero entonces ha llegado a la conclusión de que esto los hacía observadores e informantes menos exactos de lo que había sucedido. La suposición es que su inclinación positiva hacia Jesús y a su causa los hicieron menos cuidadosos al informar lo que habían observado y al preservarlo; ellos hasta exageraron un poco con el interés de promover la creencia en él. Tales argumentos usualmente se hacen con la ayuda de una analogía que incluye testimonios de la sala de un tribunal. Pero una analogía diferente, tomada del ambiente de un aula de clases puede ser más cercana a la situación de los escritores de los Evangelios, que fueron, después de todo, discípulos del maestro. En un aula de clases, ¿quién es más probable que capte cada palabra que dice el

maestro y que tome notas correctas y completas: el oyente casual o el estudiante fuertemente comprometido con el punto de vista del maestro? Nosotros preferiríamos los apuntes de este último en todos los casos. Ellos retienen más cuidadosamente la sabiduría del maestro, porque la persona que las escribe cree que tendrán valor más allá del examen final. Como creyentes en el valor especial de todo lo que Jesús dijo, los discípulos seguramente hicieron esfuerzos extraordinarios para preservar exactamente sus enseñanzas (347/131, 132).

3. Conclusión

Me gustaría concluir esta sección, así como el libro, con una palabra, no de mi cabeza, sino de mi corazón. Mucho del material que usted ha leído ha sido muy complicado. Y eso es bueno. Dios nos da mentes para evaluar la evidencia de su revelación de sí mismo a nosotros. En Isaías 1:18 Dios nos invita: "Venid, pues, dice Jehovah; y razonemos juntos". Jesús señalaba la importancia de la razón cuando mandaba: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma y con toda tu mente" (Mat. 22:37).

Pero mucho más frecuentemente en la Biblia, Dios habla a un nivel de corazón a corazón. Una y otra vez él habla de la importancia de la humildad del corazón. Nos advierte del peligro de tener un corazón endurecido. Aunque las Escrituras hablan frecuentemente acerca de la mente, hay un número aproximadamente cinco veces mayor de referencias al corazón que las que hay a la mente. Dios también quiere hablarnos de corazón a corazón, no solamente en un nivel intelectual.

Y esa es mi actitud al terminar este libro. Si usted o alguien a quien usted conoce está luchando con el asunto de entregarle su vida a Cristo, yo me imagino a mí mismo sentado frente a usted al otro lado de la mesa hablándole de corazón a corazón. Tal vez usted está luchando con alguno de los asuntos mencionados en este capítulo. Usted puede estar diciendo: "Yo nunca he visto un milagro; ¿cómo puedo yo poner mi fe en un mensaje que habla de lo milagroso?".

Como vimos antes en este capítulo, David Hume y muchos otros filósofos y educadores a través de la historia han adoptado la posición de que los milagros son parcialmente imposibles sobre la base de que es mucho más probable que los milagros no ocurran a que sí ocurran. Sin embargo, aunque puede ser más probable que los milagros no ocurran, es necio reglamentar la posibilidad de lo milagroso simplemente por su probabilidad. Y como vimos en la sección de profecía cumplida en Jesús, la probabilidad de cualquier persona en la historia que cumpla todas esas cerca de tres mil profecías era literalmente imposible. Y sin embargo, los registros históricos nos dicen que contra todas las probabilidades Jesús vino e hizo justamente eso.

Yo creo que la única manera de llegar a la verdad es rechazar todas las ideas preconcebidas. ¿Qué si realmente hay un Dios mirando desde lo alto a la tierra, observando el orgullo en los corazones de los que están en altas posiciones, el énfasis en el ego de los que suben la escalera del prestigio humano, y el egoísmo general del hombre? ¿Qué si Dios decidió en su mente revelarse a

cierta gente? ¿Qué si él decidió revelarse, no al soberbio, ni al orgulloso, ni al arrogante, sino al humilde, al oprimido y al pobre de espíritu?

De hecho, este es exactamente el caso si la Biblia es verdad (y ya hemos visto que la evidencia para la confiabilidad de la Biblia es abrumadora). Aunque a mucha gente de todos los trasfondos filosóficos y religiosos le gusta hablar acerca de experiencias que han tenido con "Dios", una de las verdades reveladas al profeta Isaías es que Dios realmente no está para ganar ningún concurso de popularidad. Aunque su deseo, como lo declara 2 Pedro 3:9, es que él apasionadamente "no quiere que nadie se pierda, sino que todos procedan al arrepentimiento", al mismo tiempo él no está tratando de revelarse a cualquiera que pase por allí. Como Isaías escribió: "Verdaderamente tú eres un Dios misterioso (que se esconde), oh Dios de Israel, el Salvador" (Isa. 45:15).

¿No es raro? ¿Puede usted imaginarse a Dios escondido? ¿Por qué haría él eso? La respuesta es: Él está esperando. Está esperando esas ocasiones en las vidas de la gente cuando serán bastante humildes de corazón para escuchar su voz y responder al abrir la puerta de sus vidas para permitir que principie una relación personal con él. Como Jesús dijo en Apocalipsis 3:20: "He aquí, yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él y cenaré con él, y él conmigo".

Tres veces en la Biblia se declara explícitamente (y muchas más se da a entender) que Dios está opuesto al orgullo, pero da gracia a los humildes (Prov. 3:34; Stg. 4:6; 1 Ped. 5:5). Yo creo que Dios quiere que nosotros le llevemos nuestras preguntas a él, pero viene un tiempo cuando él dice: "Es tiempo de actuar con las respuestas que te he dado. Ya no esperes más".

Y si le respondemos en ese punto, entonces es cuando nos abrimos a la posibilidad de observar milagros. Al principio de este libro les relaté a ustedes acerca de la vida cambiada de mi padre, el borracho del pueblo, que llegó a conocer a Cristo tarde en su vida y que fue cambiado tan dramáticamente que mucha gente llegó a conocer a Cristo en los restantes catorce meses de su vida. Después de lo que yo había visto y por lo que había pasado, ese fue un milagro. Nada sino un Dios verdaderamente existente podía hacer esa clase de cambio en la vida de una persona. Y cuando miro mi propia vida, yo tendría que decir que nada, excepto un Dios sobrenatural podría hacer las clases de cambios que lo he visto hacer en mi vida.

Si usted nunca ha tomado la decisión de confiar en Cristo, yo lo invito ahora a pasar a las últimas páginas de este libro y leer *Las cuatro leyes espirituales*. Es una explicación muy simple para aquellos con un corazón que busca conocer a Cristo. Si su corazón y su mente han sido movidos hacia el amor de Dios por usted, entonces le invito a actuar sobre esa base.

Dios lo bendiga en su búsqueda.

Josh McDowell

Bibliografía

1. Aalders, G. A. *A Short Introduction to the Pentateuch.* Chicago: InterVarsity Christian Fellowship, s.f. (publicado originalmente en 1949).
2. Abel, E. L. "Psychology of Memory and Rumor Transmission and Their Bearing on Theories of Oral Transmission in Early Christianity", *Journal of Religion.* Vol. 51. Octubre 1971.
3. Achtemier, Paul J. *Harper's Bible Dictionary.* San Francisco: Harper and Row, Publishers, Inc., 1985.
4. Adler, Mortimer J. *Aristotle for Everybody: Difficult Thought Made Easy.* New York: Macmillan, 1978.
5. Adler, Mortimer J. *Six Great Ideas.* New York: Macmillan, 1981.
6. Adler, Mortimer J. *Ten Philosophical Mistakes.* New York: Macmillan, 1985.
7. Adler, Mortimer J. *Truth in Religion.* New York Macmillan, 1990.
8. Aland, Kurt y Barbara Aland. *The Text of the New Testament.* Trad. por Erroll F. Rhodes. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1987.
9. Aland, Kurt y Barbara Aland, ed. *Kurzgefasste Liste der grieschen Handschriften des Neuen Testaments.* Arbeiten Zurneutestamentlichen Textforschung, Band. 1. Hawthorne, N.Y.: Walter de Gruyter, 1994.
10. Albright, W. F. *The American Scholar,* s.p., 1941.
11. Albright, W. F. "Archaeology Confronts Biblical Criticism", *The American Scholar.* Abril 1938.
12. Albright, W. F. "Archaeological Discoveries and the Scriptures", *Christianity Today* 12. Junio 21, 1968.
13. Albright, W. F. *Archaeology, Historical Analogy and Early Biblical Tradition.* Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1966.
14. Albright, W. F. *The Archaeology of Palestine,* rev. Baltimore: Penguin Books, 1960.
15. Albright, W. F. *The Archaeology of Palestine and the Bible.* New York: Revell, 1933.
16. Albright, W. F. *Archaeology and the Religion of Israel.* Baltimore: John Hopkins Press, 1942.
17. Albright, W. F. "The Bible after Twenty Years of Archaeology", *Religion in Life.* 1952.
18. Albright, W. F. *The Biblical Period from Abraham to Ezra.* New York: Harper & Row, 1963.
19. Albright, W. F. "A Brief History of Judah from the Days of Josiah to Alexander the Great", *Biblical Archaeologist.* Vol. 9. Febrero 1946.
20. Albright, W. F. *From the Stone Age to Christianity.* Baltimore: John Hopkins Press, 1940.
21. Albright, W. F. *History, Archaeology, and Christian Humanism.* New York: McGraw-Hill Book Company, 1964.
22. Albright, William F. "Historical and Mythical Elements in the Story of Joseph", *Journal of Biblical Literature.* Vol. 37. 1918.
23. Albright, W. F. "The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Vol. 74. 1939.
24. Albright, William F. "King Jehoiachin in Exile", *Biblical Archaeologist* 5, núm. 4. Diciembre 1942.
25. Albright, W. F. *New Horizons in Biblical Research.* New York: Oxford University Press, 1966.
26. Albright, W. F. "New Light on the Early History of Phoenician Colonization", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Vol. 83. Octubre 1941.
27. Albright, W. F. "The Oldest Hebrew Letters: Lachish Ostraca", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Núm. 70. Abril 1938.
28. Albright, W. F. "The Old Testament and Archaeology". En *Old Testament Commentary.* Philadelphia: s.p., 1948. Citado en Merrill R. Unger,

Archaeology and the Old Testament. Grand Rapids: Zondervan Publishing Co., 1954.
29. Albright, W. F. "Old Testament and the Archaeology of the Ancient East". En *Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research,* ed. por H. H. Rowley. Oxford: Oxford University, 1956.
30. Albright, W. F. *Recent Discoveries in Bible Lands.* New York: Funk and Wagnalls, 1955.
31. Albright, W. F. "Recent Progress in North Canaanite Research", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Núm. 70, abril 1938.
32. Albright, William F. "Retrospect and Prospect in New Testament Archaeology", *The Teacher's Yoke.* Ed. por E. J. Vardaman y James Leo Garrett. Waco, Tex: Baylor University Press, 1964.
33. Albright, William F. "The Oldest Hebrew Letters: Lachish Ostraca", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Núm. 70. Abril 1938.
34. Alford, Henry. *The Greek Testament: With a Critically Revised Text: A Digest of Various Readings: Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage: Prolegomena: And a Critical and Exegetical Commentary* Vol. I. Sexta edición. Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1868.
35. Allis, Oswald T. *The Five Books of Moses,* rev. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1969.
36. Allis, Oswald T. *The Old Testament, Its Claims and Its Critics.* Nutley, N.J.: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1972.
37. Allnutt, Frank. *Contact* 30:5. Mayo 1972.
38. Allport, Gordon. "The Roots of Religion", *Pastoral Psychology V,* Núm. 43. Abril 1954.
39. Alston, William P. *A Realist Conception of Truth.* Ithaca, N.Y.: Cornell University, 1996.
40. Anderson, Bernhard W. "Changing Emphasis in Biblical Scholarship", *Journal of Bible and Religion* 23. Abril 1955.
41. Anderson, G. W. *A Critical Introduction to the Old Testament.* London: Gerald Duckworth and Co., Ltd., 1959.
42. Anderson, J. *The Bible, the Word of God.* Brighton: s.p., 1905.
43. Anderson, J. N. D. *Christianity: The Witness of History.* London: Tyndale Press, 1969. Reimpresión, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.
44. Anderson, J. N. D. "The Resurrection of Jesus Christ". *Christianity Today,* marzo 29, 1968.
45. Anderson, J. N. D., Wolfhart Pannenberg y Clark Pinnock. "A Dialogue on Christ's Resurrection", *Christianity Today,* 12. Abril 1968.
46. Anderson, Norman. *Christianity and World Religions.* ed rev. de *Christianity and Comparative Religion.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984.
47. Anderson, Norman. *Jesus Christ: The Witness of History.* 2da ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1985.
48. Anderson, Robert. *The Lord from Heaven.* London: James Nisbet and Co., 1910.
49. Anderson, Walter Truett (ed). *The Truth About Truth: De-confusing and Re-constructing the Postmodern World.* New York: G. P. Putnam's Sons, 1995.
50. Andrus, Hyrum L. *God, Man, and the Universe.* Boston: Beacon, 1947. Citado en *Worlds Apart,* Norman L. Geisler y William D. Watkins. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
51. Angus, Joseph. *The Bible Handbook.*
52. Ankerberg, John, y John Weldon. *Ready with an Answer.* Eugene, Ore: Harvest House Publishers, 1997.
53. Anselmo. *Monologium.* En *St. Anselm: Basic Writing,.* 2da. ed. Trad. por S. N. Deane. La Salle, Ill.: Open Court, 1962.
54. Aquino, Tomás de. *Commentary on the Metaphysics of Aristotle.* Trad. por John P. Rowan. Chicago: Henry Regnery, 1961.
55. Aquino, Tomás de. *Contra Gentiles.*
56. Aquino, Tomás de. *Metaphysics.*
57. Aquino, Tomás de. *On Truth.*
58. Aquino, Tomás de. *Pen Hermeneias.*
59. Aquino, Tomás de. *Physics.*
60. Aquino, Tomás de. *Posterior Analytics.*
61. Aquino, Tomás de. *Summa Contra Gentiles.* Libro Tres: Providence Part II. Trad. con una introduc. y notas por Vernon J. Bourke. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1975.
62. Aquino, Tomás de. *Summa Contra Gentiles.* 5 vols. Trad. por Anton C. Pegis. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1975.
63. Aquino, Tomás de. *Summa Contra Gentiles.* En *On the Truth of the Catholic Faith: Book One: God.* Trad. por Anton C. Pegis. New York: Image Books, 1955.
64. Aquino, Tomás de. *Summa Theologica,* vol. 1. Trad. por The Fathers of the English Dominican Province. Allen, Tex: Christian Classics, 1981.
65. Aquino, Tomás de. *Summa Theologica.* En *Great Books of the Western World,* ed. Robert Maynard Hutchins. Chicago: William Benton, 1952.
66. Archer, Gleason L., Jr. *A Survey of Old Testament Introduction.* Chicago: Moody Press, 1964, 1974.
67. Archer, Gleason L., Jr. *Encyclopedia of Bible Difficulties.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.

68. Arístides. *The Apology of Aristides.* Trad. y ed. por Rendel Harris. London: Cambridge University Press, 1893.
69. Aristóteles. *Analytica Posterioria,* En *The Student's Oxford Aristotle,* ed. por W. D. Ross. London: Oxford, 1942.
70. Aristóteles. *Categories.* En *The Complete Works of Aristotle.* Ed. por Jonathan Barnes. 2 vols. Princeton, N.J.: Princeton University, 1984.
71. Aristóteles. *Metaphysics.* En *The Complete Works of Aristotle,* rev. Traducción de Oxford. Ed. por Jonathan Barnes. Vol. 2. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.
72. Aristóteles. *Metaphysics.* En *Great Books of the Western World.* Ed. por Robert Maynard Hutchins. Chicago: William Benton, 1952.
73. Armstrong, D. M. *A World of States of Affairs.* Cambridge: Cambridge University, 1997.
74. Arndt, William F. y F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
75. Arrian. *History of Alexander and Indica.* Trad. por Iliff Robson (con una traducción al inglés de *The Loeb Classical Library,* ed. por T. E. Page). 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
76. Atanasio. *Letters,* núm. 39 (Pascua de Resurrección, 367). En *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Ed. por Philip Schaff. Vol. 4. New York: The Christian Literature Company, 1888.
77. Audi, Robert. *Epistemology: a Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge.* New York: Routledge, 1998.
78. Audi, Robert, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
79. Agustín, San. *City of God.* Trad. por Gerald G. Walsh, S.J., Demetrius B. Zema, S.J., Grace Monahan, O.S.U., y Daniel J. Honan, con una condensación del prefacio original por Etienne Gilson y una introducción por Vernon J. Bourke. New York: Doubleday, 1958.
80. Agustín, San. *The Confessions, The City of God, On Christian Doctrine.* Trad. por Marcus Dods. Chicago: The University of Chicago, William Benton, Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952, 1984.
81. Agustín, San. *Of True Religion.* Library of Christian Classics, Ichthus, ed. Philadelphia: Westminster, 1953.
82. Agustín, San. *Reply to Faustus the Manichaean* 11.5. En *A Select Library of the Nicene and Ante-Nicene Fathers of the Christian Church.* Ed. por Philip Schaff. Vol 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
83. Avicenas. *Avicenna on Theology.* Ed. por Arthur J. Arberry. Westport, Conn: Hyperion Press, 1979.
84. Avicenas. *Metaphysics.* En *Philosophical Writings,* John Duns Scotus. Trad. por Allan Wolter. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.
85. Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic.* New York: Dover, s.f.
86. Babcock, F. J. "Form Criticism", *The Expository Times.* Vol. 53. Octubre 1941.
87. Badger, George Percy. *The Nestorians and Their Rituals.* London: s.f., 1852.
88. Bahnsen, Greg L. "The Inerrancy of the Autographs", *Inerrancy.* Ed. por Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
89. Baker, Glenn W., William L. Lane, J. Ramsey Michaels. *The New Testament Speaks.* New York: Harper & Row Publishers, 1969.
90. Ballard, Frank. *The Miracles of Unbelief.* Edinburgh: T & T Clark, 1908.
91. Bandas, Rudolph G. *Contemporary Philosophy and Thomistic Principles.* New York: Bruce Publishing, 1932.
92. Banks, Edgar J. *The Bible and the Spade.* New York Association Press, 1913.
93. Barker, Glenn W., William L. Lane, J. Ramsey Michaels. *The New Testament Speaks.* New York: Harper & Row Publishers, 1969.
94. Barnes, W E. *Gospel Criticism and Form Criticism.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.
95. Barnes, William. "Wycliffe Bible Translators", *The Oxford Companion to the Bible.* Ed. por Bruce Metzger y Michael Coogan. New York: Oxford University Press, 1993.
96. Barnhouse, Donald Grey. *Man's Ruin.* Vol. 1, *Expositions of Bible Doctrines.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1952.
97. Barr, Allan. "Bultmann's Estimate of Jesus", *Scottish Journal of Theology.* Vol. 7. Diciembre 1954.
98. Barr, James. *Fundamentalism.* Philadelphia: Westminster, 1977.
99. Barrett, C. K. "Myth and the New Testament", *Expository Times.* Vol. 68. Septiembre 1957.
100. Bartsch, Hans-Werner, ed. *Kerygma and Myth.* Trad. por Reginald H. Fuller. London: S P C K, 1962.
101. Barth, Karl. *The Word of God and the Word of Man.* Trad. por Douglas Horton. London: Hodder & Stoughton, 1928.
102. Barton, G. A. "Archaeology and the Bible". Philadelphia: American Sunday School Union, 1937.

103. Barton, George A. *The Religion of Israel.* New York: Macmillan Co., 1918.
104. Barzun, J. y H. Graff. *The Modern Researcher.* New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1957.
105. Battenfield, James Richard. *Historicity of Genesis Fourteen.* Tesis no publicada de Licenciatura en Divinidades presentada a Talbot Theological Seminary.
106. Bauer, Walter, William F. Arndt y F. Wilbur Gingrich, eds. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature.* Chicago: The University of Chicago Press, 1957, 1979.
107. Beard, Charles A. "That Nobel Dream", *Varieties of History: From Voltaire to the Present.* Ed. por Fritz Stern. New York Vintage Books, 1973.
108. Beattie, F. R. *Apologetics.* Richmond: Presbyterian Committee of Publication, 1903.
109. Beattie, F. R. *Radical Criticism.* New York: Fleming H. Revell Co., 1894.
110. Beck, John Clark, Jr. *The Fall of Tyre According to Ezekiel's Prophecy.* Tesis de Maestría no publicada, Dallas Theological Seminary, 1971.
111. Beck, Lewis White, ed. *Kant's Theory of Knowledge.* Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1974.
112. Becker, Carl. "Detachment and the Writing of History", *Detachment and the Writing of History.* Ed. por Phil L. Snyder. Westport, Conn.: Greenwood, 1972.
113. Beckwith, Francis J. *David Hume's Argument Against Miracles: A Critical Analysis.* Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
114. Beckwith, Francis J. "History & Miracles", *In Defense of Miracles.* Ed. por R. Douglas Geivett y Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
115. Beckwith, Roger. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism.* Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
116. Beecher, Willis J. "The Prophecy of the Virgin Mother", *Classical Evangelical Essays in Old Testament Interpretation.* Ed. por Walter C. Kaiser, Jr. Grand Rapids: Baker Book House, 1972.
117. Beegle, Dewey M. *The Inspiration of Scripture.* Philadelphia: Westminster, 1963.
118. Beegle, Dewey M. *Scripture, Tradition, and Infallibility.* Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
119. Begley, Sharon. "Science Finds God", *Newsweek,* julio 20, 1998.
120. Benoit, Pierre. *Jesus and the Gospels.* Vol. I. Trad. por Benet Weatherhead. New York: Herder and Herder, 1973.
121. Bentzen, A. *Introduction to the Old Testament.* 2 Vols. Copenhagen: G.E.C. Gad, 1948.
122. Berkouwer, G. C. *Holy Scriptures.* Trad. y ed. por Jack Rogers. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
123. Bertocci, Peter Anthony. *Introduction to the Philosophy of Religion.* New York: Prentice-Hall, Inc., 1951.
124. Besant, Annie. "Why I Do Not Believe in God", *An Anthology of Atheism and Rationalism.* Ed. por Gordon Stein. Amherst: Prometheus Books, 1980.
125. Betz, Otto. *What Do We Know About Jesus?* SCM Press, 1968.
126. Bewer, Julius A., Lewis Bayles Paton y George Dahl. "The Problem of Deuteronomy: A Symposium", *Journal of Biblical Literature.* Vol. 47. 1929—30.
127. *The Bible Version Debate.* Minneapolis: Central Seminary Press, 1997.
128. Biram, Avaraham. "House of David", *Biblical Archaeology Review.* Marzo/abril 1994.
129. Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy.* New York: Oxford University Press, 1996.
130. Blackman, E. C. "Jesus Christ Yesterday: The Historical Basis of the Christian Faith", *Canadian Journal of Theology.* Vol. 7. Abril 1961.
131. Blaikie, William G. *A Manual of Bible History.* London: Thomas Nelson & Sons, 1904.
132. Blaiklock, Edward Musgrave. *The Acts of the Apostles.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1959.
133. Blaiklock, Edward Musgrave. *Layman's Answer: An Examination of the New Theology.* London: Hodder and Stoughton, 1968.
134. Blinzler, Josef. *The Trial of Jesus.* Trad. por Isabel y Florence McHugh. Westminster, Md.: The Newman Press, 1959.
135. Bloesch, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology: God, Authority, and Salvation.* San Francisco: Harper and Row, 1978.
136. Blomberg, Craig L. *The Historical Reliability of the Gospels.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987.
137. Blomberg, Craig L. *Jesus and the Gospels.* Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.
138. Blomberg, Craig. "Where Do We Start Studying Jesus?". En *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus,* eds. Michael J. Wilkins y J. P. Moreland. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
139. Boa, Kenneth, y Larry Moody. *I'm Glad You Asked.* Wheaton, Ill.: Victor Books, 1982.
140. Bockmuehl, Markus. *This Jesus: Martyr, Lord,*

Messiah. Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1994.
141. Boer, Harry R. *Above the Battle? The Bible and Its Critics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
142. Boice, James Montgomery. *Does Inerrancy Matter?* ICBI Foundation Series, International Council of Biblical Inerrancy. Oakland, Calif., 1979.
143. Boice, James Montgomery. *The Christ of Christmas*. Chicago, Ill.: Moody Press, 1983.
144. Boring, M. Eugene, Klaus Berger, Carsten Colpe. *Hellenistic Commentary to the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1995.
145. Bornkamm, Günther. *Tradition and Interpretation in Matthew*. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
146. Bowker, John. *The Targums and Rabbinic Literature*. London: Cambridge University Press, 1969.
147. Bowman, John Wick. "From Schweitzer to Bultmann", *Theology Today*. Vol. 11. Julio 1954.
148. Bowman, Raymond. "Old Testament Research Between the Great Wars". En *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, ed. Harold H. Willoughby. Chicago: University of Chicago Press, 1947.
149. Box, Hubert S. *Miracles and Critics*. London: Faith Press, 1935.
150. Braaten, Carl E. y Roy A. Harrisville, eds. y trads. *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*. Nashville: Abingdon Press, 1964.
151. Braaten, Carl E. y Roy A. Harrisville, eds. *Kerygma and History*. New York: Abingdon Press, 1962.
152. Bradlaugh, Charles. "A Plea for Atheism". En *An Anthology of Atheism and Rationalism*, ed. Gordon Stein. Amherst: Prometheus Books, 1980.
153. Bradley, F. H. *The Presuppositions of Critical History*. Chicago: Quadrangle Books, 1968.
154. Bray, Gerald. *Biblical Interpretation: Past and Present*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.
155. Briggs, C. A. *The Higher Criticism of the Hexateuch*. New York: Charles Scribner's Sons, 1897.
156. Bright, John. *A History of Israel*. Philadelphia: The Westminster Press, 1959.
157. Brightman, Edgar S. *The Sources of the Hexateuch*. New York: Abingdon Press, 1918.
158. Broad, C. D. "Hume's Theory of the Credibility of Miracles", *Proceedings from the Aristotelian Society* 17. 1916—17.
159. Broadus, John A. *Jesus of Nazareth*. Grand Rapids: Baker Book House, 1963.
160. Brotzman, Ellis R. *Old Testament Textual Criticism*. Grand Rapids: Baker Books, 1994.
161. Brown, Collin. *Miracles and the Critical Mind*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984.
162. Brown, Collin. *Miracles and the Critical Mind*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1984. Citado en Frances J. Beckwith, *David Hume's Argument Against Miracles: A Critical Analysis*. Lanham, Md.: University Press of America, 1989.
163. Brown, Collin. *Philosophy and the Christian Faith*. London: Tyndale Press, 1969.
164. Brown, Lewis, *This Believing World*. New York: Macmillan Company, 1961.
165. Brown, Raymond E. *The Gospel According to John*, vol. I. London: Geoffrey Chapman, 1971.
166. Browning, Iain. *Petra*. Parkridge, N.J.: Noyes Press, 1973.
167. Bruce, A. B. *The Training of the Twelve*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1971.
168. Bruce, Alexander Balmin. *The Expositor's Greek New Testament*. Vol. I—*The Synoptic Gospels*. London: Hodder and Stoughton, 1903.
169. Bruce, F. F. "Archaeological Confirmation of the New Testament". En *Revelation and the Bible*, ed. Carl Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
170. Bruce, F. F. *The Books and the Parchments: How We Got Our English Bible*. Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell Co., 1950. Reimpresiones: 1963, 1984.
171. Bruce, F. F. *The Canon of Scripture*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988.
172. Bruce, F. F. "Criticism and Faith", *Christianity Today*. Vol. 5. Noviembre 21, 1960.
173. Bruce, F. F. *The Defense of the Gospel in the New Testament*. Ed. rev. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977.
174. Bruce, F. F. *The Epistle to the Hebrews*, ed. rev. En *The New International Commentary on the New Testament*. Ed. por Gordon D. Fee. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.
175. Bruce, F. F. "Foreword". En *Scripture, Tradition, and Infallibility*, Dewey M. Beegle. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
176. Bruce, F. F. *Jesus: Lord and Savior*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986.
177. Bruce, F. F. *Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.
178. Bruce, F. F., ed. *The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids:

William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
179. Bruce, F. F. *The New Testament Documents: Are They Reliable?* Downers Grove; Ill.: Inter-Varsity Press, 1964.
180. Bruce, F. F. *The Real Jesus: Who Is He?* En *The Jesus Library.* Ed. por Michael Green. London: Hodder & Stroughton, 1985.
181. Bruce, F. F. *Tradition Old and New.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1970.
182. Bultmann, Rudolf. *Existence and Faith.* Escritos más cortos de R. Bultmann. Trad. por Schubert M. Ogden. New York: Meridian Books—The World Publishing Co., 1960.
183. Bultmann, Rudolf. *History and Eschatology.* Edinburgh: The Edinburgh University Press, 1957.
184. Bultmann, Rudolf. *The History of the Synoptic Tradtion.* Trad. por John Marsh. New York: Harper and Row, 1963.
185. Bultmann, Rudolf. *Jesus and the Word.* New York: Charles Scribner's Sons, 1934.
186. Bultmann, Rudolf. *Jesus Christ and Mythology.* New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
187. Bultmann, Rudolf. *Kerygma and Myth: A Theological Debate,* ed. por Hans Werner Bartsch. Trad. por Reginald H. Fuller. London: Billing and Sons, 1954.
188. Bultmann, Rudolf. "A New Approach to the Synoptic Problem", *Journal of Religion* 6. Julio 1926.
189. Bultmann, R. "The Study of the Synoptic Gospels", *Form Criticism.* Ed. por Frederick C. Grant. Chicago: Willett, Clark & Co., 1934.
190. Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament.* Vol. 1. Trad. por Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
191. Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament.* Vol. 2. Trad. por Kendrick Grobel. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.
192. Bultmann, Rudolf y Karl Kundsin. *Form Criticism.* Trad. por F. C. Grant. Willett, Clark, & Co., 1934. Reimpresión, Harper and Brothers-Torchbook Edition, 1962.
193. Burkitt, F. Crawford. *The Gospel History and Its Transmission.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1925.
194. Burkitt, F. C. *Jesus Christ.* London and Glasgow: Blackie and Sons, Ltd., 1932.
195. Burrill, Donald R., ed. *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion.* Anchor Books edition. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
196. Burrows, Millar. "How Archaeology Helps the Student of the Bible", *Workers with Youth.* Abril 1948.
197. Burrows, Millar. *What Mean These Stones?* New York: Meridian Books, 1957.
198. Burtner, Robert W. y Robert E. Chiles. *A Compend of Wesley's Theology.* Nashville: Abingdon, 1954.
199. Bush, L. Russ. *Classical Readings in Christian Apologetics, A.D.* 100—1800. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
200. Buswell, James Oliver. *A Systematic Theology of the Christian Religion,* 2 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1962.
201. Butchvarov, Panayot. "Metaphysical Realism", *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* Ed. gen., Robert Audi. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
202. Cadbury, Henry J. "Some Foibles of N. T. Scholarship", *Journal of Bible and Religion.* Vol. 26. Julio 1958.
203. Cadoux, Arthur Temple. *The Sources of the Second Gospel.* London: James Clarke and Co. Ltd., s.f.
204. Cahn, Steven M. "The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs for the Existence of God", *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology.* Ed. por R. Douglas Geivett y Brendan Sweetman. New York: Oxford University Press, 1992.
205. Cahoone, Lawrence (ed). *From Modernism to Postmodernism: An Anthology.* Malden, Mass.: Blackwell Publishers Inc., 1996.
206. Caiger, S. L. *Bible and Spade.* London: Oxford University Press, 1936.
207. Cairns, David. *A Gospel Without Myth?* London: SCM Press Ltd., 1960.
208. Calvin, John, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah,* 2 vols. Trad. por William Pringle. Edinburgh, Scotland: Calvin Translation Society, 1850.
209. *Cambridge Ancient History, The.* Vol. XI. Cambridge: University Press, 1965.
210. Campbell, A. Glen. *The Greek Terminology for the Deity of Christ.* Tesis no publicada de Maestría en Teología, Dallas Theological Seminary, 1948.
211. Campbell, E. F., Jr. "The Amarna Letters and the Amarna Period", *The Biblical Archaeologist.* Vol. 23. Febrero 1960.
212. Campbell, Richard. "History and Bultmann's Structural Inconsistency", *Religious Studies.* Vol. 9. Marzo 1973.
213. Caputo, John D. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

214. Carey, G. L. "Aristides (second century)", *The New International Dictionary of the Christian Church*. Ed. rev. Ed. gen.: J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
215. Carey, G. L. "Justin Martyr", *The New International Dictionary of the Christian Church*. Ed. rev. Ed. gen.: J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
216. Carlson, A. J. *Science and the Supernatural* (folleto). Yellow Springs, Ohio: American Humanist Association, s.f.
217. Carnell, E. J. *Christian Commitment*. New York: Macmillan Company, 1957.
218. Carnell, E. J. *An Introduction to Christian Apologetics*, 3ra ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
219. Carson, D. A. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
220. Carson, D. A., Douglas J. Moo y Leon Morris. *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.
221. Carus, Paul. "Essay on Kant's Philosophy", *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Immanuel Kant. Trad. por Paul Carus. Illinois: Open Court, 1902.
222. Cass, T. S. *Secrets from the Caves*. Citado en Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
223. Cassuto, U. *Commentary on Genesis 1—11*. Jerusalem: Magnes Press, the Hebrew University, 1964.
224. Cassuto, U. *The Documentary Hypothesis*. Jerusalem: Magnes Press, the Hebrew University, 1941. 1ª edición en inglés, 1961.
225. Chafer, Lewis Sperry. *Systematic Theology*. Dallas: Dallas Theological Seminary Press, 1947.
226. Chandler, Samuel. *Witnesses of the Resurrection of Jesus Christ*. London: s.p., 1744.
227. Chapman, A. T. *An Introduction to the Pentateuch*. Cambridge: The University Press, 1911.
228. Chase, F. H. *Essays on Some Theological Questions of the Day*, ed. por H. B. Swelt. London: Macmillan & Co., 1905.
229. Cheyne, T. K. *Founders of Old Testament Criticism*. London: Methuen & Co., 1893.
230. Chiera, Edward. *They Wrote on Clay: The Babylonian Tablets Speak Today*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
231. Chiera, Edward. *They Wrote on Clay: The Babylonian Tablets Speak Today*. Ed. por George C. Cameron. Ed. rev. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
232. Chisti, Yousuf Saleem. *What Is Christianity: Being a Critical Examination of Fundamental Doctrines of the Christian Faith*. Karachi, Pakistan: World Federation of Islamic Missions, 1970.
233. Crisóstomo. *Homilies on the Gospel of Saint Matthew*. En *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Ed. por Philip Schaff. Vol. X. New York: The Christian Literature Company, 1888.
234. Clark, David K. y Norman L. Geisler. *Apologetics in the New Age: A Christian Critique of Pantheism*. Grand Rapids: Baker, 1990.
235. Clark, Gordon H. *A Christian View of Men and Things*. Grand Rapids: Eerdmans, 1951.
236. Clark, G. W. *The Gospel of Matthew*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1896.
237. Clark, Robert E. D. *Science and Christianity: A Partnership*. Mountain View, Calif.: Pacific Press, 1972.
238. Clemens, Samuel L. (Mark Twain). *Innocents Abroad or The New Pilgrim's Progress*. Vol. II. New York: Harper & Brothers Publishers, 1869.
239. Cohen, A. *The Teachings of Maimonides*. London: George Routledge & Sons, Ltd., 1927.
240. Cole, R. Alan. *Exodus*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.
241. Collett, Sidney. *All About the Bible*. Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revel, s.f.
242. Collingwood, R. G. *Essays in the Philosophy of History* Ed. por William Debbins. Austin, Tex.: Univeristy of Texas Press, 1965.
243. Comfort, Philip W. *Early Manuscripts and Modern Translations of the New Testament*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, Inc., 1990.
244. Comfort, Philip Wesley (ed.). *The Origin of the Bible*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, Inc., 1992.
245. Conzelmann, Hans. *The Theology of St. Luke*. Trad. por Geoffrey Boswell. New York: Harper and Row, Publishers, 1961.
246. Cook, Frederick Charles, ed. *Commentary on the Holy Bible*. London: John Murray, 1878.
247. Cooper, David L. "God and Messiah". Los Angeles: Biblical Research Society. s.f.
248. Copeland, E. Luther. *Christianity and World Religions*. Nashville: Convention Press, 1963.
249. Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*. Volume II, *Medieval Philosophy: From Augustine to Duns Scotus*. New York: Doubleday, 1993.

250. Copleston, Frederick. *The History of Philosophy.* Vol. 3. Garden City, N.Y.: Image, 1962.
251. Corduan, Winfried. *No Doubt About It: The Case for Christianity.* Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997.
252. Cornill, Carl. *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament.* New York: G. P. Putnam's Sons, 1907.
253. "Cosmic Designs". *U. S. News and World Report.* Julio 20, 1998.
254. Craig, William Lane. *Apologetics: An Introduction.* Chicago: Moody Press, 1984.
255. Craig, William Lane. "Did Jesus Rise from the Dead?". *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus.* Ed. por Michael J. Wilkins y J. P. Moreland. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.
256. Craig, William Lane. *Knowing the Truth about the Resurrection.* Ann Arbor, Mich.: Servant Books, 1988. Ed. rev. de *The Son Rises.* Chicago: Moody Bible Institute, 1981.
257. Craig, William Lane. "Politically Incorrect Salvation", *Christian Apologetics in the Postmodern World.* Ed. por Timothy R. Phillips y Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
258. Craig, William Lane. *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics.* Wheaton Ill.: Crossway Books, 1994.
259. Craig, William Lane y Quentin Smith. *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology.* New York: New York University Press, 1993.
260. Craige, P. C. "The Book of Deuteronomy", *The New International Commentary on the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1976. Citado en Norman L. Geisler, *Inerrancy.* Grand Rapids: Zondervan, 1980.
261. Criswell, W. A., ed. *The Criswell Study Bible.* Nashville: Thomas Nelson, 1979.
262. Culpepper, Robert H. "The Problem of Miracles", *Review and Expositor.* Vol. 53. Abril 1956.
263. Currie, George. *The Military Discipline of the Romans from the Founding of the City to the Close of the Republic.* Un resumen de una tesis publicada bajo los auspicios de The Graduate Council of Indiana University, 1928.
264. Curcio, Quinto. *History of Alexander.* Trad. por John C. Rolfe (de Loeb Classical Library, Ed. por T. E. Page). 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1946.
265. Dahood, Michael. "Are the Ebla Tablets Relevant to Biblical Research?", *Biblical Archaeology Review.* Septiembre-octubre 1980.
266. Dahse, Johannes. "Texkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der Pentateuchkritik" ("Textual-Critical Doubts about the Initial Premise of Pentateuchal Criticism"), *Archiven für Religionswissenschaft.* 1903.
267. Darwin, Charles. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or The Preservation of Favored Races in the Struggle for Life* y *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex.* New York: The Modern Library, s.f.
268. Darwin, Francis, ed. "Letter from Darwin to Hooker", *The Life and Letters of Charles Darwin.* Vol. 2. New York: Appleton, 1967. Citado en Alvin C. Plantiga, "Methodological Naturalism?", *Origins & Design.* Invierno, 1997.
269. Davidson, Samuel. *The Hebrew Text of the Old Testament.* London: 1856. Citado en Norman L. Geisler y William E. Nix, *General Introduction to the Bible.* Chicago: Moody Press, 1986.
270. Davies, Paul C. W. *The Accidental Universe.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Citado en Alvin C. Plantiga, "Methodological Naturalism?", *Origins & Design.* Invierno, 1997.
271. Davies, Paul C. "The Cosmic Blueprint", *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer.* Ed. por J. P. Moreland. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.
272. Davies, W. D. *Invitation to the New Testament.* New York: Doubleday and Co., Inc., 1966.
273. Davies, W. D. "Quest to Be Resumed in New Testament Studies", *Union Seminary Quarterly.* Vol. 15. Enero 1960.
274 Davis, George T. B. *Bible Prophecies Fulfilled Today.* Philadelphia: The Million Testaments Campaigns, Inc., 1955.
275. Davis, George T. B. *Fulfilled Prophecies That Prove the Bible.* Philadelphia: The Million Testaments Campaign, 1931.
276. Davis, H. Grady. "Biblical Literature and Its Cultural Interpretation", *The New Encyclopedia Britannica,* Vol. 14, 1994.
277. Davis, John J. *Conquest and Crisis.* Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
278. Davis, Stephen T. *The Debate About the Bible: Inerrancy Versus Infallibility.* Philadelphia: Westminster, 1977.
279. Davis, Stephen T. "God's Actions", *In Defense of Miracles.* Ed. por R. Douglas Geivett y Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
280. Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker.* London and New York: W. W. Norton & Co., 1986.
281. Day, E. Hermitage. *On the Evidence for the*

Resurrection. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1906.

282. Deere, Jack S., "Song of Songs", *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament.* Ed. por John F. Walvoord y Roy B. Zuck. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1985.
283. Deland, Charles Edmund. *The Mis-Trials of Jesus.* Boston, Mass.: Richard G. Badger, 1914.
284. Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah.* Vol. 1. Trad. por James Martin. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1950.
285. Delitzsch, Franz. *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah.* Trad. del alemán por James Martin, 2 vols. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1963.
286. Dembski, William A. "The Intelligent Design Movement", *Cosmic Pursuit* 1, núm. 2. Primavera, 1998.
287. Derham, A. Morgan. "Bible Societies", *The New International Dictionary of the Christian Church.* Ed. rev. Ed. gen., J. D. Douglas. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
288. Derrida, Jacques. *Of Grammatology.* Trad. por Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.
289. Derrida, Jacques. *Positions.* Trad. por Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
290. Derrida, Jacques. *Writing and Difference.* Trad. por Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
291. Descartes, René. *Discourse on Method and The Meditation.* Trad. por F. E. Sutcliffe. London: Penguin Books, 1968.
292. Dibelius, Martin. "The Contribution of Germany to New Testament Science", *The Expository Times* 42. Octubre 1930.
293. Dibelius, Martin. *A Fresh Approach to the New Testament and Early Christian Literature.* New York: Charles Scribner's Sons, 1936.
294. Dibelius, Martin. *From Tradition to Gospel* Trad. por Bertram Lee Woolf. New York: Charles Scribner's Sons, 1935.
295. Dibelius, Martin. *Gospel Criticism and Christology.* London: Ivor Nicholson and Watson, Ltd., 1935.
296. Dibelius, Martin. *Jesus.* Trad. por Charles B. Hedrick y Frederick C. Grant. Philadelphia: The Westminster Press, 1949.
297. Dibelius, Martin y Hans Conzelmann. *The Pastoral Epistles.* Trad. por Philip Bultolph y Adela Yarbro. Philadelphia: Fortress, 1972.
298. *Diodoro de Sicilia,* Vol. 1. Traducción al inglés por C. H. Oldlather. New York: Putnam's, 1933.
299. Dockery, David. S., ed. *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement.* Wheaton: Victor, 1995.
300. Dockery, David S., Kenneth A. Mathews y Robert B. Sloan. *Foundations for Biblical Interpretation.* Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
301. Dodd, C. H. *About the Gospels, the Coming of Christ.* Cambridge: University Press, 1958.
302. Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching.* London: Hodder and Stoughton Limited, 1936.
303. Dodd, C. H. "The Framework of the Gospel Narrative", *The Expository Times.* Vol. 43. Junio 1932.
304. Dodd, C. H. *History and the Gospel.* New York: Charles Scribner's Sons, 1938.
305. Dodd, C. H. *More New Testament Studies.* Manchester: University Press, 1968.
306. Dodd, C. H. *New Testament Studies.* Manchester: Manchester University Press, 1954.
307. Dodd, C. H. *The Parables of the Kingdom.* London: Nisbet and Co., Ltd., 1935.
308. Dostoyevsky, Fyodor Mikhailovich. *The Brothers Karamazov.* En *Great Books of the Western World.* Ed. por Robert Maynard Hutchins. Trad. por Constance Garnett. Chicago: The University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., William Benton, publicador, 1984.
309. Douglas, J. D., ed. *The New Bible Dictionary.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
310. Driver, S. R. "Book of Exodus", *Cambridge Bible for Schools and Colleges.* Cambridge: The University Press, 1911.
311. Driver, S. R. *The Book of Genesis.* London: Methuen & Co., 1904.
312. Driver, S. R. "Deuteronomy", *International Critical Commentary.* Edinburgh: T & T Clark, 1896.
313. Driver, S. R. *An Introduction to the Literature of the Old Testament.* New York: Charles Scribner's Sons, 1913.
314. Driver, S. R. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel.* Oxford: Clarendon Press, 1966.
315. Duggan, G. H. *Beyond Reasonable Doubt.* St. Paul: Boston, 1987.
316. Duncker, Peter G. "Biblical Criticism", *The Catholic Biblical Quarterly.* Vol. 25. Enero 1963.
317. Earle, Ralph. *How We Got Our Bible.* Grand Rapids: Baker Book House, 1971.
318. Easterbrook, Gregg. "What Came Before Creation?", *U.S. News & World Report,* Julio 20, 1998.

319. Easton, Burton Scott. *Christ in the Gospels.* New York: Charles Scribner's Sons, 1930.
320. Easton, Burton Scott. *The Gospel Before the Gospels.* New York: Charles Scribner's Sons, 1928.
321. Edersheim, Alfred. *The Life and Times of Jesus the Messiah.* Vol. II. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
322. Edersheim, Alfred. *The Temple: Its Ministry and Services.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1958.
323. Edgar, R. M'Cheyne. *The Gospel of a Risen Savior.* En *Therefore Stand: Christian Apologetics,* Wilbur M. Smith. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
324. Edwards, O. C., Jr. "Historical-Critical Method's Failure of Nerve and a Prescription for a Tonic: A Review of Some Recent Literature", *Anglican Theological Review.* Vol. 59. Abril 1977.
325. Edwards, Paul, ed. *The Encyclopedia of Philosophy.* Vol. V. New York: The Macmillan Co. & The Free Press, 1967, véase "Miracles" por Antony Flew.
326. Edwards, William D., M.D., *et al.* "On the Physical Death of Jesus Christ", *Journal of the American Medical Association* 255:11. Marzo 21, 1986.
327. Eerdmans, B. D. *The Religion of Israel.* Leiden: Universitaire Pers Leiden, 1947.
328. Eichhorn, J. G. *Einleitung in das Alte Testament.* Citado en S. J. Chapman, *An Introduction to the Pentateuch.* Cambridge: The University Press, 1911.
329. Eichrodt, Walther. *Ezekiel.* Trad. por Coslett Quin. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.
330. Eissfeldt, Otto. *The Old Testament—An Introduction.* New York: Harper and Row Publishers, 1965.
331. Elder, John. *Prophets, Idols, and Diggers.* New York: Bobbs Merrill Co., 1960.
332. Ellwein, Edward. "Rudolf Bultmann's Interpretation of the Kerygma", *Kerygma and History.* Ed. por Carl E. Braaten y Roy A. Harrisville. New York: Abingdon Press, 1962.
333. Ellwein, Edward. "Rudolf Bultmann's Interpretation of the Kerygma", *The Theology of Rudolf Bultmann.* Ed. por Charles W. Kegley. London: SCM Press, 1966.
334. Elwell, Walter, ed. *Evangelical Dictionary of Theology.* Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
335. Elwell, Walter, ed. *Evangelical Dictionary of Biblical Theology.* Grand Rapids: Baker Book House, 1996.
336. Ellwood, Robert S., Jr. *Mysticism and Religion.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1980.
337. *Encyclopedia Americana.* Vol. 8, 16. New York: Americana Corporation, 1960.
338. *Encyclopedia Americana.* Vol. 10, 14. New York: Americana Corporation, 1959.
339. *Encyclopaedia Britannica,* 15ª edición. New York: University Press, 1970.
340. *Encyclopedia of Religion and Ethics.* Ed. por James Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1935.
341. *Englishman's Greek Concordance.* 9ª ed. London: S. Bagster, 1903.
342. Engnell, Ivan. *A Rigid Scrutiny: Critical Essays on the Old Testament.* Trad. y ed. por John T. Willis. Nashville: Vanderbilt Press, 1969.
343. Enns, Paul. *The Moody Handbook of Theology.* Chicago: Moody Press, 1989.
344. Enslin, Morton Scott. *Christian Beginnings.* New York: Harper and Brothers Publishers, 1938.
345. Erickson, Millard J. *Christian Theology,* 3 vols. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
346. Erickson, Millard J. *Postmodernizing the Faith: Evangelical Responses to the Challenge of Postmodernism.* Grand Rapids: Baker Books, 1998.
347. Erickson, Millard J. *The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology.* Grand Rapids: Baker Book House, 1991.
348. Erlandsson, Seth. Trad. por Harold O. J. Brown. "Is Biblical Scholarship Possible Without Presuppositions?", *Trinity Journal.* Vol. VII. Primavera 1978.
349. Estborn, S. *Gripped by Christ.* London: Lutterworth Press, 1965.
350. Ethridge, J. W. *The Targums of Onkelos and Jonathan Ben Ussiel on the Pentateuch.* Vols. 1 & 2. New York: KTAV Publishing House, Inc., 1968.
351. Eusebio. *Ecclesiastical History.* Vol. 1. Trad. por Kirsopp Lake. London: William Heinemann Ltd., 1926.
352. Eusebio. *Ecclesiastical History.* VIII, 2. Loeb. ed., II.
353. Eusebio. *Ecclesiastical History.* Trad. por C. F. Cruse. Citado en Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
354. Eusebio. *The Treatise of Eusebius,* contenido en *The Life of Apollonius of Tyana/Philostratus. The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius;* con una traducción al inglés por F. C. Conybeare. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: W. Heinemann, 1912.
355. Evans, C. A. "Jesus in Non-Christian Sources", *Dictionary of Jesus and the Gospels.* Ed. por Joel

B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.

356. Evans, C. Stephen. *The Historical Christ and The Jesus of Faith.* Oxford: Clarendon Press, 1996.

357. Evans, C. Stephen. *Why Believe?* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996.

358. Ewert, David. *From Ancient Tablets to Modern Translations: A General Introduction to the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1983.

359. Fairbairn, A. M. *Christ in Modern Theology.* London: Hodder and Stoughton, 1893.

360. Fairbairn, A. M. *Philosophy of the Christian Religion.* London: Hodder and Stoughton, 1908.

361. Fairbairn, A. M. *Studies in the Life of Christ.* London: Hodder and Stoughton. 1896.

362. Fallow, Samuel, ed. *The Popular and Critical Bible Encyclopedia and Scriptural Dictionary.* Vol. III. Chicago: The Howard Severance Co., 1908.

363. Faris, Murray G. "Disease Free", *Contact,* Marzo 1972. Glen Ellyn: Christian Business Men's Committee, Int.

364. Farrar, Frederick W. *The Life of Christ.* Dutton, Dovar: Cassell and Co., 1897.

365. Fascher, E. *Die Forgeschichtliche Methode.* Giessen: Töpelmann, 1924.

366. Fausset, A. R. *A Commentary Critical, Experimental and Practical on the Old and New Testaments.* Vol. III. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1961.

367. Feinberg, Charles Lee. *The Prophecy of Ezekiel.* Chicago: Moody Press, 1969.

368. Feinberg, Charles L. "The Relation of Archaeology to Biblical Criticism", *Bibliotheca Sacra.* Junio 1947.

369. Feinberg, Charles Lee. "The Virgin Birth in the Old Testament and Isaiah 7:14", *Bibliotheca Sacra.* Julio 1962.

370. Feinberg, Paul D. "The Doctrine of God in the Pentateuch". Disertación de Doctorado en Filosofía, Dallas Theological Seminary, 1968.

371. Feinberg, Paul D. "The Meaning of Inerrancy". En *Inerrancy,* ed. Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

372. Felder, Hilarin. *Christ and the Critics.* Trad. por John L. Stoddard. London: Burns Oates and Washburn Ltd., 1924.

373. Ferm, Robert O. *The Psychology of Christian Conversion.* Westwood, N.J.: Fleming H. Revell Company, 1959.

374. Ferré, Nels F. S. "Contemporary Theology in the Light of 100 Years", *Theology Today.* Vol. 15. Octubre 1958.

375. Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity.* Trad. por George Eliot. New York: Harper Torchbooks, 1957.

376. Filson, Floyd V. "Form Criticism", *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowlwdge.* Vol. 1. Ed. por Lefferts A. Loetscher. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.

377. Filson, Floyd V. *Origins of the Gospels.* New York: Abingdon Press, 1938.

378. Finegan, Jack. *Light from the Ancient Past.* London: Oxford Press, distribuido en los EE. UU. de A. por Princeton University Press, 1946.

379. Finkelstein, Louis, editor. *The Jews, Their History, Culture, and Religion.* 3ª ed. Vol. 1. New York: Harper and Brothers, 1960.

380. Fisch, Harold. "The Bible and Western Literature", *The HarperCollins Bible Dictionary.* Ed. por Paul J. Achtemeier, San Francisco: HarperCollins Publishers, 1996.

381. Fischer, David Hackett. *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought.* New York: Harper Torchbooks, 1970.

382. Fisher, G. P. *The Grounds of Theistic and Christian Belief.* London: Hodder and Stoughton, 1902.

383. Fisher, J. T., y L. S. Hawley. *A Few Buttons Missing.* Philadelphia, Penn.: Lippincott, 1951.

384. Fitzmyer, Joseph A. "Memory and Manuscript: The Origins and Transmission of the Gospel Tradition", *Theological Studies.* Vol. 23. Septiembre 1962.

385. Flanders, Henry Jackson, Jr., Robert Wilson Crapps, y David Anthony Smith. *People of the Covenant.* New York: The Ronald Press Company, 1973.

386. Flew, Antony. "Miracles", *The Encyclopedia of Philosophy.* Ed. por Paul Edwards. Vol. V. New York: The Macmillan Co. & The Free Press, 1967.

387. Flew, Antony, ed. *A Dictionary of Philosophy,* 2ª ed. rev. New York: St. Martin's Press, 1979.

388. Flew, Antony y Alasdair MacIntyre, eds. *New Essays in Philosophy Theology.* New York: Macmillan, 1955.

389. Fodor, Eugene. *Fodor's Israel.* New York: David McKay Co., Inc., 1974.

390. Fohrer, Georg. *Introduction to the Old Testament.* Iniciado por Ernst Sellin. Trad. por David Green. Nashville: Abingdon Press, 1965.

391. Foote, Henry Wilder. *Thomas Jefferson: Champion of Religious Freedom, Advocate of Christian Morals.* Citado en Norman L. Geisler y William D. Watkins, *Worlds Apart.* Grand Rapids: Baker Book House, 1989.

392. Frame, Randall. "The Bible: The Year in Review", *Christianity Today*. Octubre 1985.
393. France, R. T., "Life and Teaching of Christ", *New Bible Dictionary*, 3ª ed. Ed. por I. Howard Marshall, A. R. Millard, J. I. Packer, D. J. Wiseman, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.
394. Frank, Henry Thomas. *Bible, Archaeology and Faith*. Nashville: Abingdon Press, 1971.
395. Free, Joseph P. "Archaeology and the Bible", *His Magazine*. Mayo 1949.
396. Free, Joseph P. *Archaeology and Bible History*. Wheaton: Scripture Press, 1950.
397. Free, Joseph P. *Archaeology and Bible History*. Wheaton: Scripture Press, 1969.
398. Free, Joseph P. "Archaeology and Higher Criticism". *Bibliotheca Sacra* 114. Enero 1957.
399. Free, Joseph P. "Archaeology and the Historical Accuracy of Scripture", *Bibliotheca Sacra* 113. Julio 1956.
400. Free, Joseph P. "Archaeology and Liberalism". *Bibliotheca Sacra* 113. Julio 1956.
401. Free, Joseph P. "Archaeology and Neo-Orthodoxy". *Bibliotheca Sacra* 114. Enero 1957.
402. Freedman, David Noel. "The Real Story of the Ebla Tablets; Ebla, and the Cities of the Plain", *Biblical Archaeologist 41,* núm. 4. Diciembre 1978.
403. Freedom, D. N. y J. C. Greenfield, eds. *New Directions in Biblical Archaeology* Garden City: Doubleday, 1969.
404. Freud, Sigmund. *The Future of Illusion*. New York: Liveright Publishing Corporation, 1955.
405. Friedlaender, M. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*. Vol. IV. London: Trubner and Company, s.f.
406. Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.
407. Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. New York: Harcourt Brace & Company, 1982.
408. Fuller, R. *Interpreting the Miracles*. Philadelphia: Westminster Press, 1963.
409. Fuller, Reginald H. *The Mission and Achievement of Jesus*. London: SCM Press Ltd., 1967.
410. Fuller, Reginald H. *The New Testament in Current Study*. New York: Charles Scribner's Sons, 1962.
411. Fuller, Reginald Horace. "Rudolf Bultmann", *Encyclopedia Britannica*. Vol. 4. Chicago: William Benton, 1962.
412. Futuyma, Douglas. *Evolutionary Biology*, 2ª ed., 1986, 3. Citado en Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism", *Origins & Design*. Invierno 1997.
413. Gaebelein, Frank E., ed. *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 1, *Introductory Articles: General, Old Testament, New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1979.
414. Gaebelein, Frank E., ed. *The Expositor's Bible Commentary*. Vol. 10. Grand Rapids: Zondervan, 1979.
415. Gallagher, Susan V., y Roger Lundin. *Literature Through the Eyes of Faith*. San Francisco: Harper & Row, Publishers, 1989.
416. Gardner, James. *The Christian Cyclopedia*. Glasgow: Blackie and Son, 1858.
417. Gardner, Martin. *The Whys of a Philosophical Scrivener*. New York: Quill, 1983.
418. Garrigou-Lagrange, Reginald. *Reality: A Synthesis of Thomistic Thought*. St. Louis: B. Herder Book Company, 1950.
419. Garstang, John. *The Foundations of Bible History; Joshua, Judges*. New York: R. R. Smith, Inc., 1931.
420. Garvie, A. E. *Handbook of Christian Apologetics*. London: Duckworth and Co., 1923.
421. Garvie, A. E. *Studies in the Inner Life of Christ*. New York Hodder and Stoughton, 1907.
422. Gaussen, L. *The Divine Inspiration of the Bible*. Grand Rapids: Kregel, 1841. Edición reimpresa, 1971.
423. Geisler, Norman L. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker, 1998.
424. Geisler, Norman L. *The Battle for the Resurrection*. Nashville: Thomas Nelson, 1989.
425. Geisler, Norman L. *Christ The Theme of the Bible*. Chicago: Moody Press, 1969.
426. Geisler, Norman L. *Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker, 1976.
427. Geisler, Norman L. "The Collapse of Modern Atheism", *The Intellectuals Speak Out about God*. Ed. por Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
428. Geisler, Norman L. "The Concept of Truth in the Inerrancy Debate", *Bibliotheca Sacra*. Oct.-dic. 1980.
429. Geisler, Norman L. "The Inerrancy Debate—What Is It All About?". Oakland, Calif.: International Council on Biblical Inerrancy, 1978.
430. Geisler, Norman L. *Miracles and the Modern Mind*. Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
431. Geisler, Norman L. "Miracles and the Modern Mind", *In Defense of Miracles*. Ed. por R. Douglas Geivett y Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
432. Geisler, Norman L. "The Missing Premise in the Ontological Argument", *Religious Studies* 1.9, núm. 3. 1973.

433. Geisler, Norman L. *Signs and Wonders*. Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1988.
434. Geisler, Norman L. *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal.* Con un prefacio por Ralph McInerny. Grand Rapids: Baker, 1991.
435. Geisler, Norman L. *To Understand the Bible Look for Jesus: The Bible Student's Guide to the Bible's Central Theme.* Edición reimpresa. Grand Rapids: Baker Book House, 1979.
436. Geisler, Norman L., ed. *Decide for Yourself How History Reviews the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1982.
437. Geisler, Norman L., ed. *Inerrancy.* Grand Rapids: Zondervan, 1980.
438. Geisler, Norman L. y Abdul Saleeb. *Answering Islam.* Grand Rapids: Baker Books, 1993.
439. Geisler, Norman L. y J. Kerby Anderson. *Origin Science.* Grand Rapids: Baker Book House, 1987.
440. Geisler, Norman L. y Peter Bocchino. *When Students Ask: A Handbook on Foundational Truths.* Manuscrito no publicado, 1998.
441. Geisler, Norman L., y Ronald M. Brooks. *When Skeptics Ask.* Wheaton, Ill.: Victor, 1990.
442. Geisler, Norman y Winfried Corduan. *Philosophy of Religion.* Grand Rapids: Baker, 1988.
443. Geisler, Norman L. y Paul D. Feinberg. *Introduction to Philosophy.* Grand Rapids: Baker, 1980.
444. Geisler, Norman L. y Thomas A. Howe. *When Critics Ask.* Wheaton, Ill.: Victor Books, 1992.
445. Geisler, Norman L. y Ralph E. MacKenzie. *Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences.* Grand Rapids: Baker Book House, 1995.
446. Geisler, Norman L. y Ron Rhodes. *When Cultists Ask: A Popular Handbook on Cultic Misinterpretations.* Grand Rapids: Baker Books, 1997.
447. Geisler, Norman L. y Frank Turek. *Legislating Morality: Is It Wise? Is It Legal? Is It Possible?* Minneapolis, Minn.: Bethany House, 1998.
448. Geisler, Norman L. y William D. Watkins. *Worlds Apart: A Handbook on World Views,* 2ª ed. Grand Rapids: Baker, 1989.
449. Geisler, Norman L. y William E. Nix. *A General Introduction to the Bible.* Chicago: Moody Press, 1968.
450. Geisler, Norman L. y William E. Nix. *A General Introduction to the Bible.* Chicago: Moody Press, 1986.
451. Geisler, Norman L. y Yutaka Amano. *The Reincarnation Sensation.* Wheaton, Ill.: Tyndale, 1986.
452. Geivett, R. Douglas y Gary R. Habermas, ed. *In Defense of Miracles.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
453. *Genuine Epistles of the Apostolical Fathers.* Trad. por William of Canterbury. London: Samuel Bagster, 1840.
454. *The Geography of Strabo,* Vol. 8. Traducción al inglés por Horace Leonard Jones. New York: Putnam's, 1932.
455. Gerhardsson, Birger. *Tradition and Transmission in Early Christianity* Trad. por Eric J. Sharpe. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1964.
456. Gieser, Ruby Free y Howard F. Vos. *Archaeology and Bible History.* Grand Rapids: Zondervan Publishers, 1992.
457. Gilkey, Langdon B. "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language", *Concordia Theological Monthly* 33. Marzo 1962.
458. Gill, Jerry H. *The Possibility of Religious Knowledge.* Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
459. Gillett, E. H. *Ancient Cities and Empires.* Philadelphia: Presbyterian Publication Committee, 1867.
460. Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers,* 2ª ed. corr. y aum. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.
461. Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.* Con un catálogo de las obras de St. Thomas por I. T. Eschmann, O. P. Trad. por L. K. Shook, C.S.B. New York: Random House, 1956. Reimpresión, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994.
462. Gilson, Etienne. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas.* New York: Barnes & Noble, 1993.
463. Gilson, Etienne. "Vade Mecum of a Young Realist", *Philosophy of Knowledge: Selected Readings.* Ed. por Roland Houde y Joseph P. Mullally. Chicago: I. B. Lippincott, 1960.
464. Glenny, W. Edward. "The Preservation of Scripture", *The Bible Version Debate.* Minneapolis: Central Baptist Theological Seminary, 1997.
465. Glueck, Nelson. "The Bible as a Divining Rod", *Horizon.* Vol. 2. Noviembre 1959.
466. Glueck, Nelson. *Rivers in the Desert: History of Negev.* New York: Farrar, Straus, and Cadahy, 1959.
467. Glueck, Nelson. "The Second Campaign at Tell el-Kheleifeh", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Vol. 75. Octubre 1939.
468. Glueck, Nelson. "The Third Season at Tell el-Kheleifeh", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Vol. 79. Octubre 1940.
469. Godet, F. *Commentary on the Gospel of St. John.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1892.

470. Gordon, Cyrus H. "Almah in Isaiah 7:14", *The Journal of Bible and Religion* 2 1:2. Abril 1953.
471. Gordon, Cyrus H. "Biblical Customs and the Nuzu Tablets' *The Biblical Archaeologist.* Febrero 1940.
472. Gordon, Cyrus H. "Higher Critics and Forbidden Fruit", *Christianity Today* Vol. 4. Noviembre 23, 1959.
473. Gordon, Cyrus. *Introduction to Old Testament Times.* Ventnor, N.J.: Ventnor Publishers, Inc., 1953.
474. Gordon, Cyrus H. "The Patriarchal Age", *Journal of Bible and Religion* 21, núm. 4. Octubre 1955.
475. Goshen-Gottstein, Moshe. "Bible Manuscripts in the U. S.", *Textus* 3. 1962.
476. Gottschalk, Louis. *Understanding History: A Primer of Historical Method,* 2ª ed. New York: Alfred A. Knopf, 1969.
477. Goguel, M. "Une nouvelle école de critique évangélique: la form-und traditiongeschichliche Schule", *Revue de l'histoire des religions.* Paris: E. Leroux, 1926.
478. Grant, F. C. "Biblical Studies; Views and Reviews", *Theology Today.* Vol. 14. Abril 1957.
479. Grant, Frederick C. *The Growth of the Gospels.* New York: The Abingdon Press, 1933.
480. Gray, Edward M. *Old Testament Criticism.* New York and London: Harper & Brothers, 1923.
481. Green, Joel B. y Scot McKnight, eds. *Dictionary of Jesus and the Gospels.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992.
482. Green, Michael. *Man Alive.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968.
483. Green, Michael. *Runaway World.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1968.
484. Green, William Henry. *General Introduction to the Old Testament—The Text.* New York: Charles Scribner's Sons, 1899.
485. Green, William Henry. *The Higher Criticism of the Pentateuch.* New York: Charles Scribner's Sons, 1895.
486. Greenleaf, Simon. *The Testimony of the Evangelists, Examined by the Rules of Evidence Administered in Courts of Justice.* Grand Rapids: Baker Book House, 1965 (reimpresa de una edción de 1847).
487. Greenlee, J. Harold. *Introduction to New Testament Textual Criticism.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.
488. Greenslade, Stanley Lawrence, ed. *Cambridge History of the Bible.* New York: Cambridge University Press, 1963.
489. Grenz, Stanley J. *A Primer on Postmodernism.* Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
490. Grinnell, George. "Reexamination of the Foundations", *The Intellectuals Speak Out about God.* Ed. por Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
491. Groebel, K. "Form Criticism", *The Interpreter's Dictionary of the Bible.* Vol. 1. Ed. por Emory Stevens Bucke. New York: Abingdon Press, 1962.
492. Grollenberg, Luc H. *Atlas of the Bible.* Trad. y ed. por Joyce M. H. Reid y H. H. Rowley. London: Nelson, 1956.
493. Gromacki, Robert G. *New Testament Survey.* Grand Rapids: Baker Book House, 1996.
494. Gromacki, Robert Glenn. *The Virgin Birth.* New York: Thomas Nelson, 1974.
495. Groothuis, Douglas. *Jesus in an Age of Controversy.* Eugene, Ore.: Harvest House Publishers, 1996.
496. Grounds, Vernon C. *The Reason for Our Hope.* Chicago: Moody Press, 1945.
497. Gruenler, Royce Gordon. *Jesus, Persons and the Kingdom of God.* St. Louis: United Church Press, 1967.
498. Guignebert. *Jesus.* Citado en Wilbur M. Smith, *Therefore Stand: Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book, 1965.
499. Gundry, Robert H. *A Survey of the New Testament.* Ed. rev. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
500. Gundry, Stanley N. "A Critique of the Fundamental Assumption of Form Criticism, Part I", *Bibliotheca Sacra.* Núm. 489. Abril 1966.
501. Gundry, Stanley N. "A Critique of the Fundamental Assumption of Form Criticism, Part II", *Bibliotheca Sacra.* Núm. 489. Junio 1966.
502. Gundry; Stan. *An Investigation of the Fundamental Assumption of Form Criticism.* Una tesis presentada al Departamento de Lenguaje y Literatura del Nuevo Testamento en el Talbot Theological Seminary, junio, 1963.
503. Gunkel, Hermann. *The Legends of Genesis.* Trad. por W. H. Carruth. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1901.
504. Gunkel, Hermann. *What Remains of the Old Testament?* London: George Allan and Unwin LTD., 1928.
505. Guthrie, Donald. *New Testament Introduction.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1990.
506. Guthrie, Donald. *The Pastoral Epistles.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
507. Habel, Norman C. *Literary Criticism of the Old Testament.* Philadelphia: Fortress Press, 1971.

508. Habermas, Gary R. *The Historical Jesus: Ancient Evidence for the Life of Christ.* Joplin, Mo.: College Press Publishing Company, 1996.
509. Habermas, Gary R. *The Verdict of History.* Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1988.
510. Hackett, Stuart C. *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim: A Philosophical and Critical Apologetic.* Grand Rapids: Baker, 1984.
511. Hagner, Donald A. "The New Testament, History, and the Historical-Critical Method", *New Testament Criticism and Interpretation.* Ed. por David Alan Black y David S. Dockery. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1991.
512. Hahn, Herbert E. *The Old Testament in Modern Research.* Phildelphia: Fortress Press, 1966.
513. Hall, H. R. *The Ancient History of the Near East.* London: Methuen and Co. Ltd., 1932.
514. Halverson, Dean. *The Compact Guide to World Religions.* Minneapolis, Minn.: Bethany House, 1996.
515. Hamilton, Floyd E. *The Basis of Christian Faith.* New York: George H. Doran Company, 1927.
516. Hamilton, Floyd E. *The Basis of Christian Faith,* rev. ed. New York: Harper and Row, 1964.
517. Hanson, Anthony, ed. *Vindications: Essays on the Historical Basis of Christianity.* New York: Morehouse-Barlow Co., 1966.
518. Hanson, George. *The Resurrection and the Life.* London: William Clowes & Sons, Ltd., 1911.
519. Hardy, G. B. *Countdown.* Chicago: Moody Press, 1970.
520. Harnack, Adolf. *History of Dogma.* Citado en E. Hermitage Day, *On the Evidence for the Resurrection.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1906.
521. Harper, William R. y W. Henry Green. "The Pentateuchal Question", *Hebraica.* Vol. 5, núm. 1. Octubre 1888.
522. Harris, Murray J. "2 Corinthians", *The Expositor's Bible Commentary.* Ed. por Frank E. Gaebelein. Vol. 10. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
523. Harris, Murray J. *Jesus as God.* Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
524. Harris, Ralph y Stanley Horton. *The Complete Biblical Library.* Springfield, Mo.: World Library Press, Inc., 1988.
525. Harris, R. Laird. *Inspiration and Canonicity of the Bible.* Grand Rapids: Zondervan, 1957.
526. Harrison, Everett F. "Are the Gospels Reliable?", *Moody Monthly.* Febrero 1966.
527. Harrison, R. K. *The Archaeology of the Old Testament.* New York: Harper and Row Publishers, 1963.
528. Harrison, R. K. "History and Literary Criticism of the Old Testament", *The Expositor's Bible Commentary.* Ed. por Frank E. Gaebelein. Vol. 1, *Introductory Articles: General, Old Testament, New Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1979.
529. Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1969.
530. Harrison, R. K. *Introduction to the New Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
531. Harrison, R. K. "The Old Testament and Its Critics", *Christianity Today,* Mayo 25, 1959.
532. Harrison, R. K. *Old Testament Times.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1970.
533. Harrison, R. K., B. K. Waltke, D. Guthrie, y G. D. Free. *Biblical Criticism: Historical, Literary and Textual.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1978.
534. Hartshorne, Charles E. *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion.* The Aquinas Lecture, 1976. Milwaukee: Marquette University Publication, 1976.
535. Hartshorne, Charles E. "The Dipolar Conception of Deity", *The Review of Metaphysics* 21. Diciembre 1967.
536. Hartshorne, Charles E. *A Natural Theology for Our Time.* La Salle: Open Court, 1967.
537. Hartzler, H. Harold. "Foreword". Citado en *Science Speaks,* Peter W. Stoner. Chicago: Moody Press, 1963.
538. Harvey, Van A. *The Historian & the Believer.* Chicago: University of Illinois Press, 1996.
539. Hasel, Gerhard F. "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology", *The Evangelical Quarterly.* Vol. 46. Abril-junio 1974.
540. Hastings, James. *Dictionary of the Apostolic Church.* Vol. II. Edinburgh: T. & T. Clark, 1918.
541. Hastings, James, ed. *Encyclopedia of Religion and Ethics.* Vol. VI. New York: Charles Scribner's Sons, 1955, véase "Historiography", by E. Troeltsch.
542. Hastings, James, John A. Selbie, y John C. Lambert, eds. *A Dictionary of Christ and the Gospels.* Vol. II . New York: Charles Scribner's Sons, 1909.
543. Haupert, R. S. "Lachish—Frontier Fortress of Judah", *Biblical Archaeologist* 1, Núm. 4. Diciembre 1938.
544. Hawking, Stephen. *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes.* New York: Bantam Books, 1988.
545. Hayes, D. A. *The Synoptic Gospels and the Book

of Acts. New York: The Methodist Book Concern, 1919.
546. Heeren, Fred. "Does Modern Cosmology Point to a Biblical Creator?". *Cosmic Pursuit*. Primavera 1998.
547. Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
548. Heidel, Alexander. *The Gilgamesh Epic and the Old Testament Parallels*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
549. Heinisch, Paul. *Christ in Prophecy*. The Liturgical Press, 1956.
550. Hemer, Colin J. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990.
551. Hendriksen, William. *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew*. Grand Rapids: Baker Book House, 1973. Citado en Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
552. Hengstenberg, E. W. *Christology of the Old Testament and a Commentary on the Messianic Predictions*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1970.
553. Hengstenberg, E. W. *Dissertations on the Genuineness of the Pentateuch*. Vol. 2. Edinburgh: James Nisbet & Co., 1847.
554. Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority*. Vol. 2. Waco: Word, 1976.
555. Henry, Carl F. H. *God, Revelation, and Authority* Vol. 4, *God Who Speaks and Shows: Fifteen Theses, Part Three*. Waco: Word, 1976.
556. Henry, Carl F. H. *The Identity of Jesus of Nazareth*. Nashville: Broadman Press, 1992.
557. Henry, Carl F. H. "Postmodernism: The New Spectre?". *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*. Ed. por David S. Dockery. Wheaton: Victor, 1995.
558. Henry, C. F. H. "The Theological Crisis in Europe: Decline of the Bultmann Era?". *Christianity Today*. Vol. 8. Septiembre 25, 1964.
559. Henry, Carl, ed. *Revelation and the Bible*. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
560. Henry, Matthew. *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible*. Vols. I, II. Wilmington: Sovereign Grace Publishers, 1972.
561. *Heródoto*. Trad. por Henry Cary (de Bohn's Classical Library). London: George Bell and Sons, 1904.
562. Hertz, J. H. *The Pentateuch and Haftorahs*. Vol. 2. London: Oxford University Press, 1930, 1951.
563. Hesíodo. *Theogony, Works and Days, Shield*. Trad. por Apostolos N. Athanassakis. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.
564. Hick, John. *Arguments for the Existence of God*. New York: Herder and Herder, 1971.
565. Hick, John. *The Existence of God*. New York The Macmillan Company, 1964.
566. Higgins, David C. *The Edomites Considered Historically and Prophetically*. Tesis de Maestría no publicada, Dallas Theological Seminary, 1960.
567. Hillers, Delbert. *Treaty-Curse and the Old Testament Prophets*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1964.
568. Hindson, Edward E. "Isaiah's Immanuel", *Grace Journal* 10. Otoño 1969.
569. Hinsie, L. E. y J. Shatsky. *Psychiatric Dictionary*. New York: Oxford University Press, 1948.
570. Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York: Washington Square Press, 1964.
571. Hobbs, Herschel. *An Exposition of the Gospel of Luke*. Grand Rapids: Baker Book House, 1966.
572. Hoch, Paul H., Joseph Zubin, y Gerhune Stratton, eds. *Psychopathology of Perception*. New York: s.p., 1965.
573. Hodge, Charles. *A Commentary on Romans*. Edición revisada de reimpresión. London: The Banner of Truth Trust, 1972.
574. Hodges, Zane C. "Form-Criticism and the Resurrection Accounts", *Bibliotheca Sacra*. Vol. 124. Octubre-diciembre 1967.
575. Hoehner, Harold. *Chronological Aspects of the Life of Christ*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1977.
576. Hoehner, Harold W. "Jesus the Source or Product of Christianity". Conferencia grabada en University of California at San Diego, La Jolla, Calif., enero 22, 1976.
577. Hoehner, Harold W. Notas no publicadas de conferencia *Contemporary New Testament Issues in European Theology* 232, Dallas Theological Seminary, primavera 1975.
578. Hoenen, Peter. *Reality and Judgment According to St. Thomas*. Chicago: Henry Regnery Company, 1952.
579. Hofner, Harry A. "The Hittites and the Hurrians", *Peoples of the Old Testament*. Ed. por D. J. Wiseman. London: Oxford Press, 1973.
580. Holloman, Henry W. *An Exposition of the Post-Resurrection Appearances of Our Lord*. Tesis no publicada de Maestría de Teología, Dallas Theological Seminary, Mayo 1967.
581. Hooper, Walter, ed. *Christian Reflections*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
582. Horell, J. Scott. "Trinitarianism", notas de clase no publicadas de Dallas Theological Seminary, 1999.

583. Horn, Robert M. *The Book That Speaks for Itself.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.
584. Horn, Siegfried H. "Recent Illumination of the Old Testament", *Christianity Today.* Vol. 12. Junio 21, 1968.
585. Hort, Fenton John Anthony y Brooke Foss Westcott. *The New Testament in the Original Greek.* Vol. 1. New York: Macmillan Co., 1881.
586. Hort, F. J. A. *Way, Truth and the Life.* New York: Macmillan and Co., 1894.
587. Hoskyns, Sir Edwyn y Noel Davey. *The Riddle of the New Testament.* London: Faber and Faber Ltd., 1947.
588. Houde, Roland y Joseph P. Mullally, eds. *Philosophy of Knowledge: Selected Readings.* Chicago: J. B. Lippincott, 1960.
589. Howe, Thomas A. "Toward a Thomistic Theory of Meaning". Tesis para la Maestría, Liberty University, 1992.
590. Hubbard, D. A. "Pentateuch", en *New Bible Dictionary.* 2ª ed. Ed. por J. D. Douglas, *et. al.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1982.
591. Huffmon, Herbert B. "The Exodus, Sinai, and the Credo", *Catholic Biblical Quarterly.* Vol. 27. 1965.
592. Hughes, Philip Edgcumbe. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1977.
593. Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion.* Ed. por Henry D. Aiken. New York: Hafner Publishing Company, Inc., 1957.
594. Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding: and Other Essays.* Ed. por Ernest C. Mossner. New York: Washington Square, 1963.
595. Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding.* Con una introducción, notas y un arreglo editorial por Antony Flew. La Salle, Ill.: Open Court, 1992.
596. Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals,* 3ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1992.
597. Hume, David. *A Treatise of Human Nature,* 2ª ed. Oxford: Clarendon, 1978.
598. Hunter, A. M. *Interpreting the New Testament: 1900-1950.* London: SCM Press Ltd., 1951.
599. Hunter, A. M. "New Testament Survey", *The Expository Times.* Vol. 76. Octubre 1964.
600. Hunter, A. M. *The Work and Words of Jesus.* Philadelphia: Westminster Press, 1950.
601. Hutchins, Robert Maynard, ed. *Great Books of the Western World.* Vol. 42. Chicago: William Benton, 1952.
602. Hutson, Harold H. "Form Criticism of the New Testament", *Journal of Bible and Religion.* Vol. 19. Julio 1951.
603. Huxley, T. H. *The Works of T H. Huxley.* New York: Appleton, 1896.
604. Ignatius. "Epistle to the Ephesians", *Genuine Epistles of the Apostolical Fathers.* Trad. por William of Canterbury. London: Samuel Bagster, 1840.
605. Ignatius. "Ignatius' Epistle to Trallians", *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers.* Ed. popr Alexander Roberts y James Donaldson. Vol. 1. Edinburgh: T & T Clark, 1867.
606. "The Incomparable Christ". Oradell, N.J.: American Tract Society, s.f.
607. *International Standard Bible Encyclopaedia.* 5 vols. Ed. por James Orr, John L. Nielsen, y James Donaldson. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1939.
608. *Interpreter's Dictionary of the Bible.* Ed. por George A. Buttrick. New York: Abingdon Press:1962.
609. *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible.* Ed. por Charles Laymon. Nashville: Abingdon Press, 1971.
610. Ireneo. *Against the Heresies/St. Irenaeus of Lyons;* traducido y anotado por Dominic J. Unger con revisiones adicionales por John J. Dillon. New York: Paulist Press, 1992.
611. Irwin, W. A. "The Modern Approach to the Old Testament", *Journal of Bible and Religion.* 1953.
612. Jaganay, Leo. *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament.* Trad. por B. V. Miller. London: Sands and Company, 1937.
613. Jaki, Stanley L. "From Scientific Cosmology to a Created Universe", *The Intellectuals Speak Out about God.* Ed. por Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
614. James, William. *A Pluralistic Universe.* London: Harvard University Press, 1977.
615. James, William. *The Varieties of Religious Experience.* London: Harvard University Press, 1985.
616. Jamieson, Robert, A. R. Fausset, y David Brown, eds. *A Commentary, Critical, Experimental, and Practical on the Old and New Testaments.* Vol. V. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948.
617. Jamieson, Robert, A. R. Fausset, y David Brown. *A Commentary, Critical, Experimental, and Practical on the Old and New Testaments.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1961.
618. Jastrow, Robert. "The Astronomer and God", *The*

Intellectuals Speak Out about God. Ed. por Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
619. Jastrow, Robert. *God and The Astronomers.* New York: W. W. Norton & Co., 1978.
620. Jefferson, Charles Edward. *The Character of Jesus.* New York: Thomas Y. Crowell Co., 1908.
621. Jeremias, Joachim. *The Parables of Jesus.* Trad. por S. H. Hooke. London: SCM Press Ltd., 6ª edición, 1963.
622. *The Jewish Encyclopedia.* New York: Funk and Wagnalls Company, s.f.
623. Jidejian, Nina. *Tyre Through the Ages.* Beirut: Dar El-Mashreq Publishers, 1969.
624. Johnson, B. C. *The Atheist Debater's Handbook.* Buffalo: Prometheus Books, 1981.
625. Johnson, Paul H. "Master Plan". Westchester, Ill.: Good News Publishers, s.f.
626. Johnson, Sherman E. "Bultmann and the Mythology of the New Testament", *Anglican Theological Review.* Vol. 36. Enero 1954.
627. Josefo, Flavio. "Against Apion", *The Antiquities of the Jews.* New York: Ward, Lock, Bowden & Co., 1900.
628. Josefo, Flavio. *The Antiquities of the Jews.* New York: Ward, Lock, Bowden & Co., 1900.
629. Josefo, Flavio. "Flavius Josephus Against Apion", *Josephus' Complete Works.* Trad. por William Whiston. Grand Rapids: Kregel Publications, 1960.
630. Josefo, Flavio. *Jewish Antiquities.* Trad. por Ralph Marehus (de Loeb Classical Library, Ed. por T. E. Page). 5 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
631. Josefo, Flavio. *The Works of Flavius Josephus.* Trad. por William Whiston. Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, Inc., 1860.
632. *Journey's End.* Oradell, N.J.: American Tract Society.
633. Jubien, Michael. *Contemporary Metaphysics.* Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997.
634. Kahle, Paul E. *The Cairo Geniza,* 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1959.
635. Kahler, Martin. *The So-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ.* Trad. y ed. por C. E. Baraaten. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
636. Kaiser, Walter C., Jr., "The Literary Form of Genesis 1—11", *New Perspectives on the Old Testament.* Ed. por J. Barton Payne. Waco: Word Books, 1970.
637. Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason.* Trad. por Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
638. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* Trad. por Werner S. Pluhar. Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Co., Inc., 1996.
639. Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason.* En *Great Books of the Western World,* ed. Robert Maynard Hutchins. Vol. 42. Chicago: William Benton, 1952.
640. Kant, Immanuel. *Prolegomena to Any Future Metaphysics.* Trad. por Paul Carus. 13ava impresión. Illinois: Open Court, 1902.
641. Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone.* Trad. por Theodore M. Greene y Hoyt H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1960.
642. Käsemann, Ernst. *Essays on New Testament Themes.* Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., SCM Press Ltd., 1964.
643. Käsemann, Ernst. *New Testament Questions of Today.* Philadelphia: Fortress Press, 1969.
644. Kaufman, Yehezkel. *The Religion of Israel.* Chicago: The University of Chicago, 1960.
645. Kautzsch, E. *An Outline of the History of the Literature of the Old Testament.* Trad. por John Taylor. Oxford: Williams and Norgate, 1898.
646. Kee, H. C. "Aretalogy and Gospel", *Journal of Biblical Literature.* Vol. 92. Septiembre 1973.
647. Kee, Howard Clark. *What Can We Know about Jesus?* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
648. Keener, Craig S. *The IVP Bible Background Commentary: New Testament.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press. 1993.
649. Kegley, Charles W., ed. *The Theology of Rudolf Bultmann.* New York: Harper and Row Publishers, 1966.
650. Keil, C. F. *Biblical Commentary on the Old Testament: The Prophecies of Jeremiah.* Trad. por David Patrick. Vol. I. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1964.
651. Keith, Alexander. *Evidence of the Truth of the Christian Religion.* London: T. O. Nelson and Sons, 1861.
652. Keller, Werner. *The Bible as History.* Trad. por William Neil. New York: William and Company, 1956.
653. Kelso, James. *Archaeology and Our Old Testament Contemporaries.* Grand Rapids: Zondervan, 1966.
654. Kennedy, D. James y Jerry Newcombe. *What If Jesus Had Never Been Born?* Nashville: Thomas Nelson, 1994.
655. Kenneson, Philip D. "There's No Such Thing as Objective Truth, and It's a Good Thing, Too", *Christian Apologetics in the Postmodern World.*

Ed. por Timothy R. Phillips y Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
656. Kenyon, Frederic G. *The Bible and Archaeology.* New York: Harper & Row, 1940.
657. Kenyon, Frederic G. *The Bible and Modern Scholarship.* London: John Murray, 1948.
658. Kenyon, Frederic G. *Handbook to the Textual Criticism of the New Testament.* London: Macmillan and Company, 1901.
659. Kenyon, Frederic. *Our Bible and the Ancient Manuscripts.* London: Eyre and Spottiswoode, 1939.
660. Kenyon, Sir Frederic. *The Story of the Bible.* London: John Murray, 1936.
661. Kenyon, Kathleen. *Beginning in Archaeology.* New York: Praeger, 1962.
662. Kevan, Ernest E. *The Resurrection of Christ.* London: The Campbell Morgan Memorial Bible Lectureship, Westminster Chapel, Buckingham Gate, S. W. I., junio 14, 1961.
663. Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments.* Vol 1. Trad. por Howard V. y Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1985.
664. Kierkegaard, Søren. *Philosophical Fragments.* Trad. por Howard V. Hong y Edna H. Hong. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.
665. Kim, Chi Syun. *The Mosaic Authorship of the Pentateuch.* Tesis doctoral, Dallas Theological Seminary, 1935.
666. Kistemaker, Simon. *The Gospels in Current Study.* Grand Rapids: Baker Book House, 1972.
667. Kitchen, K. A. *The Ancient Orient and the Old Testament.* Chicago: InterVarsity Press, 1966.
668. Kitchen, K. A. "Ancient Orient, 'Deuteronism' and the Old Testament", *New Perspectives on the Old Testament.* Ed. por J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word, 1970.
669. Kitchen, K. A. *The Bible in Its World.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978.
670. Kitchen, K. A. "The Old Testament in the Context: 1 from the Origins to the Eve of the Exodus", *TSF Bulletin. Vol.* 59. Primavera 1971.
671. Kitchen, Kenneth A. "The Patriarchal Age: Myth or History?". *Biblical Archaeology Review,* marzo/abril, 1995.
672. Kitchen, Kenneth A. "Some Egyptian Background to the Old Testament". *The Tyndale House Bulletins,* núm. 5 y 6, 1960.
673. Kittel, Gerhard y Friedrich, Gerhard, eds. *The Theological Dictionary of the New Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1985.
674. Kittel, R. *A History of the Hebrews.* Vol. 1. Trad. por John Taylor. Edinburgh: Williams and Norgate, 1895.
675. Kittel, R. *The Scientific Study of the Old Testament.* Trad. por J. Caleb Hughes. New York: G. P. Putnam's Sons, 1910.
676. Klausner, Joseph. *Jesus of Nazareth.* New York: Macmillan, 1925.
677. Klausner, *Yeschu Hanostri,* como fue citado por Pinchas Lapide en *Christian Century* 87. Octubre 1970.
678. Kligerman, Aaron Judah. *Messianic Prophecy in the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1957.
679. Kline, Meredith. "The Concepts of Canon and Covenant", *New Perspectives on the Old Testament.* Ed. por J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word, 1970.
680. Kline, Meredith G. "Dynastic Covenant", *Westminster Theological Journal.* Vol. 23. Noviembre 1961.
681. Kline, Meredith. "Is the History of the Old Testament Accurate?". *Can I Trust My Bible?* Ed. por Howard Vos. Chicago: Moody Press, 1963.
682. Kline, Meredith G. *Treaty of the Great King.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1963.
683. Koldewey, Robert. *The Excavations at Babylon.* Trad. por Agnes S. Johns. London: Macmillan and Company, Ltd., 1914.
684. Kole, Andre y Al Janssen. *Miracles or Magic?* Eugene, Ore.: Harvest House, 1984.
685. Kraeling, Emil G., ed. *Rand McNally Bible Atlas.* New York: Rand McNally, 1956.
686. Kreeft, Peter. *Christianity for Modern Pagans.* Pascal's *Pensees* editado, bosquejado y explicado. San Francisco: Ignatius Press, 1993.
687. Kreeft, Peter. *Fundamentals of the Faith: Essays in Christian Apologetics.* San Francisco: Ignatius Press, 1988
688. Kreeft, Peter y Ronald K. Tacelli. *Handbook of Christian Apologetics.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994.
689. Kretzmann, Norman y Eleonore Stump, ed. *The Cambridge Companion to Aquinas.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
690. Kubie, Nora Benjamin. *Road to Nineveh.* New York: Doubleday and Company, 1964.
691. Kuenen, Abraham. *An Historico-Critical Inquiry into the Origin and Composition of the Hexateuch.* Trad. por P. H. Wicksteed. London: Macmillan & Co., 1886.
692. Kuenen, A. *The Religion of Israel.* Trad. por

Alfred Heath May. Edinburgh: Williams and Norgate, 1874.
693. Külling, Samuel R".The Dating of the So-Called 'P-Sections' in Genesis", *Journal of the Evangelical Theological Society.* Vol. 15. Primavera, 1972.
694. Kung, Hans. *Does God Exist?: An Answer for Today.* Trad. por Edward Quinn. New York: Doubleday & Company, Inc., 1980.
695. Kunneth, Walter. "Dare We Follow Bultmann?". *Christianity Today.* Vol. 6. Octubre 13, 1961.
696. Kurtz, Paul. *In Defense of Secular Humanism.* Buffalo: Prometheus Books, 1983.
697. Kushner, Harold S. "How Can Anything Good Come Out of This?". On *Faith & Reason,* Show #9805, transmitido el 7-30-98. Shreveport, La.: D. L. Dykes, Jr. Foundation.
698. Kushner, Harold S. *When All You've Ever Wanted Isn't Enough.* New York Summit Books, 1986.
699. Kushner, Harold S. *When Bad Things Happen to Good People.* New York: Avon Books, 1983.
700. Kyle, Melvin G. *The Deciding Voice of the Monuments in Biblical Criticism.* Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra Company, 1924.
701. Kyle, Melvin G. *The Problem of the Pentateuch.* Oberlin, Ohio: Bibliotheca Sacra Co., 1920.
702. Ladd, George E. *The New Testament and Criticism.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1967.
703. Ladd, George Eldon. *Rudolf Bultmann.* Chicago: InterVarsity Press, 1964.
704. Laetsch, Theodore. *Bible Commentary: Jeremiah.* St. Louis: Concordia Publishing House, 1953.
705. Laetsch, Theodore. *Bible Commentary: The Minor Prophets.* St. Louis: Concordia Publishing House, 1970.
706. LaHaye, Tim. *Jesus: Who Is He?* Sisters, Ore.: Multnomah Books, 1996.
707. Lake, Kirsopp. "Caesarean Text of the Gospel of Mark". *Harvard Theological Review* 21, 1928.
708. Lake, Kirsopp. *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ.* New York: G. P. Putnam's Sons, 1912.
709. Laney, J. Carl. *John.* In *Moody Gospel Commentary.* Chicago: Moody Press, 1992.
710. Lapide, Pinchas. *Christian Century* 87. Octubre 1970.
711. Lapide, Pinchas. *The Resurrection of Jesus: A Jewish Perspective.* Trad. por Wilhelm C. Linss. Minneapolis: Augsburg, 1983.
712. Lapp, Paul W. *Biblical Archaeology and History* New York: World Publishing, 1969.
713. Larue, Gerald A. *Babylon and the Bible.* Grand Rapids: Baker Book House, 1919.
714. Latham, Henry. *The Risen Master.* Cambridge: Deighton, Bell, and Co., 1904.
715. Latourette, Kenneth Scott. *American Historical Review* 54, enero 1949.
716. Latourette, Kenneth Scott. *Anno Domini.* New York: Harper and Brothers, 1940.
717. Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity.* New York: Harper and Row, 1953.
718. Layard, Austen H. *Discoveries Among the Ruins of Nineveh and Babylon.* New York: Harper and Brothers, 1953.
719. Laymon, Charles, ed. *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible.* New York: Abingdon Press, 1971.
720. Lea, John W. *The Greatest Book in the World.* Philadelphia: s.p., 1929.
721. Leach, Charles. *Our Bible. How We Got It.* Chicago: Moody Press, 1898.
722. Le Camus, E. *The Life of Christ.* Vol. III. New York: The Cathedral Library Association, 1908.
723. Lecky, William Edward Hatpole. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne.* New York: D. Appleton and Co., 1903.
724. Leemans, W. F. "Foreign Trade in the Old Babylonian Period as Revealed by Texts from Southern Mesopotamia", *Studia et Documenta ad iura Orientis Antiqui Pertinentia.* Vol. 6. 1960.
725. Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings.* Trad. por Robert Latta. New York: Oxford University Press, 1925.
726. LeMann, M. M. *Jesus Before the Sanhedrin.* Trad. por Julius Magath. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1886.
727. Lenski, R.C.H. *The Interpretation of St. John's Gospel.* Columbus: Lutheran Book Concern, 1942.
728. Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Matthew's Gospel.* Columbus: The Wartburg Press, 1943.
729. Lessing, Gotthold. *Lessing's Theological Writings.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1957.
730. Lewis, Charlton T. y Charles Short, eds. *A Latin Dictionary.* Oxford: Clarendon Press, s.f.
731. Lewis, C. S. *The Abolition of Man.* New York: Collier, 1947.
732. Lewis, C. S. *Christian Reflections.* Ed. por Walter Hooper. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
733. Lewis, C. S. *Mere Christianity.* New York: Macmillan, 1952.
734. Lewis, C. S. *Mere Christianity.* New York:

Macmillan Publishing Company, Collier Books, 1960.
735. Lewis, C. S. *Miracles: A Preliminary Study.* New York: Macmillan, 1947.
736. Lewis, C. S. *Miracles.* New York: Macmillan, 1960.
737. Lewis, C. S. "Modern Theology and Biblical Criticism", *Christian Reflections.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967.
738. Lewis, C. S. "The Poison of Subjectivism". En *Christian Reflections,* ed. Walter Hooper. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
739. Lewis, C. S. *The Problem of Pain.* New York: Macmillan Publishing Company, Collier Books, 1962.
740. Lewis, C. S. *The Weight of Glory and Other Addresses, ed.* rev. New York: Macmillan, 1980.
741. Lewis, Peter. *The Glory of Christ.* Chicago: Moody Press, 1997.
742. Liefeld, Walter L. "Luke", en *The Expositor's Bible Commentary,* ed. por Frank E. Gaebelein, vol. 8. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
743. Lightfoot. *Evangelium Matthaei, horoe hebraicoe.* Citado en M. M. LeMann, *Jesus Before the Sanhedrin.* Trad. por Julius Magath. Nashville: Southern Methodist Publishing House, 1886.
744. Lightfoot, Robert Henry. *History and Interpretation in the Gospels.* New York: Harper and Brothers Publishers, 1934.
745. Linnemann, Eta. *Historical Criticism of the Bible.* Trad. por Robert W. Yarbrough. Grand Rapids: Baker Book House, 1995.
746. Linnemann, Eta. *Is There a Synoptic Problem?* Trad. por Robert W. Yarbrough. Grand Rapids: Baker Book House, 1993.
747. Linton, Irwin H. *The Sanhedrin Verdict.* New York: Loizeaux Brothers, Bible Truth Depot, 1943.
748. Liplady, Thomas. *The Influence of the Bible.* New York: Fleming H. Revell, 1924.
749. Liptzen, Sol. *Biblical Themes in World Literature.* Hoboken, N.J.: Ktav Publishing House, Inc., 1985.
750. Little, Paul. *Know What You Believe.* Wheaton: Scripture Press Publications, Inc., 1987.
751. Little, Paul E. *Know Why You Believe.* Wheaton: Scripture Press, 1987.
752. Livingston, G. Herbert. *The Pentateuch in Its Cultural Environment.* Grand Rapids: Baker Book House, 1974.
753. Locke, John. *A Second Vindication of the Reasonableness of Christianity, Works.* Citado en Wilbur M. Smith, *Therefore Stand: Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
754. Loetscher, Lefferts A., editor-en-jefe. "Pentateuch", *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge.* Grand Rapids: Baker Book House, 1955.
755. Loetscher, Lefferts A., ed. *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge.* Vol. 1. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.
756. Luciano de Samosata. *"Death of Pelegrine".* En *The Works of Lucian of Samosata;* 4 vols. Trad. por H. W. Fowler y F. G. Fowler. Oxford: The Clarendon Press, 1949.
757. Luckenbill, Daniel David. *Ancient Record of Assyria and Babylonia.* 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1926.
758. MacDill, David, *The Mosaic Authorship of the Pentateuch.* Pittsburgh: United Presbyterian Board of Publication, 1896.
759. Macdonald, E. M. "Design Argument Fallacies" En *An Anthology of Atheism and Rationalism,* ed. por Gordon Stein. Amherst: Prometheus Books, 1980.
760. MacDonald, Scott. "Theory of Knowledge". En *The Cambridge Companion to Aquinas,* ed. Norman Kretzmann y Eleonore Stump. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
761. Machen, J. Gresham. *The Virgin Birth of Christ.* Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
762. MacIntyre, Alasdair. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues.* Milwaukee: Marquette University Press, 1990.
763. Mackay, John. *History and Destiny.* Citado en Joseph P. Free, "Archaeology and Neo-Orthodoxy", *Bibliotheca Sacra* 114, enero 1957.
764. Mackie, John L. "Evil and Omnipotence". In *The Philosophy of Religion,* ed. Basil Mitchell. London: Oxford University Press, 1972. Citado en Alvin C. Plantinga, *God, Freedom, and Evil.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.
765. Mackie, John L. *The Miracle of Theism.* Oxford: Clarendon Press, 1983. Citado en J. P. Moreland, *Does God Exist?* Amherst: Prometheus Books, 1993.
766. MacLaine, Shirley. *Out on a Limb.* New York: Bantam, 1983.
767. Maclean, G. F. *Cambridge Bible for Schools, St. Mark* London: Cambridge University Press, 1893.
768. Maharaj, Rabindranath y Dave Hunt. *Death of a Guru.* Nashville: Holman, 1977.
769. Maier, Walter A. *The Book of Nahum: A Commentary.* St. Louis: Concordia Publishing House, 1959.

770. Maier, Gerhard. *The End of the Historical-Critical Method.* Trad. por Edwin W. Leverenz y Rudolph F. Norden. St. Louis: Concordia, 1974.
771. Maier, Paul L. *First Easter: The True and Unfamiliar Story.* New York: Harper and Row, 1973.
772. Maier, Paul L. *In the Fullness of Time: A Historian Looks at Christmas, Easter, and the Early Church.* San Francisco: Harper San Francisco, 1991.
773. Maine, Henry Sumner. *Ancient Law.* New York: Henry Holt and Company, 1888.
774. Malevez, L. *The Christian Message and Myth.* London: SCM Press, Ltd., 1958.
775. Mallowan, M. E. L. *Numrud and Its Remains.* 3 vols. London: Collins, St. James Place, 1966.
776. Manley, G. T. *The Book of the Law.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957.
777. Manson, T. W. "Is It Possible to Write a Life of Christ?". *The Expository Times.* Vol. 53. Mayo 1942.
778. Manson, T. W. *Jesus the Messiah.* Philadelphia: Westminster Press, 1946.
779. Manson, T. W. "Present Day Research in the Life of Jesus", *The Background of the New Testament and Its Eschatology.* Ed. por W. D. Davies y B. Daube. Cambridge: at the University Press, 1956.
780. Manson, T. W. "The Quest of the Historical Jesus—Continues", *Studies in the Gospels and Epistles.* Ed. por Matthew Black. Manchester: Manchester University Press, 1962.
781. Manson, T. W. *The Sayings of Jesus.* London: SCM Press, Ltd., 1949.
782. Margenau, Henry. "Modern Physics and Belief in God". En *The Intellectuals Speak Out about God,* ed. Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
783. Marshall, Alfred. *The Interlinear Greek-English New Testament.* Ed. rev. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1969.
784. Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text.* The New International Greek Testament Commentary Series. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1952.
785. Marshall, I. Howard. *I Believe in the Historical Jesus.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
786. Marshall, I. Howard, ed. *New Testament Interpretation, Essays on Principles and Methods.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1977.
787. Martin, J. C. "Converted Catcher". Oradell, N.J.: American Tract Society, s.f.
788. Martin, J. P. "Beyond Bultmann, What?". *Christianity Today.* Vol. 6. Nov. 24, 1961.
789. Martin, James. *The Reliability of the Gospels.* London: Hodder and Stoughton, 1959.
790. Martin, John A. "Isaiah". En *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament,* ed. por John E. Walvoord y Roy B. Zuck. Wheaton, Ill., Victor Books, 1985.
791. Martin, Ralph. *Mark, Evangelist and Theologian.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1973.
792. Martin, W. J. *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch.* London: Tyndale Press, 1955.
793. Marty, Martin E. "Foreword" to *The Promise of Bultmann* por Norman Perrin. New York: J. B. Lippincott Company, 1969.
794. Martyr, Justin. "Apology." En *Ante-Nicene Fathers,* ed. Alexander Roberts y James Donaldson. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
795. Marx, Karl. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction.* En *The Portable Karl Marx.* Trad. por Eugene Kamenka. New York: Penguin Books, 1983.
796. Marxsen, Willi. *Mark the Evangelist.* Trad. por Roy A. Harrisville. New York: Abingdon Press, 1969.
797. Matheson, George. *The Representative Men of the New Testament.* London: Hodder and Stoughton, 1904.
798. Mattingly, John P. *Crucifixion: Its Origin and Application to Christ.* Tesis no publicada de Maestría de Teología, Dallas Theological Seminary, 1961.
799. Maurice, Thomas. *Observations on the Ruins of Babylon, Recently Visited and Described by Claudius James Rich, Esq.* London: John Murray of Albermarle St., 1816.
800. Mavrodes, George I. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion.* New York: Random House, 1970.
801. McAfee, Cleland B. *The Greatest English Classic.* New York, NY: s.p., 1912.
802. McCallum, Dennis. *The Death of Truth.* Minneapolis: Bethany House, 1996.
803. McCarthy, Dennis J. "Covenant in the Old Testament", *Catholic Biblical Quarterly.* Vol. 27. 1954.
804. McCarthy, Dennis J. *Treaty and Covenant.* Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963.
805. McClain, Alva J. *Daniel's Prophecy of the Seventy Weeks.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1972.
806. McClymont, J. A. *New Testament Criticism.* New York: Hodder and Stoughton, 1913.

807. McConkie, Bruce R. *Mormon Doctrine—A Compendium of the Gospel,* ed. rev. Salt Lake City: Bookcraft, 1966. Citado en Norman L. Geisler y William D. Watkins, *Worlds Apart.* Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

808. McCullagh, C. Behan. *The Truth of History.* London: Routledge, 1998.

809. McDowell, Josh. *Evidence That Demands a Verdict.* Vol. 1. San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1972. Ed. rev., 1979. Reimpreso, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.

810. McDowell, Josh. *Evidence That Demands a Verdict.* Vol. 2. San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1975. Reimpresión, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.

811. McDowell, Josh y Bob Hostetler. *The New Tolerance.* Wheaton, Ill.: Tyndale House Pubs., 1998.

812. McDowell, Josh y Don Stewart, *Handbook of Today's Religions.* Campus Crusade for Christ, Inc., 1983. Reimpresión, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1996.

813. McDowell, Josh y Bill Wilson. *He Walked Among Us: Evidence for the Historical Jesus.* San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1988. Reimpresión, Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1993.

814. McGinley, Laurence J. *Form Criticism of the Synoptic Healing Narratives.* Woodstock, Md.: Woodstock College Press, 1944.

815. McGrath, Alister. *Christian Theology: An Introduction.* Oxford: Blackwell, 1994.

816. McGrath, Alister. *Understanding Jesus.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1987.

817. McGrath, Alister E. *What Was God Doing on the Cross?* Grand Rapids: Zondervan, 1992.

818. McKnight, Edgar V. *What Is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.

819. McLain, Charles E. "Toward a Theology of Language". *Calvary Baptist Theological Journal.* Primavera/Otoño 1996.

820. McNeile, A. H. *An Introduction to the Study of the New Testament.* London: Oxford University Press, 1953.

821. Mead, Frank, ed. *The Encyclopedia of Religious Quotations.* Westwood, Ill.: Fleming H. Revell, s.f.

822. Meek, J. T. *Hebrew Origins.* Edición revisada. New York: Harper Brothers, 1950.

823. Meier, John P. "The Testimonium: Evidence for Jesus Outside the Bible". *Bible Review.* Junio 1991.

824. Meisinger, George E. *The Fall of Nineveh.* Tesis no publicada de Maestría, Dallas Theological Seminary, 1968.

825. Meldau, Fred John. *101 Proofs of the Deity of Christ from the Gospels.* Denver, Cob.: The Christian Victory, 1960.

826. Mellor, D. H., ed. *Philosophical Papers.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

827. Mendenhall, George E. "A Biblical History in Transition". En *The Bible and the Ancient Near East,* ed. G. E. Wright. New York: Doubleday and Company, 1961.

828. Mendenhall, George E. *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East.* Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955.

829. Metzger, Bruce. "Circulation of the Bible". En *The Oxford Companion to the Bible,* ed. Bruce Metzger y Michael Coogan, New York: Oxford University Press, 1993.

830. Metzger, Bruce M. *Lexical Aids for Students of New Testament Greek.* Nueva edición. Princeton, N.J.: Theological Book Agency, 1970.

831. Metzger, Bruce M. *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Paleography.* New York Oxford University Press, 1981.

832. Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament.* New York: Oxford University Press, 1968.

833. Metzger, Bruce M. *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration.* New York: Oxford University Press, 1992.

834. Michaud, Joseph Francois. *History of the Crusades.* 2 vols. Philadelphia: George Barrie.

835. Middleton, J. Richard, y Brian J. Walsh. "Facing the Postmodern Scalpel: Can the Christian Faith Withstand Deconstruction?". En *Christian Apologetics in the Postmodern World,* ed. Timothy R. Phillips y Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.

836. Miegge, Giovanni. *Gospel and Myth in the Thought of Rudolf Bultmann.* Trad. por Bishop Stephen Neill. Richmond, Va.: John Knox Press, 1960.

837. Miethe, Terry L. y Antony G. N. Flew. *Does God Exist? A Believer and an Atheist Debate.* San Francisco: Harper, 1991.

838. Mill, John S. *Three Essays of Religion.* Westport: Greenwood Press, 1970. Reimpreso de una edición de 1874.

839. Millard, Alan. "Does the Bible Exaggerate King Solomon's Wealth?". *Biblical Archaeology Review,* May/June 1989.

840. Miller, David L. *The New Polytheism: Rebirth of the Gods and Goddesses.* New York: Harper and Row Publishers, 1974.

841. Miller, Ed L. "Plenary Inspiration and 2 Timothy 3:16". *Lutheran Quarterly* XVII. Febrero 1965.
842. Milligan, William. *The Resurrection of Our Lord.* New York: The Macmillan Company, 1927.
843. Minkin, Jacob S. *The World of Moses Maimonides.* New York: Thomas Yoseboff, 1957.
844. *The Mishnah.* Trad. por Herbert Danby. London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1933.
845. Moller, Wilhelm. *Are the Critics Right?* New York: Fleming H. Revell Co., 1899.
846. Montefiore, C. G. *The Synoptic Gospels.* London: Macmillan and Co., Ltd., 1909, 1927. 2 vols.
847. Montgomery, John W. *The Altizer-Montgomery Dialogue.* Chicago: InterVarsity Press, 1967.
848. Montgomery, John W., ed. *Christianity for the Tough Minded.* Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973.
849. Montgomery, John W. "Evangelicals and Archaeology". *Christianity Today.* Agosto 16, 1968.
850. Montgomery, John W., ed. *Evidence for Faith.* Dallas, Tex.: Probe Books, 1991.
851. Montgomery, John W. *Faith Founded on Fact: Essays in Evidential Apologetics.* Nashville: Thomas Nelson, 1978.
852. Montgomery, John W. *History and Christianity.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1964.
853. Montgomery, John W. *History and Christianity.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1971.
854. Montgomery, John Warwick. "Is Man His Own God?". *Christianity for the Tough Minded.* Ed. por John Warwick Montgomery. Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973.
855. Montgomery, John Warwick. *The Shape of the Past.* Ann Arbor: Edwards Brothers, 1962.
856. Moore, C. E. *Some Main Problems of Philosophy.* New York: Macmillan, 1953.
857. Moore, James R. "Science and Christianity: Toward Peaceful Coexistence", *Christianity for the Tough Minded.* Ed. por John Warwick Montgomery. Minneapolis: Bethany Fellowship, Inc., 1973.
858. Moreland, J. P. *An Apologetic Critique of the Major Presuppositions of the New Quest of the Historical Jesus.* Tesis de Maestría de Teología, Dallas Theological Seminary, 1979.
859. Moreland, J. P. *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.
860. Moreland, J. P. *Love Your God with All Your Mind.* Colorado Springs: NavPress, 1997.
861. Moreland, J. P. *Scaling the Secular City.* Grand Rapids: Baker, 1987.
862. Moreland, J. P. y Kai Nielsen. *Does God Exist?* Amherst: Prometheus Books, 1993.
863. Morison, Frank. *Who Moved the Stone?* London: Faber and Faber Ltd., 1958.
864. Morison, Frank. *Who Moved the Stone?* London: Faber and Faber, 1967.
865. Morris, Henry M. *The Bible Has the Answer.* Grand Rapids: Baker Book House, 1971.
866. Morris, Henry M. *The Bible and Modern Science.* Ed. rev. Chicago: Moody Press, 1956.
867. Morris, Henry M. *Many Infallible Proofs.* San Diego: Creation-Life Publishers, 1974.
868. Morris, Henry, con Henry M. Morris III. *Many Infallible Proofs.* Green Forest, Ark.: Master Books, 1996.
869. Morris, Leon. *The Gospel According to John.* The New International Commentary series. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1971.
870. Morris, Leon. *Jesus Is the Christ: Studies in the Theology of John.* Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
871. Morris, Leon. *New International Commentary, the Gospel According to John.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971.
872. Mosely, A. W. "Historical Reporting in the Ancient World", *New Testament Studies* 12. 1965-66.
873. Motyer, J. A. *The Revelation of the Divine Name.* London: The Tyndale Press, 1959.
874. Moule, C. F. D. "Form Criticism and Philological Studies", *London Quarterly and Holborn Review.* Vol. 183. Abril 1958.
875. Moule, C. F. D. "The Intentions of the Evangelists", *New Testament Essays.* Ed. por A. J. B. Higgins. Manchester: en la University Press, 1959.
876. Mounce, Robert. Interview, julio 2, 1974.
877. Mounce, Robert H. "Is the New Testament Historically Accurate?". *Can I Trust My Bible?* Ed. por Howard Vos. Chicago: Moody Press, 1963.
878. Moyer, Elgin S. *Who Was Who in Church History,* ed. rev. Chicago: Moody Press, 1968.
879. Mueller, Walter, "A Virgin Shall Conceive". *The Evangelical Quarterly* 32. Oct.-dic. 1960.
880. Muller, Fredrich. "Bultmann's Relationship to Classical Philology", *The Theology of Rudolf Bultmann.* Ed. por Charles W. Kegley. London: SCM Press, 1966.
881. Muller, Julius. *The Theory of Myths, in Its Application to the Gospel History, Examined and Confuted.* London: John Chapman, 1844.
882. Mullins, E. Y. *Why Is Christianity True?* Chicago: Christian Culture Press, 1905.

883. Murray, John. "The Attestation of Scripture". En *The Infallible Word.* Philadelphia, Pa.: Presbyterian and Reformed, 1946.
884. Myers, Albert E. "The Use of *Almah* in the Old Testament". *The Lutheran Quarterly* 7 (1955).
885. Myers, Philip Van Ness. *General History for Colleges and High Schools.* Boston: Ginn and Company, 1889.
886. Nash, Ronald. *Christianity and the Hellenistic World.* Grand Rapids: Zondervan, 1984.
887. Nash, Ronald H. *Faith and Reason.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1988.
888. Nash, Ronald. *The Gospel and the Greeks.* Dallas: Probe, 1992.
889. Nash, Ronald H., ed. *Philosophy of Gordon Clark.* Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1968.
890. Nash, Ronald H. *World Views in Conflict.* Grand Rapids: Zondervan, 1992.
891. Nasir-I-Khurran. *Diary of a Journey Through Syria and Palestine in 1047 A.D.* London: s.p., 1893.
892. Neatby, T. Millar. *Confirming the Scriptures.* London: Marshall, Morgan and Scott, s.f. Vol. II. Citado en Joseph P. Free, *Archaeology and Bible History.* Wheaton: Scripture Press, 1969.
893. Neill, Stephen. *The Interpretation of the New Testament.* London: Oxford University Press, 1964.
894. Nelson, Nina. *Your Guide to Lebanon.* London: Alvin Redman, Ltd., 1965.
895. Nettelhorst, R. P. "The Genealogy of Jesus". *Journal of the Evangelical Theological Society* 31, junio 1988.
896. *The New Bible Dictionary.* Ed. por J. D. Douglas. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1962.
897. Newton, Benjamin Wills. *Babylon: Its Future History and Doom.* London: Wertheimer, Lea and Co., 1890.
898. Nezikin, Seder. *The Babylonian Talmud.* Trad. por I. Epstein. London: The Soncino Press, 1935.
899. Ng, David, ed. *Sourcebook.* Philadelphia: Board of Christian Education,The United Presbyterian Church in the U.S.A., 1970.
900. Niebuhr, Reinhold, ed. *Marx and Engels on Religion.* New York: Schocken, 1964.
901. Nielsen, Eduard. *Oral Tradition.* London: SCM Press, 1954.
902. Nielsen, Kai. "Ethics Without God", *Does God Exist?* Ed. por J. P. Moreland y Kai Nielsen. Amherst: Prometheus Books, 1993.
903. Nielsen, Kai. *Philosophy and Atheism.* Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1985.
904. Niessen, Richard, "The Virginity of the 'almah' in Isaiah 7:14." *Bibliotheca Sacra.* Abril-junio 1972.
905. Nietzsche, Friedrich. *The Antichrist.* En *The Portable Nietzsche.* Trad. por Walter Kaufmann. New York Viking Press, 1970.
906. Nietzsche, Friedrich. *Joyful Wisdom.* Trad. por Thomas Common. New York: Frederick Unger Publishing Company, 1971.
907. Nietzsche, Friedrich. *Thus Spoke Zarathustra.* Trad. por Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 1995.
908. Nineham, D. E. "Eyewitness Testimony and the Gospel Tradition", *The Journal of Theological Studies.* Vol. 11. Oct. 1960.
909. Nix, William E. "1 Chronicles", "2 Chronicles", "Joshua". En *The Criswell Study Bible,* ed. por W. A. Criswell. Nashville: Thomas Nelson, 1979.
910. North, C. R. "Pentateuchal Criticism", *The Old Testament and Modern Study.* Ed. por H. H. Rowley. Oxford: Clarendon Press, 1951.
911. North, C. R. "Pentateuchal Criticism", *The Old Testament and Modern Study.* Ed. por H. H. Rowley. Oxford: Oxford University Press, 1967.
912. North, C. R. "Pentateuchal Criticism", *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research.* Ed. por H. H. Rowley. Oxford: Oxford University, 1956.
913. Northrop, F. S. C. y Mason W. Gross. *Alfred North Whitehead: An Anthology.* New York: The Macmillan Company, 1953.
914. Nowell-Smith, Patrick. "Miracles", *New Essays in Philosophy Theology.* Ed. por Antony Flew y Alasdair MacIntyre. New York Macmillan, 1955.
915. Oesterley, W. O. E. y Theodore H. Robinson. *Hebrew Religion: Its Origin and Developments.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1935.
916. Ogden, Schubert M. *Christ Without Myth.* New York: Harper and Row Publishers, 1961.
917. Ogden, S. "Debate on Demythologizing", *Journal of Bible and Religion.* Vol. 27. Enero 1959.
918. Ogden, Schubert M. *Faith and Freedom: Toward a Theology of Liberation.* Nashville: Abingdon, 1979.
919. Ogden, Schubert M. *The Reality of God and Other Essays.* San Francisco: Harper and Row, 1977.
920. Ogden, Schubert M. "The Significance of Rudolf Bultmann for Contemporary Theology", *The Theology of Rudolf Bultmann.* Ed. por Charles Kegley. London: SCM Press, 1966.
921. O'Hair, Madalyn Murray. "What on Earth Is an

Atheist?". New York: Arno, 1972. Citado en Ravi Zacharias, *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Publishing, 1994.

922. Olmstead, A. T. "History, Ancient World, and the Bible". *Journal of Near Eastern Studies.* Enero 1943.

923. Oman, Sir Charles. *On the Writing of History.* New York: Barnes and Noble, 1939.

924. Ordonez, Rose Marie. *I Was Blind But Now I See.* Colorado Springs, Colo.: International Students, s.f.

925. Orígenes. *Contra Celsum. English Contra Celsum.* Trad. por Henry Chadwick. London: Cambridge University Press, 1953.

926. Orígenes. *Contra Celsum. English Contra Celsum.* Trans. y con una introducción y notas por Henry Chadwick. New York: Cambridge University Press, 1965. Reprint, 1980. Citado en Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.

927. Orlinsky. Harry. *Ancient Israel.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1954.

928. Orr, James. *The Problem of the Old Testament.* New York: Charles Scribner's Sons, escrito en 1905, impreso en 1917.

929. Orr, James. *The Resurrection of Jesus.* Citado en Bernard Ramm, *Protestant Christian Evidences.* Chicago: Moody Press, 1957.

930. Orr, James. *The Virgin Birth of Christ.* New York: Charles Scribner's Sons, 1907.

931. Orr, James, John L. Nielson, y James Donalson, eds. *The International Standard Bible Encyclopedia,* Vol. I. Edinburgh: T. & T. Clark, 1867.

932. Orr, James, ed. *International Standard Bible Encyclopedia,* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1960.

933. Osborne, Grant R. "Redaction Criticism and the Great Commission: A Case Study Toward a Biblical Understanding of Inerrancy". *Journal of the Evangelical Theological Society* 19. Primavera 1976.

934. Owens, Joseph. *Cognition: an Epistemological Inquiry.* Houston: Center for Thomistic Studies, 1992.

935. Owens, Joseph. *An Elementary Christian Metaphysics.* Houston: Center for Thomistic Studies, 1963.

936. Pache, Rene. *Inspiration and Authority of Scripture.* Chicago: Moody, 1969.

937. Packer, J. I. *Knowing God.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1973.

938. Paine, Thomas. *Collected Writings.* Ed. por Eric Foner. New York: The Library of America, 1995.

939. Palau, Luis. *God Is Relevant.* New York: Doubleday, 1997.

940. Paley, William. *Natural Theology. God.* Ed. por Frederick Ferre. New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1963.

941. Paley, William. *Natural Theology.* En *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion.* Ed. por Donald R. Burrill. Anchor Books edition. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.

942. Paley, William. *Natural Theology.* En *The Existence of God.* Ed. por John Hick. New York: The Macmillan Company, 1964.

943. Paley, William. *A View of the Evidences of Christianity.* 14ª ed. London: S. Hamilton, Weybridge, 1811.

944. Palmer, Edwin, ed. *The Encyclopedia of Christianity.* Vol. 1. Delaware: National Foundation of Christian Education, 1964.

945. Palmer, Humphrey. *The Logic of Gospel Criticism.* London, Melbourne: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 1968.

946. Pannenberg, Wolfhart. *Jesus—God and Man.* Trad. por L. L. Wilkins y D. A. Priche. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

947. Pannenberg, Wolfhart. *Revelation as History.* Trad. por David Granskow. New York: Macmillan, 1968.

948. Parker, F. H. "A Realistic Appraisal of Knowledge", *Philosophy of Knowledge: Selected Readings.* Ed. por Roland Houde y Joseph P. Mullally. Chicago: J. B. Lippincott, 1960.

949. Parkin, Vincent. "Bultmann and Demythologizing", *The London Quarterly and Holborn Review.* Vol. 187. Octubre 1962.

950. Pascal, Blas. *The Provincial Letters, Pensees, Scientific Treatises.* En *Great Books of the Western World,* ed. Robert Maynard Hutchins. Trad. por W. F. Trotter. Chicago: The University of Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1984.

951. Patai, Raphael. *The Kingdom of Jordan.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1958.

952. Patterson, Bob E. "The Influence of Form-Criticism on Christology", *Encounter.* Vol. 31. Invierno, 1970.

953. Patzia, Arthus G. *The Making of the New Testament.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.

954. Payne, J. Barton. *Encyclopedia of Biblical Prophecy.* London: Hodder and Stoughton, 1973.

955. Payne, J. B. *An Outline of Hebrew History.* Grand Rapids: Baker Book House, 1954.

956. Payne, J. Barton. "The Plank Bridge: Inerrancy and the Biblical Autographs", *United Evangelical Action* 24. Diciembre 1965.
957. Payne, J. Barton. *The Theology of the Older Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1962.
958. Payne, J. Barton. "The Validity of Numbers in Chronicles", *Bulletin of the Near East Archaeological Society.* New series. 11. 1978.
959. Peake, W. S. *Christianity, Its Nature and Its Truths.* London: Duckworth and Co., 1908.
960. Pedersen, J. "Die Auffassung vom Alten Testament." En *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.* Citado en C. R. North, "Pentateuchal Criticism, en *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research.* Ed. por H. H. Rowley. Oxford: Oxford University, 1956.
961. Pedersen, Johannes y Geoffrey Cumberlege. *Israel, Its Life and Culture.* Vols. 1 y 2. Trad. por Annie I. Fausboll. London: Oxford University Press, 1947.
962. Peet, T. Eric. *Egypt and the Old Testament.* Liverpool: Univ. Press of Liverpool, 1942.
963. Pelikan, Jaroslav. *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture.* New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985.
964. Peritz, Ismar J. "Form Criticism as an Experiment", *Religion in Life* 10. Primavera 1941.
965. Perrin, Norman. *The Promise of Bultmann.* En la serie, *The Promise of Theology,* ed. por Martin E. Marty. New York J. P. Lippincott Co., 1969.
966. Perrin, Norman. *What Is Redaction Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.
967. Peru, Paul William. *Outline of Psychiatric Case-Study.* New York: Paul B. Hoeger, Inc. 1939.
968. Pesch, Rudolf. "Form Criticism", *Sacramentum Mundi.* Ed. por Karl Rahner. Vol. 2. New York: Herder and Herder, 1968.
969. Peters, F. E. *The Harvest of Hellenism.* New York: Simon and Schuster, 1971.
970. Pettinato, Giovanni, "The Royal Archives of Tell-Mardikh-Ebla", *The Biblical Archaeologist* 39, núm. 2. Mayo 1976.
971. Pfeiffer, Robert H. *Introduction to the Old Testament.* New York Harper, 1941.
972. Pfeiffer, R. H. *Introduction to the Old Testament.* New York Harper and Brothers Publishers, 1948.
973. Pfeiffer, Charles F. y Everett F. Harrison, eds. *The Wycliffe Bible Commentary.* Chicago: Moody Press, 1962.
974. Phillips, J. B. *When God Was a Man.* New York: Abingdon Press: 1955.
975. Phillips, Timothy R. y Dennis L. Okholm, eds. *Christian Apologetics in the Postmodern World.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995.
976. Filón, *The Works of Philo.* Vol 4. Trad. por F. H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
977. Pickering, Wilbur N. *The Identity of the New Testament Text.* Nashville: Thomas Nelson, 1977. Reprint, 1980.
978. Pinnock, Clark. *Biblical Revelation.* Chicago: Moody, 1971.
979. Pinnock, Clark. "The Case Against Form-Criticism", *Christianity Today.* Vol. 9. Julio 16, 1965.
980. Pinnock, Clark H. *Set Forth Your Case.* Nutley, N.J.: The Craig Press, 1967.
981. Piper, Otto A. "Myth in the New Testament", *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge.* Vol. 2. Ed. por Lefferts A. Loetscher. Grand Rapids: Baker Book House, 1955.
982. Piper, Otto. "The Origin of the Gospel Pattern", *Journal of Biblical Literature.* Vol. 78. Junio 1959.
983. Pittenger, W. Norman. "The Problem of the Historical Jesus", *Anglical Theological Review.* Vol. 36. Abril 1954.
984. Plantinga, Alvin C. *God, Freedom, and Evil.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1996.
985. Plantinga, Alvin C. "Methodological Naturalism?". *Origins & Design.* Invierno, 1997.
986. Platón. *The Collected Dialogues of Plato.* Ed. por Edith Hamilton y Huntington Cairns. Princeton, N.J.: Princeton University, 1961.
987. Plinio el Mayor. *Natural History.* Trad. por H. Rackham y W. H. S. Jones (de Loeb Classical Library, ed. por T.E. Page). Cambridge: Harvard University Press, 1951.
988. Plinio el Joven. *Letters.* Trad. por W. Melmoth. Citado en Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
989. Polkinghorne, John. *Science and Creation: The Search for Understanding.* Boston: New Science Library; New York: Random House, 1989, 22. Citado en Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism?". *Origins & Design,* 23, Núm. 22. Invierno, 1997.
990. Powell, Robert. *Zen and Reality.* New York: Viking, 1975.
991. Price, Ira M. *The Monuments and the Old Testament.* 17ava edición. Philadelphia: The Judson Press, 1925.
992. Price, Randall. *Secrets of the Dead Sea Scrolls.* Eugene, Ore.: Harvest House Publishers, 1996.

993. Pritchard, H. A. *Kant's Theory of Knowledge.* Oxford: Clarendon Press, 1909.
994. Pritchard, J. B., ed. *Ancient Near East Texts.* Citado en Norman L. Geisler, *Baker's Encyclopedia of Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
995. Purtill, Richard L. "Defining Miracles", *In Defense of Miracles.* Ed. por R. Douglas Geivett y Gary R. Habermas. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1997.
996. Rabast, Karlheinz, según es citado en Edward J. Young, *Genesis 3: A Devotional and Expository Study.* Carlisle, Pa.: The Banner of Truth Trust, 1966.
997. Rackl, Hans-Wolf. *Archaeology Underwater.* Trad. por Ronald J. Floyd. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
998. Radmacher, Earl. Conversación personal con Dr. Radmacher en junio 1972.
999. Rahner, Karl, ed. *Sacramentum Mundi.* Vol. 2. New York: Herder and Herder, 1968.
1000. Ramm, Bernard. "Can I Trust My Old Testament?". *The King's Business.* Febrero 1949.
1001. Ramm, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation.* Ed. rev. Boston: Wilde, 1956.
1002. Ramm, Bernard. *Protestant Christian Evidences.* Chicago: Moody Press, 1953.
1003. Ramm, Bernard. *Protestant Christian Evidences.* Chicago: Moody Press, 1957.
1004. Ramsay, Sir W. M. *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament.* London: Hodder and Stoughton, 1915.
1005. Ramsay, W. M. *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen.* Grand Rapids: Baker Book House, 1962.
1006 Ramsey, F. P. "Facts and Propositions". En *Philosophical Papers,* ed. D. H. Mellor. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
1007. Rashdall, Hastings. "The Theory of Good and Evil", *The Existence of God.* Ed. por John Hick, 144—52. New York: The Macmillan Company, 1964.
1008. Rast, Walter E. *Tradition, History and the Old Testament.* Philadelphia: Fortress Press, 1972.
1009. Raven, John Howard. *Old Testament Introduction.* New York: Fleming H. Revell Company, 1906. Revisado, 1910.
1010. Redlich, E. Basil. *Form Criticism.* Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, Ltd., 1939.
1011. Redlich, E. Basil. *The Student's Introduction to the Synoptic Gospels.* London: Longmans, Green and Co., 1936.
1012. Reed, David A. *Jehovah's Witnesses Answered Verse by Verse.* Grand Rapids: Baker Book House, 1986.
1013. Regis, L. M. *Epistemology.* Trad. por Imelda Choquette Byrne. New York: Macmillan, 1959.
1014. Reichenbach, Bruce R. *The Cosmological Argument: A Reassessment.* Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, 1972.
1015. Reid, David R. "Unnaturally Unique". River Forest, Ill.: *Devotions for Growing Christians.* [Online]. Disponible: [http://www.emmaus.edu/dfgc/unique.htm] [octubre 1, 1998].
1016. Reisner, G. A. y W. S. Smith. *A History of the Giza Necropolis,* vol. 2. Cambridge: Harvard University Press, 1955.
1017. Rescher, Nicholas. "Noumenal Causality?". In *Kant's Theory of Knowledge,* ed. Beck, Lewis White. Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1974.
1018. Rhodes, Ron. *Reasoning from the Scriptures with the Jehovah's Witnesses.* Eugene, Ore.: Harvest House, 1993
1019. Rice, John R. *Is Jesus God?* 4ª ed. rev. Murfreesboro, Tenn.: Sword of the Lord, 1966.
1020. Richardson, Alan. *The Bible in the Age of Science.* Philadelphia: The Westminster Press, 1961.
1021. Ridderbos, Herman N. *Bultmann.* Trad. por David H. Freeman. Grand Rapids: Baker Book House, 1960.
1022. Riddle, Donald Wayne. *Early Christian Life as Reflected in Its Literature.* New York: Willett, Clark and Company, 1936.
1023. Rienecker, Fritz. *A Linguistic Key to the Greek New Testament.* Ed. por Cleon L. Rogers, Jr. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980.
1024. Riesenfeld, Harald. *The Gospel Tradition and Its Beginnings: A Study in the Limits of "Formgeschichte".* London: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1957.
1025. Roberts, Alexander y James Donaldson, eds. *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers.* Vol.1. Edinburgh: T & T Clark, 1867.
1026. Robertson, A. T. *A New Short Grammar of the Greek Testament.* Part I. New York: Richard R. Smith, Inc., 1931.
1027. Robertson, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testament.* Vols. I-V. Nashville: Broadman Press, 1930.
1028. Robertson, Archibald Thomas. *Word Pictures in the New Testament.* 5 vols. Nashville: Broadman Press, 1930. Reimpreso, New York R. R. Smith, Inc., 1931.
1029. Robinson, George Livingston. *The Sar-*

cophagus of an Ancient Civilization. New York: Macmillan Company, 1930.

1030. Robinson, James M., ed. *The Nag Hamadi Library.* New York: Harper & Row Publishers, 1981.

1031. Robinson, James M. *A New Quest of the Historical Jesus.* Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, Inc., 1959.

1032. Robinson, James M. "The Recent Debate on the New Quest", *Journal of Bible and Religion.* Vol. 30. Julio 1962.

1033. Robinson, John A. T. *Redating the New Testament,* Philadelphia: Westminster, 1976.

1034. Robinson, William Childs. *Our Lord.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1937.

1035. Robinson, William Childs, ed. *Who Say Ye That I Am?* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1949.

1036. Rogers, Clement F. *The Case for Miracles.* London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1936.

1037. Rogers, Cleon. "Unpublished Lecture Notes from Contemporary New Testament Issues in European Theology 232", Dallas Theological Seminary, Primavera, 1979.

1038. Rogers, Jack B. y Donald K. McKim. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach.* San Francisco: Harper and Row, 1979.

1039. Rohde, Joachim. *Rediscovering the Teaching of the Evangelists.* Philadelphia: The Westminster Press, 1968.

1040. Roper, Albert. *Did Jesus Rise from the Dead?* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1965.

1041. Ropes, James Hardy. *The Synoptic Gospels.* Cambridge: Harvard University Press, 1934.

1042. Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

1043. Rosche, Theodore R. "The Words of Jesus and the Future of the 'Q' Hypothesis, Part III", *Journal of Biblical Review.* Vol. 79, septiembre 1960.

1044. Rosenau, Pauline Marie. *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, In roads, Intrusions.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992.

1045. Ross, G. A. Johnston. *The Universality of Jesus.* New York: Fleming H. Revell, 1906.

1046. Ross, Hugh. "Astronomical Evidences for a Personal, Transcendent God", *The Creation Hypothesis: Scientific Evidence for an Intelligent Designer.* Ed. por J. P. Moreland. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994.

1047. Ross, Hugh. *The Fingerprint of God: Recent Scientific Discoveries Reveal The Unmistakable Identity of the Creator,* 2ª ed. Orange, Calif.: Promise, 1991.

1048. Ross, Hugh. "Science in the News", *Facts & Faith* 12, núm. 2. Reasons To Believe, 1998.

1049. Rosscup, James. Notas de clase. La Mirada, Calif.: Talbot Theological Seminary, 1969.

1050. Rowley, H. H. *The Growth of the Old Testament.* London: Hutchinson's University Library, Hutchinson House, 1950.

1051. Rowley, H. H. *The Old Testament and Modern Study: A Generation of Discovery and Research.* Oxford: Oxford University, 1956.

1052. Rowley, H. H. *Worship in Ancient Israel.* London: S.P.C.K., 1967.

1053. Runia, Klaas. "The Modern Debate Around the Bible", *Christianity Today* 12, núm. 20. Julio 5, 1968.

1054. Russell, Bertrand. *Logic and Knowledge.* New York: The Macmillan Company, 1956.

1055. Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophy.* New York: Oxford University, 1959.

1056. Russell, Bertrand. *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects.* Ed. por Paul Edwards. New York: Simon and Schuster, A Touchstone Book, 1957.

1057. Ryle, I. C. *Expository Thoughts on the Gospels.* (St. Mark). New York: Robert Carter and Brothers, 1866.

1058. Ryrie, Charles C. *Basic Theology.* Wheaton, Ill.: Victor Books, 1986.

1059. Ryrie, Charles C. *The Ryrie Study Bible,* NKJV Chicago: Moody Press, 1985.

1060. Sagan, Carl. *Cosmos.* New York: Random House, 1980.

1061. Sanday, William, ed. *Oxford Studies in the Synoptic Problem.* Oxford: at the Clarendon Press, 1911.

1062. Sanders, C. *Introduction to Research in English Literary History.* New York: Macmillan Co., 1952.

1063. Sanders, James A. "Biblical Criticism and the Bible as Canon", *Union Seminary Quarterly Review* 32. Primavera y verano, 1977.

1064. Sarna, Nahum. *Understanding Genesis.* New York: McGraw-Hill Book Co., 1966.

1065. Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness.* Trad. por Hazel E. Barnes. New York: Gramercy Books, 1994.

1066. Sayce, A. H. *Fresh Light from the Ancient Monuments.* London: The Religious Tract Society, 1895.

1067. Sayce, A. H. *The "Higher Criticism" and the*

Verdict of the Monuments. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1895.

1068. Sayce, A. H. *Monument Facts and Higher Critical Fancies.* London: The Religious Tract Society, 1904.

1069. Schaeffer, Francis A. *The Complete Works of Francis A. Schaeffer: A Christian Worldview.* Vol. 1. Westchester, Ill.: Crossway, 1982.

1070. Schaff, Philip. *History of the Christian Church,* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1910.

1071. Schaff, Philip. *History of the Christian Church,* reimpreso. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1962.

1072. Schaff, Philip. *The Person of Christ.* New York: American Tract Society, 1913.

1073. Schaff, Philip. *A Select Library of the Nicene and Ante-Nicene Fathers of the Christian Church.* Vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

1074. Schaff, Philip. *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church.* Vols. IV, X. New York: The Christian Literature Company, 1888.

1075. Scheffrahn, Karl y Henry Kreyssler. *Jesus of Nazareth: Who Did He Claim to Be?* Dallas: Pat Booth, 1968.

1076. Schmidt, K. L. *Der Rahman der Geschichte Jesus.* Berlin: Twowitzsch & Sohn, Limited, 1936.

1077. Schonfield, Hugh. *According to the Hebrews.* London: Gerald Duckworth & Co., 1937.

1078. Schonfield, H. J. *The Passover Plot: New Light on the History of Jesus.* New York: Bantam, 1967.

1079. Schultz, Hermann. *Old Testament Theology.* Trad. de la 4ª edición por H. A. Patterson. Edinburgh: T & T Clark, 1898.

1080. Schultz, Thomas. *The Doctrine of the Person of Christ with an Emphasis upon the Hypostatic Union.* Tesis no publicada. Dallas, Tex.: Dallas Theological Seminary, 1962.

1081. Schwarz, Stephen. "Introduction—Philosophy". En *The Intellectuals Speak Out about God,* ed. Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

1082. Schwarz, Stephen. "Summary Statement.". En *The Intellectuals Speak Out about God,* ed. por Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

1083. Schweitzer, Albert. *Out of My Life and Thought.* Trad. por C. T. Campton. New York: Henry Holt and Company, 1949.

1084. Schweitzer, Albert. *The Psychiatric Study of Jesus.* Trad. por Charles R. Joy. Boston: The Beacon Press, 1948.

1085. Schweitzer, Albert. *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede.* Trad. por W. Montgomery. New York Macmillan, 1960.

1086. Scott, Ernest Findlay. *The Literature of the New Testament.* Morningside Heights, N.Y.: Columbia University Press, 1936.

1087. Scott, Ernest Findlay. *The Validity of the Gospel Record.* New York: Charles Scribner's Sons, 1938.

1088. Scott, Martin J. *Jesus as Men Saw Him.* New York P. J. Kennedy and Sons, 1940.

1089. Scott, Sir Walter. *The Monastery.* Boston: Houghton Mifflin Co., 1913.

1090. Scotus, John Duns. *Philosophical Writings.* Trad. por Allan Wolter. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

1091. Scroggs, Robin. "Beyond Criticism to Encounter: The Bible in the Post-Critical Age", *Chicago Theological Seminary Register* 68. Otoño, 1978.

1092. Segal, M. H. *Grammar of Mishnaic Hebrew.* Oxford: Clarendon Press, 1927.

1093. Segal, M. H. *The Pentateuch—Its Composition and Its Authorship and Other Biblical Studies.* Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1967.

1094. Selleck, W. S. *The New Appreciation of the Bible.* Chicago: University of Chicago Press, 1906.

1095. Seneca, Lucius Annaeus, *Letters from a Stoic: Epistulae morales ad Lucilium [by] Seneca.* Seleccionado y trad. [del latin], con una introducción, por Robin Campbell. Harmondsworth, England: Penguin, 1969.

1096. Sheldrake, Robert. "Modern Bio-Chemistry and the Collapse of Mechanism", *The Intellectuals Speak Out about God.* Ed. por Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

1097. Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

1098. Sherwin-White, A. N. *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* edición de reimpresión. Grand Rapids: Baker Book House, 1978.

1099. Siculus, Diodorus. *Bibliotheca Historica.* Trad. por Francis R. Walton, C. H. Oldfather, C. L. Sherman, C. Bradford Welles, Russel M. Greer (de Loeb Classical Library, ed. por T. E. Page). Cambridge: Harvard University Press, 1957.

1100. Sider, Ronald. "A Case for Easter", *HIS Magazine.* Abril 1972.

1101. Sider, Ronald. "The Historian, The Miraculous and Post-Newtonian Man", *Scottish Journal of Theology.* Vol. 25. Núm. 3. Agosto 1972.
1102. Simon, Herbert. "A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism". Citado en Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism", *Origins & Design.* Invierno, 1997.
1103. Simpson, C. A. *The Early Tradition of Israel.* Oxford: Basil Blackwell, 1948.
1104. Simpson, Carnegie P. *The Fact of Christ.* 6ª edición, s.p., s.f.
1105. Simpson, George Gaylord. "The Meaning of Evolution." Citado en Alvin C. Plantinga, "Methodological Naturalism", *Origins & Design.* Invierno, 1997.
1106. Sire, James W. "On Being a Fool for Christ and an Idiot for Nobody. Logocentricity and Postmodernity", *Christian Apologetics in the Postmodern World.* Ed. por Timothy R. Phillips y Dennis L. Okholm. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995.
1107. Sivan, Gabriel *The Bible and Civilization.* Jerusalem: Keter Publishing House Jerusalem, Ltd., 1973.
1108. Skilton, John. "The Transmission of the Scriptures", *Infallible Word.* Ed. por Ned B. Stonehouse y Paul Wooley. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.
1109. Skinner, John. A *Critical and Exegetical Commentary on Genesis.* Edinburgh: T & T Clark, 1930.
1110. Smalley, Stephen S. "Redaction Criticism", *New Testament Interpretation.* Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
1111. Smedley, C. Donald. "The Theological Shift of Method and Perspective in Contemporary Biblical Criticism". Th. M. proyecto de investigación, Dallas Theological Seminary, 1980.
1112. Smith, Charles W. F. "Is Jesus Dispensable?". *Anglican Theological Review.* Vol. 44. Julio 1962.
1113. Smith, George. *The Book of Prophecy.* London: Longmain, Green, Reader, and Dyer, 1865.
1114. Smith, Huston. *The World's Religions.* San Francisco: Harper Collins Publishers, 1991.
1115. Smith, John E. "The Rationality of Belief in God", *The Intellectuals Speak Out about God.* Ed. por Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.
1116. Smith, R. W. *The Prophets of Israel.* s.p., 1895.
1117. Smith, W. Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites.* London: Adam and Charles Black, 1907.
1118. Smith, Wilbur M. *A Great Certainty in This Hour of World Crises.* Wheaton, Ill.: Van Kampen Press, 1951.
1119. Smith, Wilbur M. *Have You Considered Him?* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970.
1120. Smith, Wilbur M. *The Incomparable Book.* Minneapolis, Minn.: Beacon Publications, 1961.
1121. Smith, Wilbur M. "The Indisputable Fact of the Empty Tomb". *Moody Monthly,* Mayo 1971.
1122. Smith, Wilbur M. "Scientists and the Resurrection", *Christianity Today.* Abril 15, 1957.
1123. Smith, Wilbur. *Therefore Stand.* Grand Rapids: Baker Book House, 1945.
1124. Smith, Wilbur M. *Therefore Stand: Christian Apologetics.* Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
1125. Smith, William, ed. *Dictionary of Greek and Roman Antiquitie,* ed. rev. London: James Walton and John Murray, 1870.
1126. Snyder, Phil L., ed., *Detachment and the Writing of History.* Westport, Conn.: Greenwood, 1972.
1127. Soulen, Richard N. *Handbook of Biblical Criticism.* Atlanta: John Knox Press, 1976.
1128. Sparrow-Simpson, W. J. "Resurrection and Christ", *A Dictionary of Christ and the Gospels.* Vol. 2. Ed. por James Hastings. Edinburgh: T. & T. Clark, 1908.
1129. Sparrow-Simpson, W. J. *The Resurrection and the Christian Faith.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1968. Reimpreso de la edición de 1911 de Langsmans Green, and Co., publicado con el título, *The Resurrection and Modern Thought.*
1130. Spinoza, Benedict. *A Theologico-Political Treatise.* Trad. por R. H. M. Elwes. New York: Dover Publications, 1951.
1131. Spivey, Robert A. y D. Moody Smith, Jr. *Anatomy of the New Testament.* London: The Macmillan Company-Collier Macmillan Limited, 1969.
1132. Sproul, R. C. *Essential Truths of the Christian Faith.* Wheaton, Ill: Tyndale House Publishers, 1992.
1133. Sproul, R. C. "The Internal Testimony of the Holy Spirit", *Inerrancy.* Ed. por Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
1134. Sproul, R. C. *Not A Chance: The Myth of Chance in Modern Science and Cosmology.* Grand Rapids: Baker, 1994.
1135. Sproul, R. C. *Reason To Believe.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, Lamplighter Books, 1982.
1136. Sproul, R. C., John Gerstner, y Arthur Lindsley.

Classical Apologetics. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1984.

1137. Spurr, Frederick C. *Jesus Is God*. London: A. H. Stockwell & Co., 1899.

1138. Stallman, Martin. "Contemporary Interpretation of the Gospels as a Challenge to Preaching and Religious Education", *The Theology of Rudolf Bultmann*. Ed. por Charles Kegley. London: SCM Press, 1966.

1139. Stanton, G. N. *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. London: Cambridge University Press, 1974.

1140. Stanton, Vincent Henry. *The Gospels as Historical Documents*. Vol. 2. Cambridge: at the University Press, 1909.

1141. Stauffer, Ethelbert. *Jesus and His Story*. Trad. por Richard y Clara Winston. New York: Alfred A. Knopf, 1960.

1142. Stearns, M. B. "Biblical Archaeology and the Higher Critics", *Bibliotheca Sacra* 96, Núm. 383. Julio 1939.

1143. Steele, Francis. "Lipit-Ishtar Law Code", *American Journal of Archaeology* 51, Núm. 2. Abril-junio 1947.

1144. Stein, Gordon. *An Anthology of Atheism and Rationalism*. Amherst: Prometheus Books, 1980.

1145. Stein, Robert. H. "Jesus Christ", *Evangelical Dictionary of Theology*. Ed. por Walter Elwell. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.

1146. Stein, Robert H. *Jesus the Messiah: A Survey of the Lift of Christ*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1996.

1147. Stein, Robert H. *The Method and Message of Jesus' Teachings*. Philadelphia: Westminster, 1978.

1148. Stein, Robert H. "The Redaktionsgeschichtliche Investigation of a Markan Seam", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 61, 1970.

1149. Stein, Robert M. "What Is Redaktiongeschichte?". *Journal of Biblical Literature*. Vol. 88, 1969.

1150. Stenning, J. F., ed. *The Targum of Isaiah* London: Clarendon Press, 1949.

1151. Stern, Fritz, ed. *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*. New York: Vintage Books, 1973.

1152. Stevenson, Herbert F. *Titles of the Triune God*. Westwood, N.J.: Fleming H. Revell, 1956.

1153. Stewart, Herbert. *The Stronghold of Prophecy*. London: Marshall, Morgan and Scott Publications, Ltd., 1941.

1154. Stokes, Sir George. *International Standard Bible Encyclopedia*. Grand Rapids: Eerdmans, 1939.

1155. Stonehouse, Ned B. "The Authority of the New Testament", *The Infallible Word*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

1156. Stonehouse, Ned B. *Origins of the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1963.

1157. Stonehouse, Ned B. y Paul Wooley, eds. *The Infallible Word*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

1158. Stoner, Peter W. *Science Speaks*. Chicago: Moody Press, 1963.

1159. Stott, John R. W *Basic Christianity*. 2ª ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1971.

1160. Strabo. *The Geography of Strabo*, Vol. 8. Traducción al inglés por Horace Leonard Jones. New York: Putnam's, 1932.

1161. Straton, Hillyer H. "I Believe: Our Lord's Resurrection", *Christianity Today*. Marzo 31, 1968.

1162. Strauss, David Friedrich. *The Life of Jesus for the People*, 2ª ed. Vol. I. London: Williams and Norgate, 1879.

1163. Streeter, Brunett Hillman. *The Four Gospels*. London: Macmillan and Co. 5ª impresión, 1936.

1164. Strobel, Lee. *The Case for Christ*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1998.

1165. *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*. New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1944.

1166. Strout, Cushing. *The Pragmatic Revolt in American History: Carl Becker and Charles Beard*. Citado en David Hackett Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought*. New York: Harper Torchbooks, 1970.

1167. Stuart, Douglas. *Old Testament Exegesis*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.

1168. Suetonio. *The Twelve Caesars*. Trad. por Robert Graves. Revisado por Michael Grant. New York: Viking Penguin, Inc., 1979.

1169. Sullivan, James Bacon. "An Examination of First Principles in Thought and Being in the Light of Aristotle and Aquinas". Tesis, Doctorado en Filosofía, Catholic University of America. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1939.

1170. Sullivan, J. W. N. *The Limitations of Science*. New York: Mentor Books, 1963.

1171. Suzuki, D. T. *The Awakening of Zen*. Boulder: Prajna, 1980.

1172. Suzuki, D. T. *Essays in Zen Buddhism: First Series*. NewYork: Grove Press, 1961.

1173. Suzuki, D. T. *Essays in Zen Buddhism: Second Series*. New York: Samuel Weiser, 1970.

1174. Suzuki, D. T. *Essays in Zen Buddhism: Third Series.* New York Samuel Weiser, 1970.
1175. Suzuki, D. T. *Introduction to Zen Buddhism.* n.p.: Causeway Books, 1974.
1176. Suzuki, D. T. *Living by Zen.* New York Samuel Weiser, 1972.
1177. Suzuki, D. T. *Manual of Zen Buddhism.* New York: Grove Press, Inc., 1960.
1178. Suzuki, D. T. *Mysticism: Christian and Buddhist.* New York: Harper & Brothers, 1957.
1179. Suzuki, D. T. *Outlines of Mahayana Buddhism.* New York: Schocken, 1963.
1180. Suzuki, D. T. *Studies in Zen.* New York: Delta, 1955.
1181. Suzuki, D. T. *What Is Zen?* New York: Harper & Row, 1972.
1182. Suzuki, D. T. *Zen Buddhism.* Ed. por William Barrett. Garden City: Doubleday, Anchor Books, 1956.
1183. Swete, Henry Barclay. *The Gospel According to St. Mark.* London: Macmillan and Co., 1898.
1184. Swinburne, Richard. *The Existence of God?* New York: Oxford University Press, 1979.
1185. Swinburne, Richard. *Is There a God?* New York: Oxford University Press, 1996.
1186. Tácito. *Annals.* En *Great Books of the Western World,* ed. por Robert Maynard Hutchins. Vol. 15, *The Annals and The Histories* por Cornelius Tacitus. Chicago: William Benton, 1952.
1187. Talmage, James E. *A Study of the Articles of Faith,* 13ª ed. Salt Lake City: The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, 1924, 466. Citado en Norman L. Geisler y William D. Watkins, *Worlds Apart.* Grand Rapids: Baker Book House, 1989, 232, n. 48.
1188. Tan, Paul Lee. *A Pictorial Guide to Bible Prophecy.* Hong Kong: Nordica International, 1991.
1189. Tanner, Jerald y Sandra Tanner. *The Changing World of Mormonism.* Chicago: Moody Press, 1980, 1981.
1190. Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View.* New York: Ballantine Books, 1991.
1191. Taylor, R. O. P. *The Ground Work of the Gospels.* Oxford: B. Blackwall, 1946.
1192. Taylor, Richard. "Metaphysics and God", *The Cosomological Arguments: A Spectrum of Opinion.* Ed. por Donald R. Burrill. Anchor Books edition. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967.
1193 Taylor, Vincent. *The Formation of the Gospel Tradition,* 2ª ed. London: Macmillan and Co., Limited, 1935.
1194. Taylor, Vincent. *The Gospels, A Short Introduction.* 5ª edicion. London: The Epworth Press, 1945.
1195. Taylor, Vincent. "Modern Issues in Biblical Studies", *The Expository Times.* Vol. 71. Diciembre 1959.
1196. Taylor, Vincent. "Second Thoughts—Formgeschichte", *The Expository Times.* Vol. 75. Septiembre 1964.
1197. Taylor, Vincent. "State of New Testament Studies Today", *London Quarterly and Holborn Review.* Vol. 183. Abril 1958.
1198. Taylor, W. S. "Memory and Gospel Tradition". *Theology Today* 15. Enero 1959.
1199. *Ten Scientists Look at Life.* Westchester, Ill.: Good News, s.f.
1200. Tenney, Merrill C. *The Genius of the Gospels.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951.
1201. Tenney, Merrill C. "The Gospel According to John", *The Expositor's Bible Commentary* series. Ed. gen., Frank E. Gaebelein. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
1202. Tenney, Merrill C. *John: The Gospel of Belief.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1948.
1203. Tenney, Merrill C. *The Reality of the Resurrection.* Chicago: Moody Press, 1963.
1204. Tenney, Merrill C. "Reversals of New Testament Criticism", *Revelation and the Bible.* Ed. por Carl F. H. Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.
1205. Tenney, Merrill C., ed. *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible.* Vol. 5. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
1206. Tertuliano. "Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullian", *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers.* Ed. por Alexander Roberts y James Donaldson. Vol. XI. Edinburgh: T & T Clark, 1867.
1207. Thaxton, Charles. "A New Design Argument", *Cosmic Pursuit* 1, núm. 2. Primavera, 1998.
1208. Thiele, E. R. "The Chronology of the Kings of Judah and Israel", *Journal of Near Eastern Studies.* Vol. 3. Julio 1944.
1209. Thiessen, Henry Clarence. *Lectures in Systematic Theology.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989.
1210. Thomas, Robert L., ed. *New American Standard Exhaustive Concordance of the Bible.* Nashville: Holman, 1981.
1211. Thomas, Robert L. y Stanley N. Gundry. *The NIV Harmony of the Gospels.* San Francisco: Harper San Francisco, 1988.
1212. Thomas, W. H. Griffith. *Christianity Is Christ.* Chicago: Moody Press, 1965.

1213. Thomas, W. H. Griffith. *Christianity's Christ.* Grand Rapids: Zondervan, s.f.

1214. Thorburn, Thomas James. *The Resurrection Narratives and Modern Criticism.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1910.

1215. Throckmorton, Burton H. Jr. *The New Testament and Mythology.* Philadelphia: The Westminster Press, 1949.

1216. Tillich, Paul. *Dynamics of Faith.* New York: Harper & Row, Harper Torchbooks, 1957.

1217. Toon, Peter. *Our Triune God.* Wheaton, Ill.: BridgePoint Books, 1996.

1218. Torrey, Charles C. *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemiah.* Giessen, Germany: J. Ricker'sche Buchhandlung, 1896.

1219. Torrey, R. A. *The Higher Criticism and the New Theology.* Montrose: Montrose Christian Literature Society, 1911.

1220. Toynbee, Arnold. *Study of History.* Vol. 6. London: Oxford University Press, 1947.

1221. Troeltsch, Ernst. "Historiography", *Encyclopedia of Religion and Ethics.* Ed. por James Hastings. Vol. VI. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

1222. Trueblood, David Elton. *Philosophy of Religion.* New York Harper & Brothers, 1957.

1223. Tucker, Gene M. *Form Criticism and the Old Testament.* Philadelphia: Fortress Press, 1971.

1224. Tucker, T. G. *Life in the Roman World of Nero and St. Paul.* New York: The Macmillan Company, 1910.

1225. Turner, Steve. "Creed", *Up to Date.* London: Hodder and Stroughton. Citado en Ray Zacharias, *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Publishing, 1994.

1226. Unger, Merrill F. "Archaeological Discoveries", *Bibliotheca Sacra.* Vol. 112. Enero 1955.

1227. Unger, Merrill F. "Archaeological Discoveries and Their Bearing on Old Testament". *Bibliotheca* Sacra. Vol. 112. Abril 1955.

1228. Unger, Merrill F. *Archaeology and the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1962.

1229. Unger, Merrill. F. *Archaeology and the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing Co., 1954.

1230. Unger, Merrill F. *Introductory Guide to the Old Testament.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1956.

1231. Unger, Merrill F. *The New Unger's Bible Dictionary.* Ed. rev. editada por R. K. Harrison. Chicago: Moody Press, 1988.

1232. Unger, Merrill F. *Unger's Bible Dictionary.* Edición revisada. Chicago: Moody Press, 1966.

1233. Unger, Merrill F. *Unger's Bible Dictionary.* Chicago: Moody Press, 1971.

1234. *The Upanishads: Katha, Isa, Kena, Mundaka, Svetasvatara, Prasna, Mandukya, Aitareya, Brihadaranyaka, Taittiriya, and Chhandogya.* Trad. por Swami Nikhilananda. New York: Bell Publishing Company, 1963.

1235. *The Upanishads: Svetasvatara, Prasna, and Mandukya with Gaudapada s Karika.* Vol. 2. Trad. por Swami Nikhilananda. New York: Harper & Brothers, 1952.

1236. Urquhart, John. *The Wonders of Prophecy.* New York: C. C. Cook, s.f.

1237. Van Inwagen, Peter. *Metaphysics.* Boulder, Cob.: Westview, 1993.

1238. Van Til, C. Class notes on Apologetics, 1953.

1239. Van Til, C. *The Intellectual Challenge of the Gospel* London: Tyndale Press, 1950.

1240. Vardaman, E. Jerry. "The Gospel of Mark and 'The Scrolls' ", *Christianity Today.* Vol. 17. Septiembre 28, 1973.

1241. Vardaman, E. J. y James Leo Garrett, eds. *The Teacher's Yoke.* Waco, Tex.: Baylor University Press, 1964.

1242. Varghese, Roy Abraham, ed. *The Intellectuals Speak Out about God.* Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

1243. Veith, Gene Edward. *Postmodern Times: A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture.* Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994.

1244. Vincent, Marvin R. *Word Studies in the New Testament.* 4 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1924.

1245. Vita, Paul C. "Modern Psychology and the Turn to Belief in God". *The Intellectuals Speak Out about God.* Ed. por Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

1246. Vokes, F. E. "The Context of Life—*Sitz im Leben", Church Quarterly Review.* Vol. 153. Julio 5, 1952.

1247. Von Rad, Gerhard. *Genesis.* Trad. por John H. Marks en *The Old Testament Library.* G. Ernest Wright, *et. al.*, eds. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

1248. Von Rad, G. *Old Testament Theology. 2 Vols.* Edinburgh and London: Oliver and Boyd, Ltd., Edición en inglés publicada 1962.

1249. Von Rad, Gerhard. *The Problem of the Hexateuch and Other Essays.* London: Oliver and Boyd, 1966.

1250. Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testament.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1948.

1251. Vos, Geerhardus. *The Mosaic Origin of the*

Pentateuchal Codes. London: Hodder and Stoughton, 1886.
1252. Vos, Howard F, ed. *Can I Trust the Bible?* Chicago: Moody Press, 1963.
1253. Vos, Howard F. *Fulfilled Prophecy in Isaiah, Jeremiah, and Ezekiel*. Tesis doctoral no publicada, Dallas Theological Seminary, 1950.
1254. Vos, Howard F *Genesis and Archaeology*. Chicago: Moody Press, 1963.
1255. Vos, Howard, ed. *An Introduction to Bible Archaeology*. Chicago: Moody, 1959.
1256. Vos, Johannes C. "Bible", *The Encyclopedia of Christianity*. Ed. por Edwin Palmer. Vol. 1. Delaware: National Foundation of Christian Education, 1964.
1257. Walker, Rollin. *A Study of Genesis and Exodus*. Citado en Oswald T. Allis, *The Five Books of Moses*, rev. Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1969.
1258. Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1996.
1259. Wallace, H. C. "Miracle as a Literary Device", *The Modern Churchman*. Vol. 4. Abril 27, 1961.
1260. Walsh, W. H. *An Introduction to Philosophy of History*. Key Texts, Classic Studies in the History of Ideas. Bristol, England: Thoemmes Press, 1992.
1261. Waltke, Bruce K. "A Critical Reappraisal of the Literary Analytical Approach". Escrito no publicado, Dallas Theological Seminary, 1975.
1262. Walvoord, John F. *Jesus Christ Our Lord*. Chicago: Moody Press, 1969.
1263. Walvoord, John F y Roy B. Zuck., eds. *The Bible Knowledge Commentary of the New Testament*. Wheaton, Ill.: Scripture Press Publications, Inc., 1985.
1264. Walvoord, John F, y Roy B. Zuck, eds. *The Bible Knowledge Commentary: Old Testament*. Wheaton, Ill.: Victor Books, 1985.
1265. Ward, Philip. *Touring Lebanon*. London: s.p., 1971.
1266. Warfield, B. B. *The Inspiration and Authority of the Bible*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1948.
1267. Warfield, Benjamin B. "Introductory Note" en *Apologetics*, vol. 1: *Fundamental Apologetics*. Por Francis R. Beattie. Richmond, Va.: Presbyterian Committee of Publication, 1903.
1268. Warfield, Benjamin. "The Resurrection of Christ an Historical Fact, Evinced by Eyewitnesses". Citado en Wilbur M. Smith, *Therefore Stand: Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
1269. Wedel, T. O. "Bultmann and Next Sunday's Sermon", *Anglican Theological Review*. Vol. 39. Enero 1957.
1270. Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and The Deuteronomic School*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
1271. Weiss, Johannes. *Earliest Christianity*. Trad. por Frederick C. Grant. New York: Harper and Brothers, 1959.
1272. Wellhausen, Julius. *Die Composition des Hexateuchs*, 3ª edición. Berlin, 1899.
1273. Wellhausen, J. *Prolegomena to the History of Israel*. Trad. por Black y Menzies. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1885. Publicado originalmente en 1878 bajo el título *History of Israel*.
1274. Wellhausen, J. *Sketch of the History of Israel and Judah*. London y Edinburgh: Adam and Charles Black, 1891.
1275. Wells, H. G. *Outline of History*. Garden City, N.Y.: Garden City, 1931.
1276. Wenham, Gordon J., "Bethulah, a Girl of Marriageable Age", *Vetus Testamentum* 22:3. Julio 1972.
1277. Wenham, John. *Christ and the Bible*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1972.
1278. Wenham, John W. "Christ's View of Scripture" *Inerrancy*. Ed. por Norman L. Geisler. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
1279. Westcott, B. F. *Gospel of the Resurrection*. London: Macmillan and Co., 1868.
1280. Westcott, Brooke Foss. *Introduction to the Study of the Gospels*. London: SCM Press Ltd., 1951.
1281. Westermann, Claus. *Genesis 1—11: A Commentary*. Trad. por John J. Scullion. Minneapolis: Augsburg, 1984.
1282. Westermann, Claus. *Handbook to the Old Testament*. Trad. por Robert H. Boyd. Minneapolis: Augsburg, 1967.
1283. Westphal, Merald. "The Historian and the Believer", *Religious Studies*. Vol. 2, núm. 2, 1967.
1284. Whedon, D. D. *Commentary of the Gospels Matthew—Mark* Vol. 9. New York: Hunt and Eaton, 1888.
1285. White, W., Jr. "Talmud", *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Ed. gen., Merrill C. Tenney. Vol. 5. Grand Rapids: Zondervan, 1976.
1286. Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: an Essay in Cosmology*. Ed. por David Ray Griffin y Donald W. Sherburne. New York: The Free Press, 1978.

1287. Whitehead, Alfred North. Religion in the Making. En *Alfred North Whitehead: An Anthology.* Seleccionado por F. S. C. Northrop y Mason W. Gross. New York: The Macmillan Company, 1953.

1288. Whitelaw, Thomas. *Old Testament Critics.* London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1903.

1289. Whitworth, John F. *Legal and Historical Proof of the Resurrection of the Dead.* Harnsburg: Publishing House of the United Evangelical Church, 1912.

1290. Wickramasingha, Chandra. "Science and the Divine Origin of Life", *The Intellectuals Speak Out about God.* Ed. por Roy Abraham Varghese. Dallas: Lewis and Stanley Publishers, 1984.

1291. Wight, Fred H. *Highlights of Archaeology in Bible Lands.* Chicago: Moody Press, 1955.

1292. Wikenhauser, Alfred. *New Testament Introduction.* Trad. por Joseph Cunningham. Freiburg, West Germany: Herder and Herder, 1958.

1293. Wilhelmsen, Frederick. D. *Man's Knowledge of Reality: An Introduction to Thomistic Epistemology.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1956.

1294. Wilkins, Michael J., y J. P. Moreland, eds. *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.

1295. Willard, Dallas. "The Three-Stage Argument for the Existence of God", *Does God Exist?* J. P. Moreland y Kai Nielsen. Amherst: Prometheus Books, 1993.

1296. Willloughby, Harold R., ed. *The Study of the Bible Today and Tomorrow.* Chicago: University of Chicago Press, 1947.

1297. Wilson, Joseph D. *Did Daniel Write Daniel?* New York: Charles C. Cook, s.f.

1298. Wilson, Robert Dick. "The Meaning of Almah (A.V. "Virgin") in Isaiah VII. 14", *Princeton Theological Review* 24. 1926.

1299. Wilson, Robert Dick *A Scientific Investigation of the Old Testament.* London: Marshall Brothers Limited, 1926.

1300. Wilson, Robert Dick. *A Scientific Investigation of the Old Testament.* Chicago: Moody Press, 1959.

1301. Wilson, R. D. *Studies in the Book of Daniel* (Series II). New York: Fleming H. Revell Company, 1938.

1302. Wilson, Robert Dick *Which Bible?* ed. por David Otis Fuller. s.p., s.f..

1303. Wilson, Robert M. *The Gnostic Problem.* London: A. R. Mowbray & Co., Limited, 1958.

1304. Wink, Walter. *The Bible in Human Transformation.* Philadelphia: Fortress Press, 1973.

1305. Wiseman, Donald F. "Archaeological Confirmation of the Old Testament", *Revelation and the Bible.* Ed. por Carl Henry. Grand Rapids: Baker Book House, 1969.

1306. Wiseman, D. J., ed. *Peoples of the Old Testament.* London: Oxford Press, 1973.

1307. Witherington, B., III. "The Birth of Jesus", *Dictionary of Jesus and the Gospels.* Ed. por Joel B. Green y Scot McKnight. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1992.

1308. Witmer, John A. "The Biblical Evidence for the Verbal-Plenary Inspiration of the Bible", *Bibliotheca Sacra* 121, núm. 483. 1964.

1309. Wittgenstein, Ludwig. *The Blue and Brown Books.* New York: Harper & Brothers, 1958.

1310. Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus.* London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

1311. Wolff, Richard. *The Son of Man, Is Jesus Christ Unique?* Lincoln, Nebr.: Back to the Bible Broadcast, 1960.

1312. Wood, Bryant G. "Did the Israelites Conquer Jericho?", *Biblical Archaeology Review.* Marzo/abril 1990.

1313. Woodward, Kenneth L. "2000 Years of Jesus", *Newsweek.* Marzo 29, 1999.

1314. Woudstra, Marten H. "The Tabernacle in Biblical-Theological Perspective", *New Perspectives on the Old Testament.* Ed. por J. Barton Payne. Waco, Tex.: Word Books, 1970.

1315. Wouk, Herman. *This Is My God.* New York: Doubleday and Co., 1959.

1316. Wrede, W. *Paul.* Trad. por Edward Lummis. London: Elsom and Co., 1907.

1317. Wright, G. Ernest. "Biblical Archaeology Today", *New Directions in Biblical Archaeology.* Ed. por David N. Freedman y J. C. Greenfield. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969.

1318. Wright, G. E. "Archaeology and Old Testament Studies", *Journal of Biblical Literature.* Diciembre 1958.

1319. Wright, G. E. *The Bible and the Ancient Near East.* New York: Doubleday & Co., 1961.

1320. Wright, G. E. *Biblical Archaeology.* Philadelphia: Westminster Press, 1957.

1321. Wright, G. E. *God Who Acts.* London: SCM Press, Ltd., 1958.

1322. Wright, G. E. *The Old Testament Against its Environment.* Chicago: Henry Regnery Co., 1950.

1323. Wright, C. E. "The Present State of Biblical Archaeology", *The Study of the Bible Today and*

Tomorrow. Ed. por Harold R. Willoughby. Chicago: University of Chicago Press, 1947.

1324. Wright, G. E. "The Terminology of Old Testament Religion and Its Significance", *Journal of Near Eastern Studies.* Octubre 1942.

1325. Wright, G. E. "Two Misunderstood Items in the Exodus Conquest Cycle", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* Núm. 86. Abril 1942.

1326. Wright, G. E., ed. *The Bible and the Ancient Near East.* New York: Doubleday & Company, 1961.

1327. Wright, Thomas. *Early Travels in Palestine.* London: Henry C. Bohn, 1848.

1328. Wurthwein, E. *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica.* Trad. por Erroll F Rhodes. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

1329. Xenophon. *The Anabasis of Cyrus.* Trad. por Carleton L. Brownson (de Loeb Classical Library, ed. por T. E. Page). Cambridge: Harvard University Press, 1950.

1330. Yahuda, Abraham S. *The Language of the Pentateuch in Its Relation to Egyptian.* New York: Oxford, 1933.

1331. Yamauchi, Edwin. "Easter—Myth, Hallucination or History", *Christianity Today.* 2 partes: Marzo 29, 1974; Abril 15, 1974.

1332. Yamauchi, Edwin. "Jesus Outside the New Testament: What Is the Evidence?". *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus.* Ed. por Michael J. Wilkins y J. P. Moreland. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.

1333. Yamauchi, Edwin. *Pre-Christian Gnosticism.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co. 1973.

1334.Yamauchi, Edwin M. "Stones, Scripts, and Scholars", *Christianity Today.* Vol. 13, núm. 10. Febrero 14, 1969.

1335. Yamauchi, Edwin M. *The Stones and the Scriptures.* Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1972.

1336. Yancey, Philip. *The Jesus I Never Knew.* Grand Rapids: Zondervan, 1995.

1337. Yaron, Reunen. *The Laws of Eshnunna.* Jerusalem: Magnes Press, 1969.

1338. Yockey, Hubert P. "Journal of Theoretical Biology". Citado en Charles Thaxton, "A New Design Argument", *Cosmic Pursuit* 1, núm. 2. Primavera, 1998.

1339. Yohn, Rick. *What Every Christian Should Know about Prophecy.* Eugene, Ore.: Harvest House Publishers, 1990.

1340. Young. E. J. *An Introduction to the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1949.

1341. Young. E. J. *An Introduction to the Old Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1956.

1342. Young, E. J. *Thy Word Is Truth.* Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

1343. Young, Edward J. "The Authority of the Old Testament", *Infallible Word.* Ed. por Ned B. Stonehouse y Paul Wooley. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1946.

1344. Young, Edward J. *Genesis 3: A Devotional and Expository Study.* Carlisle, Pa.: The Banner of Truth Trust, 1966.

1345. Young, John. *Christ of History.* London: Strahan and Company, 1868.

1346. Youngblood, Ronald. *The Heart of the Old Testament.* Grand Rapids: Baker Book House, 1971.

1347. Zacharias, Ravi. *Can Man Live Without God?* Dallas: Word Publishing, 1994.

1348. Zacharias, Ravi. *A Shattered Visage: The Real Face of Atheism.* Brentwood: Wolgemuth & Hyatt, Publishers, Inc., s.f.

1349. Burrows, Millar. "The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery": *New Heaven Edition.* The American Schools of Oriental Research, 1951.

Las cuatro leyes espirituales

Así como hay leyes físicas que rigen el universo físico, de la misma manera hay leyes espirituales que rigen nuestra relación con Dios.

PRIMERA LEY:
DIOS LO *AMA* Y LE OFRECE UN MARAVILLOSO *PLAN* PARA SU VIDA.

El amor de Dios

"Porque de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree no se pierda, mas tenga vida eterna" (Juan 3:16).

El plan de Dios

"Yo he venido para que tengan vida [dice Jesús], y para que la tengan en abundancia" [para que ésta sea plena y significativa] (Juan 10:10).

¿Cuál es la razón por la que la mayoría de la gente no está experimentando la vida abundante? Porque...

SEGUNDA LEY:
EL HOMBRE ES *PECADOR* Y ESTÁ *SEPARADO* DE DIOS. POR LO TANTO, NO PUEDE CONOCER NI EXPERIMENTAR EL AMOR Y EL PLAN DE DIOS PARA SU VIDA.

El hombre es pecador

"Porque todos pecaron y no alcanzan la gloria de Dios" (Romanos 3:23).

El ser humano fue creado para tener comunión con Dios; pero, por su obstinación en hacer su propia voluntad, escogió seguir su propio camino independiente y su comunión con Dios se rompió. Esta propia voluntad, caracterizada por una actitud de rebeldía activa o indiferencia pasiva, es una evidencia de lo que la Biblia llama pecado.

El hombre está separado de Dios

"La paga del pecado es muerte" [separación de Dios en sentido espiritual] (Romanos 6:23).

Este diagrama ilustra que Dios es santo y el hombre es pecador. Un gran abismo se interpone entre los dos. Las flechas ilustran que el hombre está continuamente tratando de alcanzar a Dios y la vida abundante por medio de sus propios esfuerzos, tales como llevar una vida buena, la filosofía o la religión, pero inevitablemente fracasa.



La tercera ley explica la única manera de tender un puente sobre este abismo.

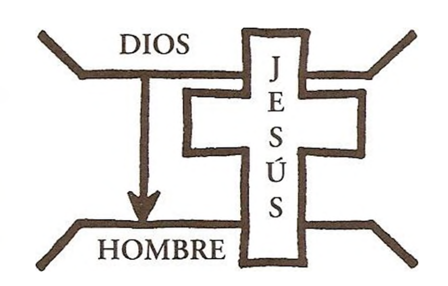
TERCERA LEY:
JESUCRISTO ES LA *ÚNICA* PROVISIÓN DE DIOS PARA EL PECADO DEL HOMBRE. POR MEDIO DE ÉL USTED PUEDE CONOCER Y EXPERIMENTAR EL AMOR Y EL PLAN DE DIOS PARA SU VIDA.

Él murió en nuestro lugar

"Dios demuestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros" (Romanos 5:8).

Él es el único camino a Dios

"Jesús le dijo: 'Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí'" (Juan 14:6).



Este diagrama ilustra que Dios ha tendido un puente sobre el abismo que nos separa de él enviando a su Hijo, Jesucristo, a morir en la cruz en nuestro lugar para pagar el castigo por nuestros pecados.

No es suficiente solamente conocer estas tres leyes...

CUARTA LEY:
CADA UNO DEBE *RECIBIR* A CRISTO JESÚS COMO SALVADOR Y SEÑOR; ENTONCES PODEMOS CONOCER Y EXPERIMENTAR EL AMOR Y EL PLAN DE DIOS PARA NUESTRA VIDA.

Debemos recibir a Cristo

"A todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio derecho de ser hechos hijos de Dios" (Juan 1:12).

Recibimos a Cristo por medio de la fe

"Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios. No es por obras, para que nadie se gloríe" (Efesios 2:8, 9).

Cuando recibimos a Cristo, experimentamos un nuevo nacimiento

(Lea Juan 3:1-8.)

Recibimos a Cristo por medio de una invitación personal

"He aquí, yo estoy a la puerta y llamo [dice Jesús]; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él y cenaré con él, y él conmigo" (Apocalipsis 3:20).

El recibir a Cristo comprende dejar el "yo" y buscar a Dios (arrepentimiento) confiando en que Cristo viene a nuestra vida para perdonar nuestros pecados y transformarnos en lo que él desea que seamos. No es suficiente sólo saber intelectualmente que Jesucristo es el Hijo de Dios y que murió en la cruz por nuestros pecados. Ni es suficiente tener una experiencia emocional. Recibimos a Cristo por fe, como un acto de nuestra voluntad.

Estos dos círculos representan dos clases de vida:

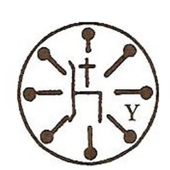


La vida dirigida por el "yo"

Y= El "yo" está sentado en el trono

†= Cristo está fuera de la vida

•= Los intereses son dirigidos por el "yo" y el resultado es frecuentemente discordia y frustración



La vida dirigida por Cristo

†= Cristo está dentro de la vida y sentado en el trono

Y= El "yo" está rendido a Cristo

•= Los intereses son dirigidos por Cristo y el resultado es armonía con el plan de Dios

¿Cuál círculo representa su vida?

¿Cuál círculo quisiera usted que representara su vida?

A continuación la explicación de cómo puede usted recibir a Cristo:

Usted puede recibir a Cristo ahora mismo por fe por medio de la oración

(Orar es hablar con Dios)

Dios conoce su corazón y a él no le importan tanto sus palabras como la actitud de su corazón. La siguiente oración es un ejemplo de cómo puede usted orar:

Señor Jesús, te necesito. Gracias por morir en la cruz por mis pecados. Te abro la puerta de mi corazón y te recibo como mi Salvador y mi Señor. Gracias por perdonar mis pecados y por darme vida eterna. Toma el control del trono de mi vida. Hazme la clase de persona que tú quieres que sea.

¿Expresa esta oración el deseo de su corazón?

Si es así, lo invito a que haga esta oración ahora mismo, y Cristo entrará en su vida como lo ha prometido.

Cómo puede saber que Cristo ya está en su vida

¿Recibió a Cristo en su vida? De acuerdo con lo que él prometió en Apocalipsis 3:20, ¿dónde está él con relación a usted? Cristo dijo que él vendría a su vida. ¿Podría él engañarlo? ¿Por la autoridad de quién sabe usted que Dios ha respondido su oración? (Por la integridad de Dios y su Palabra).

La Biblia promete vida eterna a todo el que recibe a Cristo

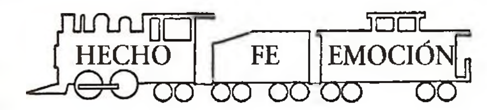
"Y este es el testimonio: que Dios nos ha dado vida eterna, y esta vida está en su Hijo. El que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios no tiene la vida" (1 Juan 5:11, 12).

Agradézcale a Dios frecuentemente que Cristo está en su vida y que nunca lo abandonará (Hebreos 13:5). Usted puede estar seguro, con base en la promesa de Dios, que Cristo vive en usted y que ya tiene vida eterna desde el momento mismo en que lo invitó a entrar en su vida. Él nunca lo engañará.

Un recordatorio importante...

No dependa de sus emociones

La promesa de la Palabra de Dios es que la Biblia —no nuestra emoción— es la autoridad. El cristiano vive por fe (confianza) en la integridad de Dios mismo y su Palabra. El diagrama del tren ilustra la relación entre el hecho (Dios y su Palabra), la fe (nuestra confianza en Dios y su Palabra), y la emoción (el resultado de nuestra fe y nuestra obediencia) (Lea Juan 14:21).



El tren funciona con o sin el último furgón; y sería inútil tratar de intentar mover el tren con este furgón. De la misma manera, como cristianos no dependemos de nuestras emociones o sentimientos, sino que ponemos nuestra fe (confianza) en la integridad de Dios y en las promesas de su Palabra.

Ahora que usted ha recibido a Cristo

En el momento en que usted recibió a Cristo por fe, como un acto de su voluntad, muchas cosas ocurrieron, incluyendo las siguientes:

- Cristo vino a morar en su vida (Apocalipsis 3:20; Colosenses 1:27).
- Sus pecados fueron perdonados (Colosenses 1:14).
- Se convirtió en un hijo de Dios (Juan 1:12).
- Recibió vida eterna (Juan 5:24).
- Inició la gran aventura para la cual Dios lo creó (Juan 10:10).

¿Puede pensar en algo más maravilloso que pudiera ocurrirle que el recibir a Cristo? ¿Desea darle gracias a Dios en oración ahora mismo por lo que él ha hecho por usted? Al hacerlo, usted está demostrando su fe.

Para disfrutar de su nueva vida al máximo...

Sugerencias para el crecimiento cristiano

El crecimiento espiritual resulta de confiar en Jesucristo. Una vida de fe lo capacitará para confiar en Dios cada vez más y en cada detalle de su vida y para practicar lo siguiente:

- *Ir* a Dios en oración diariamente (Juan 15:7).
- *Leer* la Palabra de Dios diariamente (Hechos 17:11); comience con el Evangelio de Juan.
- *Obedecer* a Dios de momento a momento (Juan 14:21).
- *Dar testimonio* de Cristo con su vida y sus palabras (Mateo 4:19; Juan 15:8).
- *Confiar* en Dios en cada detalle de su vida (1 Pedro 5:7).
- *Permitirle al Espíritu Santo* que controle y dé poder a su vida y a su testimonio (Gálatas 5:16, 17; Hechos 1:8; Efesios 5:18).

Comunión dentro de una buena iglesia

La Palabra de Dios nos aconseja que "no dejemos de congregarnos" (Hebreos 10:25). Si usted no pertenece a una iglesia, no espere ser invitado. Tome la iniciativa; llame al pastor de una iglesia cercana donde Cristo es honrado y su Palabra es predicada. Comience esta semana y haga planes para asistir regularmente.

¿Es la Biblia históricamente confiable?

¿Hay evidencias creíbles de las aseveraciones de Cristo de ser Dios?

¿Permanecerá firme el cristianismo ante las críticas del siglo XXI?

Los cristianos enfrentan hoy en día retos cada vez mayores para mostrar que su fe es tanto relevante como creíble. *Nueva evidencia que demanda un veredicto*, de Josh McDowell, combina dos libros publicados anteriormente en uno solo, manteniendo su clásica defensa de la fe, a la vez que contestando nuevas preguntas propuestas por la sociedad del día de hoy.

Este libro incluye algunos aspectos tales como:

- Nueva investigación y documentación sobre evidencia arqueológica de los últimos veinte años
- Adición de un capítulo que destaca la búsqueda del Jesús de la historia y expone las mayores debilidades del "Seminario acerca de Jesús"
- Una sección completamente nueva que cubre tópicos tales como la naturaleza de la verdad, respuestas al posmodernismo, al escepticismo, al agnosticismo y al misticismo, y la seguridad de la cosmovisión cristiana y el conocimiento de la historia
- Organizado más efectivamente para un uso más conveniente
- Formato más atractivo de las páginas en cuanto a gráficos, tablas y diagramas

Nueva evidencia que demanda un veredicto lo equipará para que esté listo para defender su fe en esta década y en lo porvenir



Josh McDowell es un conferencista internacionalmente conocido, autor de más de cuarenta y cinco libros, incluyendo los materiales para las campañas "Auxilio, Proyecto 911" y "Es bueno o es malo". También ha escrito "Convicciones más que creencias", "El padre que yo quiero ser" y "Manual para consejeros de jóvenes", entre otros.
Josh y su esposa Dottie tienen cuatro hijos.



05048


ISBN 0-311-05048-4
9 780311 050482